NEW EUROPE COLLEGE

LOST IN SPACE

Edited by Augustin Ioan

NEW EUROPE COLLEGE

LOST IN SPACE

Edited by Augustin Ioan

This volume is published by the New Europe College as
part of the RELINK publication series

Copyright © 2003 – New Europe College

ISBN 973-85697-6-1

THE CONTRIBUTORS TO THIS VOLUME

Bruce Barber, artist and Professor, Nova Scotia School of Arts and Design, Canada

Magda Cârneci, art critic and historian; Relink alumna

Virgil Ciomoș, Associate Professor of philosophy, "Babeș-Bolyai University", Cluj, Romania; NEC alumnus

Simona Corlan-Ioan, historian; Lecturer, University of Bucharest; NEC alumna

Hanna Derer, architect and urban planner; Lecturer, University of Architecture and Urban Planning, Bucharest, Romania; Relink alumna

Margaret Dikovitskaya, art theorist; former Getty Fellow

Radu Drăgan, architect and anthropologist; Assistant Professor, University of Architecture and Urban Planning, Bucharest, Romania

Ștefan Ghenciulescu, architect; Lecturer, University of Architecture and Urban Planning, Bucharest, Romania; NEC alumnus

Octavian Groza, Associate Professor, "Al.I. Cuza" University, Iași, Romania; NEC alumnus

George Harpău, architect and philosopher; Assistant Professor, University of Architecture and Urban Planning, Bucharest, Romania; Editor, *Arhitectura* review

Augustin Ioan, architect; Associate Professor, University of Architecture and Urban Planning, Bucharest, Romania; NEC and Relink alumnus

Daniela Jalobeanu, physicist and philosopher; NEC alumnus

Cristian Katti, philosopher and art theorist; former Getty Fellow

Henry Krips, Professor, Department of Communication, University of Pittsburgh; alumnus of Collegium Budapest

Kázmér Kovács, architect; Visiting Professor, University of Architecture and Urban Planning, Bucharest, Romania; NEC alumnus

Neil Leach, Professor, School of Architecture, Bath, UK

Silviu Lupașcu, Visiting Professor, University of Bucharest, University of Architecture and Urban Planning, Bucharest, Romania; Relink alumnus

Anca Manolescu, philosopher; Researcher, The Romanian Peasant's Museum, Bucharest; NEC alumna

Ciprian Mihali, philosopher; Associate Professor, "Babeș-Bolyai" University, Cluj; Relink alumnus

Mariana Neț, researcher, "Iorgu Iordan" Institute of Linguistics, Bucharest; NEC alumna

Richard Read, art theorist; Professor, University of Perth, Australia

Elena Trubina, philosopher; Professor, University of Ekaterinsburg, Russia

Malcolm Voyce, Professor, Macquarie University, Australia

CUPRINS

The Contributors to this Volume 5

1. The Space of Philosophy / Spațiul filosofiei 9

Virgil Ciomoș, *Aporetica lui* Khôra 11

Radu Drăgan, *L'espace et l'âme du monde dans le* Timée 36

George Harpău, *Spațiul ca proximitate a lumii* 69

Augustin Ioan, *The Sacred Space* 87

Neil Leach, *Forget Heidegger* 122

Silviu Lupașcu, *Rumi: Spațiul real. Orașul pelerinilor. Noaptea puterii* 144

Anca Manolescu, *L'église-musée. Un problème de topologie du sacré* 173

2. The Space of Physics – Physical Spaces / Spațiul fizicii – Spații fizice 197

Octavian Groza, *Despre geografie și spațiu* 199

Dana Jalobeanu, *Doctrina newtoniană a spațiului absolut și structura matematică a lumii* 231

Henry Krips, Einsteinian Space, Absolute Space, and Social/Sokalled Space 267

Malcolm Voyce, *The "Spacial" Settlement of Australia* 290

3. Public Place – Private Spaces / Loc public – Spații private 337

Magda Cârneci, *Bucharest - A Collection of Odors* ... 339

Simona Corlan-Ioan, *Africa – celălalt spațiu* 357

Hanna Derer, *Spațiul identității* 382

Ștefan Ghenciulescu, *Everyone's Space, Someone's Space, No One's Space* 398

Ciprian Mihali, *Pratiques d'espaces, récits des lieux* 430

Mariana Neț, *A House Is not Just a House* 454

Elena Trubina, *Post-Soviet City: The Public, the Monuments, the Intellectuals* 467

4. The Space of the Arts / Spațiul artelor 501

Bruce Barber, *Space/Time – En(trop)y: A Distinctive Postmodern Element in the Art of Robert Morris and Thomas Pynchon* 503

Margaret Dikovitskaya, *Counter-Volume in Sculpture and Art History Approaches* 532

Christian Katti, *The Spacing of "Body" and "Language" Throughout and Beyond New Media* 541

Kázmér Kovács, *The Two-Dimensional Space* 557

Richard Read, *Modest Theory: Spatial Reflexivity in Adrian Stokes's* Pisanello 570

NEW EUROPE COLLEGE 617

1. The Space of Philosophy
Spațiul filosofiei

APORETICA LUI *KHÔRA*

VIRGIL CIOMOȘ

În *Timeu*, Platon definește timpul ca pe un fel de „figură" a cerului mobil, iar eternitatea, ca pe una a modelului său: făptura perfectă.[1] „Figură" vrea să spună aici metaforă, dar și imagine, căci, într-adevăr, sensul raporturilor ce se stabilesc între termenii unei atari proporționalități – cerul și timpul, pe de o parte, făptura perfectă și eternitatea, pe de alta – este cel presupus de unul și același *eikôn*[2]. Obținem astfel un rezultat destul de straniu – din perspectiva platonismului clasic, cel puțin –, și anume, acela că va trebui să acceptăm existența imaginilor nu numai în lumea sensibilă – unde cerul are (și va avea până în zorii timpurilor moderne) un loc privilegiat – ci și în cea inteligibilă – , ceea ce pare mai puțin evident. Este o concluzie pe care neoplatonicienii n-au întârziat, de altfel, să și-o asume. Iată cum încearcă Jamblicus să facă față acestei neașteptate dificultăți:

> „Nu este, însă, necesar ca imaginea să facă parte doar din rândul ființelor sensibile (cum e cazul cerului, de pildă – n.n.), fiindcă și realitățile mediane (eternitatea, în acest caz, cea care îl angajează pe *eikôn* într-un sens „mediat" – n.n.), nu numai cele sensibile, participă [în acest fel] la

---

1 Platon, *Timeu*, 37*c*, 5 - *e*, 5.

2 *Ibidem*, 37*d*, 3.

> ființele prime (la făptura perfectă, așadar – n.n.) de vreme ce, la rândul lor, sensibilele se aseamănă celor ce sunt prime și din cauza reflexelor acestora, prime (altfel spus: din pricina timpului însuși – n.n.), reflexe care provin din cele mediane (și, ca atare, din eternitate – n.n.)".[3]

Conștient că această interpretare nu consună de fapt cu tezele platonismului ortodox, Proclus simte, la rându-i, nevoia unei explicații:

> „Prin urmare, dacă, așa cum gândeau Porfir dimpreună cu alți câțiva platonicieni, doar sensibilele participă la făpturile ce sunt cu adevărat ființe, trebuie să căutăm imaginile nu numai printre cele sensibile. Dacă, pe de altă parte, așa cum scriu Amelius și, înaintea lui, Numenius, există o participare și în cazul inteligibilelor, va trebui să găsim imagini și printre acestea din urmă. Or, pentru că divinul Platon n-a admis că există imagini în ființele prime, *dar nici nu le-a alungat cu totul printre cele sensibile* (s.n.), el ar putea recompensa, și pentru asta, pe acela pe care puțin aș greși să-l numesc învingătorul tuturor și în toate privințele – Jamblicus –, care recomandă să luăm în considerare pe cele ce participă atât în cazul ființelor mediane cât și în acela al [ființelor] prime".[4]

Acest pasaj ne introduce direct în miezul dificultăților cosmologiei din *Timeu*. Astfel, dacă, în calitatea ei de ființă mediană, eternitatea se constituie ca o imagine a modelului – sau, mai precis, ca însăși imaginea (aparența) modelului[5] –,

---

3 *Apud* Proclus, *Comentariu la* Timeu, IV, 33. 26-30.
4 *Ibidem*, 33. 31 - 34. 4.
5 *Timeu*, 37*d*.

atunci între lucrul imanent și ideea sa transcendentă nu mai funcționează clasicul raport eterogen dintre o imagine *vizibilă* și arhetipul ei *invizibil*, ci, dimpotrivă, raportul omogen dintre aceeași imagine, vizibilă, și propriul ei arhetip, nu mai puțin *vizibil*. Cu alte cuvinte (și în acest context specific pentru platonismul clasic), atunci când raportăm (*i.e.* comparăm) un lucru „imanent" cu modelul său „transcendent", noi nu comparăm o imagine „sensibilă" cu o „idee" inteligibilă (lucrurile cu adevărat eterogene nu pot fi comparate) ci, dimpotrivă, o imagine, fie ea sensibilă, cu o altă imagine, fie ea inteligibilă. (De unde și critica adusă de Aristotel platonismului ortodox, care vizează confunzia dintre idee și imagine și, în consecință, reducția statutului ontologic al ideii la acela ontic al lucrului. Problema va fi reluată abia spre sfârșitul Evului Mediu, odată cu dezbaterea purtată în jurul statutului speciilor inteligibile.) Or, dacă facerea lumii naturale presupune – ca model – facerea lumii ideale și, prin analogie, dacă dificultățile producerii imaginilor sensibile presupun, la rândul lor, pe cele ale producerii imaginilor inteligibile, atunci, fie că vechea și dificila problemă a intermediarului trebuia repusă în cu totul alți termeni, fie că, dimpotrivă, acest intermediar nu mai putea fi – el însuși – doar un simplu „termen".

1. *Khôra* sau „termenul" mediu – Deși mascată, intervenția cerului în definiția platoniciană a timpului are, cum se vede, o importanță ce nu poate fi neglijată. Ea marchează (între altele) profunda convingere a lui Platon după care percepția timpului nu este posibilă în afara unei mișcări ordonate. Or, pentru autorul lui *Timeu*, singura mișcare ce poate ilustra acest gen cinetic (omogen) este revoluția firmamentului, pentru că ea poate sugera prin ciclicitate scurgerea unui timp numărabil (*kat' arithmón*). Pentru Platon, ciclicitatea reprezintă, de altfel,

tocmai imaginea mobilă a eternității, condiție necesară a măsurării și, prin urmare, fundament al ordinalității. Survenirea unei conștiințe cu adevărat cosmice, reflex al perceperii marilor cicluri astrale, a însemnat – prin apariția calendarelor, între altele – o primă și mare victorie a omului asupra timpului. O victorie, insistă același Platon, rezervată doar celor „aleși" căci, cu excepția Soarelui și a Lunii,

> „pentru celelalte astre *rătăcitoare* (s.n.), oamenii, afară de un număr foarte mic, fără a se sinchisi de revoluția lor, nici n-au dat nume acestor revoluții. Iar atunci când le iau în considerație, ei nu le compară din punct de vedere numeric, așa încât nu au știință, pentru a spune astfel, că există și un timp pentru aceste curse rătăcitoare, atât de necrezut de numeroase și uimitor de variate".[6]

Ampla mișcare de revoluție a firmamentului aduce în discuție nu numai ordinea mișcării ci și ordinalitatea ei. Ne-am aștepta ca dezvoltarea ulterioară a definiției timpului să privească, în consecință, numărul, și anume, în calitatea lui de termen mediu consacrat între cele sensibile și cele inteligibile. Așa au crezut, bunăoară, neo-platonicienii:

> „Rămâne că eternitatea este măsurată așa cum e unitatea, iar Timpul, așa cum e numărul".[7]

Or, intenția lui Platon din *Timeu* nu privește în nici un fel modul de constituire a numerelor. Dimpotrivă, el încearcă să pună un nou început în ce-l privește pe acest *metaxý*:

---

6 *Timeu*, 48*e* 1 - 49*a* 4, traducere de Cătălin Partenie (Platon, *Opere*, vol. VII, Editura Științifică, București, 1993).

7 Proclus, *op. cit.*, IV, 17. 27-28.

> „Să împărțim și mai mult decât în cazul primului început pe acesta din urmă, nou. Am distins atunci două specii; acum trebuie să descoperim un al treilea gen (*tríton génos*). Căci, primele două specii erau deajuns pentru expunerea noastră anterioară: astfel, una am presupus că era tocmai specia modelului (*paradeígmatos eîdos*), inteligibilă și veșnic identică cu sine, respectiv, cea de-a doua, copie (*mímêma*) a modelului, supusă nașterii și vizibilă. N-am distins deci o a treia fiindcă socoteam că acestea două erau suficiente. Acum, însă, urmarea raționamentului nostru ne obligă să încercăm să o facem înțeleasă prin cuvinte și pe cea de-a treia specie, care pare dificilă și obscură".[8]

Ea este tocmai *khôra*, receptacolul oricărei deveniri sau, cum i se mai spune, „doica" universului sensibil.

2. Aporetica lui *khôra* – În opinia lui Jacques Derrida, *khôra* depășește principiile logicii binare[9] pentru că, situată fiind *între* sensibil și inteligibil, ea nu e nici sensibilă, nici inteligibilă. Existența sa, confirmă *Timeu*, este cu adevărat aporetică (*aporótatá*[10]). Receptacolul tuturor lucrurilor nu poate fi nici „acesta" nici „acela" sau, mai bine, nici „ceva de un anumit fel" nici „altceva, de un alt fel anumit" fiindcă el trebuie să primească în „îmbrățișarea" sa toate formele de ființare, indiferent de specificul lor. De aceea, cel ce primește în sine toate formele trebuie să fie în afara oricărei forme (*pánton ektos eidôn*[11]). Stranietatea lui *khôra* constă în aceea că ea ne obligă să acceptăm că ceva poate avea ființă fără a

---

8 *Timeu*, 48*e* 1 - 49*a* 4.

9 Jacques Derrida, *Chôra*, în *Poikilia. Etudes offertes á Jean-Pierre Vernant*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes, Paris, 1987, p. 265.

10 *Timeu*, 51*b*, 1.

11 *Ibidem*, 50*e*, 4-5.

avea vreo formă. Dacă am lua o bucată de aur, de pildă, și am modela în ea pe rând diferite figuri geometrice nu vom putea afirma că acea bucată este un triunghi sau un pătrat, pentru că figurile sale se schimbă necontenit. Or, așa stau lucrurile și cu *khôra*, conchide Platon, doar că, în cazul în speță, mai trebuie adăugat că până și aurul are natura (aparența) unei figuri determinate. Pentru a conferi, însă, lucrurilor o existență, *khôra* trebuie să fie pur și simplu *nimicul*:

> „Să reținem și aceasta: fiindcă întipărirea este foarte diversă și ni se prezintă sub toate formele posibile, cel în care se produce întipărirea ar fi impropriu s-o găzduiască dacă n-ar fi gol de oricare dintre figurile ce urmează a le primi de undeva dinafară"[12].

Și încă:

> „nu vom fi departe de adevăr dacă vom spune că [*khôra*] însăși este o specie invizibilă (*anóraton eîdós*)"[13],

respectiv:

> „ea nu este nici pe pământ nici undeva în cer; este nimicul însuși (*ou-den eînai*)".[14]

Dacă nimicul este desemnat tocmai prin *ou-den eînai* (fără de ființă), atunci „locul" lui – *ho tópos* – trebuie să fie nicăieri. Altfel spus, el este *á-topon* sau, într-o formulă mai modernă: *oú-topon*. În situația în care receptacolul ar avea o formă

---

12 *Ibidem*, 50*d*, 4-8.
13 *Ibidem*, 51*a*, 8.
14 *Ibidem*, 52*b*, 5-6.

determinată, nici o altă formă n-ar mai avea „loc" în el pentru că formele însele s-ar ciocni între ele, distrugându-se reciproc. De aceea, se arată în același *Timeu*, *khôra* pare a fi asemeni unui anume lichid care, lipsit de miros fiind, primește în sine toate parfumurile. Fără un astfel de lichid inodor nici parfumurile n-ar putea exista.

3. *Khôra* și incorporalitatea – Exemplele pe care Platon le folosește pentru a ilustra *khôra* pot induce ușor în eroare. Mai sus pomenitul „lichid lipsit de miros", de exemplu, receptacol al parfumurilor, are, desigur, o aparență și, prin urmare, o consistență *corporală*. Poate fi, însă, *khôra* o simplă „masă corporală"? Sau, invers, dacă receptacolul primește în el toate corpurile, nu are el însuși, prin aceasta, o natură corporală? Ar urma atunci că *khôra* însăși n-ar mai fi rezultatul unui proces de abstractizare, ci o masă reală, solidă. Dar încă Zeller reușise să respingă o atare interpretare „substanțialistă".[15] Confuzia care stă la originea ei se întemeiază, în cele din urmă, pe forțarea sensului unor cuvinte pe care Platon însuși nu pusese prea mare preț: „<materie> necesară întipăririi" (*ekmageîon*)[16] sau, încă: „<materie> moale" (*ti tôn malakôn*).[17] Faptul că *khôra* (singură) poate fi numită prin vocabula „aceasta", nu presupune că ea este o substanță (precum aurul, de pildă). Dacă, așa cum remarcase deja Rivaud, aceste

> „comparații sunt împrumutate din lumea corpurilor, este doar pentru că nu avem la dispoziție altele mai simple sau mai clare".[18]

---

15 Ed. Zeller, *Geschichte der Griechische Philosophie*, B. II, Fues's Verlag, Leipzig, 1889, p. 719.

16 *Timeu*, 50*c*, 2.

17 *Ibidem*, 50*e*, 9.

18 A. Rivaud, *Le probléme du devenir*, Editions Félix Alcan, Paris, 1906, p. 297.

Principiul tuturor comparațiilor nu mai poate avea „termen" de comparație. În același fel, receptacolul și locul nu mai pot fi corporale de vreme ce ele trebuie să primească în sine tocmai corpurile.

Am putea de aceea vorbi mai degrabă de *incorporalitatea* lui *khôra*, „determinație" la care face referire și Aristotel atunci când ne reamintește că Platon a vorbit uneori despre un fel de „materie incorporală" – *hýlê asómatos*.[19] De aici urmează că nici o materie sensibilă nu poate constitui „imaginea" lui *khôra* fiindcă, cu toate că receptacolul face loc tuturor imaginilor, el însuși nu mai poate fi o imagine. Dar poate oare exista o altă „materie" decât cea pur sensibilă? Cum am văzut, nu există un răspuns foarte ferm în textele platoniciene. Și totuși, indiferent de răspuns, mai poate fi identificată *khôra* cu materia determinată (fie ea sensibilă sau inteligibilă)? Evident nu. Singura noastră șansă rămâne, prin urmare, aceea de a determina mai precis care anume este sensul incorporalității receptacolului.

4. *Khôra* și ne-locul (locului) – Din acest motiv, unii comentatori au preferat să se oprească mai ales asupra semnificației topologice a lui *khôra*, mai apropiat de înțelesul lui *asómatos*. Zeller merge însă prea departe, asimilând pe *khôra* cu întinderea carteziană, o soluție adoptată și de Robin.[20] Într-adevăr, *khôra* e uneori numită și „sediu" (*hédra*),[21] „loc" (*tópos*)[22] sau „cea în care" (*to en hôi*)[23] toate au loc. Dar poate că cel mai apropiat echivalent este, într-un asemenea context, „receptacolul" – *hê hypodokhê*.[24]

---

19 *Metafizica*, I, 7, 988*a*, 25.

20 L. Robin, "Etude sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon", în *Revue philosophique*, nr. 86/1918, p. 247.

21 *Timeu*, 52*b*.

22 *Ibidem*, 52*a*.

23 *Ibidem*, 49*e*.

Denumirile noastre pot, ce-i drept, conduce la supoziția unui fel de interval spațial (*diástema*) perfect omogen, „vidat" de corpuri, prefigurare a ceea ce Heidegger credea a fi esența conceptului modern de spațiu – extensia.[25] Caracterul incorporal, a-morf al receptacolului poate astfel insinua posibilitatea existenței unui *tópos* in-definit de tipul celui modern, fapt care îl determină pe Heidegger să concludă că, prin *khôra* platoniciană, gândirea greacă se îndepărta de sensul genuin al *tópos*-ului. În favoarea acestei constatări ar putea sta și alte probe, care par să demonstreze paralelismul dintre *khôra* din *Timeu* și *ápeiron*-ul din *Fileb,*[26] ca și argumentele formulate de Natorp,[27] care remarca similitudini semnificative între aceeași *khôra* platoniciană și vidul atomiștilor. Or, sensul cu adevărat *originar* al lui *khôra* ne trimite, după același Heidegger (!), înapoi la *khaíno,*[28] de unde derivă și *kháos*, care înseamnă „a (se) deschide", „a (se) căsca". Inițial, *khôra* desemna de fapt acel domeniu al deschisului în care sălășluiau zeii și oamenii, devenit apoi „ținut" sau „țară".[29] Există deci o pre-determinare de principiu a spațiului de către ceea-ce-se-deschide prin el, în așa fel încât *actualizarea* (acestei mișcări) *reprezintă tocmai deschiderea* spațiului sau, mai precis, a locului și, ca atare, localizarea ei. (Expresia „mișcare locală" are doar o valoare pleonastică fiindcă orice mișcare reprezintă, în fond, efectul unei actualizări și, la rândul ei,

---

24 *Ibidem,* 49*a*, 6.

25 Martin Heidegger, *Einfhrung in die Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 40, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1983, p. 71.

26 Cf. *Fileb*, 15*b*; 16*c*, *d*; 18*a*; 24*e* etc.

27 Cf. Paul Natorp, *Platos Ideenlehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1961.

28 M. Heidegger, *Heraklit*, în *Gesamtausgabe*, Bd. 55, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1979, p. 335.

29 Cf. Alain Boutot, *Heidegger et Platon*, P.U.F., Paris, 1987, p. 217.

orice actualizare coincide cu o localizare.) Pre-determinantul nu se actualizează „în" deschidere, ci *ca* deschidere. Sau, altfel spus, *ek-(s)tensiunea orizontală este pre-determinată de o in-tensiune verticală*.

A asimila pe *khôra* platoniciană cu o pură extensie (așa cum face, totuși, Heidegger) este, ni se pare, puțin prea mult. Să reamintim, de pildă, că, incorporală fiind, *khôra* nu mai poate constitui o „materie primă" pentru „confecționarea" corpurilor, cum se întâmplă cu întinderea carteziană. În plus, așa cum s-a mai remarcat,[30] actualizarea corpurilor prin intermediul receptacolului reprezintă efectul straniu, ce-i drept, dar inconfundabil al formelor. Multipla lor acțiune *vis-á-vis* de *khôra* face ca aceasta din urmă să nu poată fi o pură „omogenitate". Va trebui, deci, să găsim termenului nostru un echivalent în stare să sugereze, în mod simultan, atât sensul de „receptacol" (care îngăduie orice fel de existență) cât și pe acela de „vid", pentru că, așa cum am văzut, cel care face „loc" oricărei existențe nu mai poate fi el însuși o existență. Trebuie să acceptăm, cu alte cuvinte, „inacceptabilul": ***khôra*** *este, dar nu există* (nu subzistă). La fel ca și timpul, ea devine, în mod subit, „locul" privilegiat al diferenței ontologice sau, într-o expresie aporematică, „ne-locul locului" însuși. „A nu avea un loc propriu" – a fi adică în mișcare – presupune, în consecință, „a nu avea locul lui" sau, încă, „a nu fi la locul lui". Prin *khôra*, Platon pare așadar să ne avertizeze că, *din punct de vedere ontic, orice lucru există*, desigur, *într-un loc*, dar că, din *punct de vedere ontologic, lucrul însuși este întotdeauna ne-la-locul-lui*.

5. *Khôra* și dis-locarea – Încă din primele sale rânduri, *Timeu* face deja aluzie la un discurs pe care tinerii discipoli îl

[30] Cf. A. Rivaud, *op. cit.*, p. 308; A. Boutot, *op. cit.*, p. 230.

audiaseră cu o zi înainte. Tema acestuia – buna orânduire a cetății ideale, temă obsedantă a platonismului clasic (și nu numai) – pare să aibă o oarecare legătură cu cele ce trebuiau să urmeze fiindcă, în prealabil, Socrate le cere mai tinerilor săi prieteni să recapituleze, pe scurt, principalele sale articulații. Dar ce anume din acest atât de „terestru" subiect ar fi putut s-o anunțe pe enigmatica noastră *khôra* – abis al cosmologiei platoniciene?

5.1. Dis-locarea locației – Dacă între pământ și cer și, apoi, între cer și panteon există o *omonimie*, urmează că, oricât de „terestră" ar fi tema cetății ideale, ea trebuie să ne trimită la un *arhetip* cu valoare omonimă – discernabil în partea a doua a lui *Timeu* – și, în acest fel, la realitățile ideale. Singurul ce pare să fi sesizat legătura este același Derrida, care remarcă, pe bună dreptate, că *khôra* marchează o anume ruptură în „economia" dialogului.[31] De fapt, în opinia noastră, *khóra* cască un abis în care orice *tópos* ca și orice topică își au abia locul. *Timeu* însuși – și anume, în calitatea lui de discurs – își găsește, așadar, rezoluția tocmai în absorbția discursivității fiindcă „locul" tuturor discursurilor nu mai poate fi unul discursiv. Dar ce anume înseamnă atunci „a locui"? Cine este de fapt „locuitorul"? Dar „locutorul"? Există un „secret" de compoziție a dialogului?

De vreme ce toate cele terestre și perisabile au, ca să spunem așa, „loc" într-un loc care le este propriu, urmează că nu vom putea ajunge la *khôra* decât în urma unui proces de dez-apropriere. Este ceea ce subliniază, până la obsesie, Socrate însuși. Astfel, cetatea ideală trebuie, înainte de toate, apărată de niște paznici. (Cele mai vechi mărturii despre așezările omenești sunt legate de șanțul sau valul de apărare.) Ca atare,

[31] J. Derrida, *op. cit.*, p. 276.

pentru a putea apăra locul, paznicii trebuie să fie mereu la *frontiera* lui. E un alt fel de a spune că oamenii locului sunt apărați de oamenii ne-locului, căci (neavând nici o dimensiune spațială) frontiera nu mai este un *tópos* propriu-zis, ci doar *limita a-topică* a acestuia. Ceilalți locuitori (în sensul propriu) sunt însărcinați cu o parte anume din îndeletnicirile cetății. Pentru strădania lor, ei sunt recompensați cu aur sau cu argint. Paznicii însă, cei care au grijă atât de *exteriorul* cetății cât și de *interiorul* ei (e „privilegiul" de a te situa la sau, totuna, pe frontieră), nu pot face din *im-parțialitatea* lor o îndeletnicire fiindcă *„locul" pazei nu este în cetate ci la frontiera ei*. (Frontiera este tocmai exteriorul interiorului sau interiorul exteriorului.) De aceea, *cei ce* (*n*-)*au parte de nimic* (pentru că „locuiesc" chiar nimicul) trebuie să fie dez-apropriați și în privința banilor, conclude Socrate. De altfel, textul mai face câteva referiri la comunizarea femeilor, a copiilor și a educației ca tot atâtea mijloace de dezapropriere „locală". Tabloul final al cetății ideale relevă – prin analogie și, mai ales, prin acești analogoni – de o altă dimensiune, „terestră", a aceluia care învăluie lucrurile: receptacolul.

5.2. Dis-locarea locuției – Dar tot un fel de receptacol trebuie să fie și ascultătorul tuturor celorlalți, pentru că singură ascultarea face discursul posibil. Iar dacă, între toate discursurile, cel filosofic reprezintă chiar „învăluitorul", înseamnă că, la limită, cuvântul – scris sau oral – are nu numai o valoare secundă în raport cu tăcerea ci și că unitatea *lógos*-ului – și cea a universului de discurs – sunt asigurate tocmai de ascultarea cu care locutorul își însoțește (sau, totuna: își învăluie) rostirea. (Și automatele pot „vorbi", dar ele nu se „ascultă" simultan.) De aceea, orice vorbă rostită este învăluită de o tăcere „fără rost". Locutorul vorbește și (se) ascultă în același timp. Sau, cu alte cuvinte, locutorul este învăluit în

„propria" lui tăcere. Or, dacă filosoful este prin excelență vehiculul învăluirii, înseamnă că, în cele din urmă, *el nu-și are de fapt locul în cetate*. (Un destin pe care Socrate însuși avea să-l împlinească.) A filosofa presupune a te situa în acel punct periculos (în ochii celor apropriati unei determinații anume, partizane) din care poți vedea toate lucrurile cu putință. Or, acest punct de vedere nu mai poate fi doar unul dintre locuri. Punctul nu are practic dimensiune, încât filosoful rămâne, mereu, un personaj fără „loc" – *oú-topon*, o ființă u-topică adică. Politica locurilor (numărabile) se întemeiază pe un fel de dis-locare (ne-numerabilă) a politicii. De aceea, Platon n-a obosit să avertizeze asupra destinului inconfundabil (*i.e.* de *ne-în-locuit*) al filosofului, ca unul care, negăsindu-și „locul" în cetate, este ostracizat fie într-un „ne-loc" terestru – lumea barbară – fie într-unul „celest" – lumea morților. Viața topică a filosofului este învăluită de propria sa moarte u-topică. Filosofia revine, ne spune același Platon, la un fel de pregătire pentru moarte. Nu este vorba aici de moartea care (oricum) va să vie, ci despre cea care ne învăluie deja și pe care doar filosoful o poate cu adevărat tematiza (ca *Sein-zum-Tode*, de pildă). U-topia învăluitorului (care este moartea, cea „fără de rost") nu trebuie deci plasată „undeva" în viitor; ea este mereu și deja prezentă ca facticitate. Să mai amintim că Aristotel, prieten al macedonenilor – și, deci, al „barbarilor" –, a fost și el amenințat cu un asemenea fel de moarte. „A fi la frontieră" (*i.e.* im-parțial) înseamnă, în fond, a te expune pericolului ce vine din *ambele* ei părți. Filosoful pendulează între figura paznicului și aceea a vameșului (figuri ce ni se vor transmite pe linie iudeo-creștină).

5.3. Dez-aproprierea filiației – Compoziția epică a dialogului susține, așadar, ideea după care iubitorul de înțelepciune este chiar (la) frontiera dintre două lumi – cea a

simțurilor (exterioare) și cea a intelectului (interior), de pildă. El nu poate fi fixat într-un loc generic pentru ca, situat deasupra tuturor genurilor, să poată juca rolul oricăruia dintre acestea. Nu întâmplător, *Timeu* îi așează pe filosofi în „genul" celor ce pot imita orice alt gen uman, determinat. Căci, într-adevăr, pentru a-i ajuta să se nască (sau, într-un limbaj platonician apropriat, pentru a practica maieutica – arta de a moși), Socrate trebuie să se pună în pielea (*i.e.* frontiera) tuturor discipolilor. Învăluitor fiind, el reprezintă, astfel, tocmai „pielea". Din acest punct de vedere, conceptul lui *khôra* e produsul unui raționament bastard, remarcă Platon. În fapt, relațiile parentale n-au aici nici o valoare atâta vreme cât ele se rezumă la o simplă transgresare *generică* (a generațiilor). *Khôra* nu este atât „maica" lucrurilor, cât mai degrabă „doica" lor. E vorba, mai precis, de un *„tip" a-topic de filiație* care se instituie *nu prin locația* (*generică a*) *fiilor*, ci tocmai prin *dis-locația* (*ne-generică a*) *părintelui*:

> „Socrate se preface doar că aparține genului acelora care au un loc și o economie proprii. Dar, spunând aceasta, el denunță chiar acest *génos* căruia pare să-i aparțină. El pretinde că spune adevărul în această privință: în realitate, însă, acești oameni (*génos*) nu au nici un loc, ei sunt niște rătăcitori".[32]

Să remarcăm (în context) că *átopon* are în limba greacă și sensul (destul de des uzitat) de „straniu" și, prin extensie (pentru noi), de „străin". Un asemenea Străin va reveni, în forță, odată cu *Sofistul*. (În ochii unor novici într-ale filosofiei, „speculația" – adică intelecția însăși asupra limitei – poate părea un simplu sofism.)

---

[32] *Ibidem*, p. 279.

5.4. Dez-aproprierea memoriei – Am putea, în consecință, spune că, dacă lucrurile sunt în *khôra* și, în genere, dacă sunt *în ceva*, urmează că ele *nu sunt tocmai în ele însele*. Dar atunci, cel ce „rătăcește" este tocmai acela care s-a re-găsit. Dis-locația presupune a face loc celuilalt, propriului nostru „celălalt" u-topic. Ar fi de aceea de subliniat în ce măsură anume diaspora grecească a putut contribui la nașterea acestui sentiment a-topic, atât de „propriu" filosofiei (inclusiv în cazul lui Platon sau al lui Aristotel, amândoi niște itineranți împătimiți). (Sau, prin analogie, în ce anume măsură monoteismul – figură „transcendentă" a Unului – a fost, în genere, creația spirituală a unor popoare nomade – figură „imanentă" a Multiplului). În plan general (nu însă și generic) cele două mari epopei ale lumii grecești, *Iliada* și *Odiseea*, stau și ele mărturie a acestui sens al itinerației. Să mai adăugăm la toate astea că Socrate opune în *Timeu* lumea grecească a tradiției orale, celei egiptene, a tradiției scrise. Or, egiptenii au făcut dintotdeauna figura localității prin excelență, Egiptul însuși fiind un „dar al Nilului". Grecii, în schimb – „popoare al mării", rătăcitoare –, au păstrat o vie tradiție orală, care cuprindea, cum se știe, și memorarea integrală a epopeilor lor. Pentru a avea o asemenea memorie, arată Platon prin gura lui Critias, trebuie ca mintea celui ce memorează să fie asemenea unei bucăți de ceară,[33] neimprimată încă și, deci, perfect disponibilă pentru *recepție*. Bucata de ceară este, însă, tocmai analogonul lui *khôra*. Și pentru că acest „gen" de plasticitate a-topică este „proprie" mai ales vârstei copilăriei, Critias povestește că, prin Solon, ne-a parvenit opinia (egiptenilor) după care vechii greci au fost dintotdeauna considerați a fi popoare de copii.[34] Discursivitatea temporală

[33] *Timeu*, 26*c*.
[34] *Ibidem*, 22*b*.

nu poate fi nicidecum memorată în lipsa unui receptacol a-temporal, ne-discursiv. „A fi copil" – *in-fans* – aceasta și înseamnă: a păstra tăcerea pentru a recepționa discursul. Există o anume „tăcere" a eternității care învăluie „dis-cursivitatea" clipelor. Fără ea, fără plasticitatea u-topică a discursului, nici o schimbare n-ar mai fi posibilă. Succesiunea locală a clipelor este astfel dislocată în învăluirea propriei lor eternități u-topice. „A fi în timp" înseamnă – cum am văzut deja – a nu fi în tine însuți. În acest fel, timpul coincide cu dislocarea însăși.

6. Invizibilul ca vizibil – Să determinăm acum mai îndeaproape raporturile dintre cei trei termeni ai cosmologiei din *Timeu*. Nu însă înainte de a-i reaminti:

> „Pentru moment, e suficient să reținem bine aceste trei genuri: cel ce se naște, cel în care nașterea are loc și cel asemenea căruia devine cel ce se naște".[35]

O primă determinație, pe care textul o impune ca evidentă, este aceea că „cel ce se naște (devine)" există în *khôra*. Cea de-a doua precizează că

> „în privința celor ce intră în și ies din [*khôra*], ele sunt niște cópii ale realităților eterne."[36]

„A intra" și „a ieși" vizează, în mod evident, pe „cele ce se nasc" și pe „cele ce mor". Dar pentru că lucrurile perisabile, care „intră" în receptacol, sunt niște simple imagini (*mimêmata*)[37] ale modelelor eterne, termenul platonician care trebuia să exprime „intrarea" unei imagini „în" *khôra* nu putea

---

[35] *Ibidem*, 50*c*, 6 - *d*, 2..
[36] *Ibidem*, 50*c*, 4-5.
[37] *Ibidem*, 50*c*, 5.

fi altul decât *phaínesthai*[38] – „a (se) face vizibil". Departe de a tranșa problema, *phaínesthai* pare s-o complice și mai mult căci, într-adevăr, dacă (incorporală fiind) *khôra* este practic *invizibilă*, atunci cum poate apare *ceva vizibil* ***în*** *„ceva"... invizibil*?

În cazul în care receptacolul și lucrul iconic ar constitui două realități diferite (subzistente), atunci ar trebui să existe o a treia realitate care să le cuprindă pe amândouă. Or, cel ce le curpinde pe toate este tocmai receptacolul, adică *khôra*. Ar mai urma atunci că *khôra* însăși ar fi învăluită de o „altă" *khôra* și așa la nesfârșit. Platon cunoștea însă foarte bine argumentul „celui de-al treilea om" (al cărui autor era), argument pe care, fără ezitare, îl folosește și în *Timeu*:

> „cel ce învăluie (*to periékhon*) toate viețuitoarele inteligibile n-ar putea fi împreună cu un al doilea, fiindcă atunci ar mai trebui încă o viețuitoare, care le-ar învălui pe acestea două".[39]

Este clar acum că, între *khôra* și „cele ce se nasc" în ea nu trebuie să existe nici un fel de „distanță". În caz contrar, *khôra* ar deveni un termen și, implicit, o existență de-terminată. De unde rezultă și strania concluzie după care, deși lucrurile există „în" *khôra*, *khôra* însăși nu există „alături" de lucruri ci *ca* lucrurile însele:

> „Dacă vom spune că [*khôra*] e un fel de specie invizibilă și fără formă, care primește totul în ea, participând la inteligibil de o manieră foarte tulbure și greu de înțeles, nu vom spune o minciună. Iar, după toate cele ce s-au

[38] *Ibidem*, 50*c*, 3.
[39] *Ibidem*, 31*a*, 4-6.

> spus și pe cât ne este îngăduit a ne apropia de înțelegerea naturii sale, iată ce-am putea afirma mai exact: partea inflamabilă din [*khôra*] apare (*phaínesthai*) mereu *ca* foc, cea umedă, *ca* apă și ea apare în calitate de (*kath' hóson*) pământ sau aer pe măsură ce ia chipul acestora (*án mimêmata toúton dékhetai*)"[40]. (Sublinierile ne aparțin.)

Așa cum, după Heidegger, dincolo de fenomene nu mai există vreun „fenomen", tot așa, după Platon, dincolo de lucruri nu mai există vreun „lucru".

Lucrurile însele există, dar nu sunt. *Khôra* este, dar nu există. Sau, atunci când „există", ea este tocmai lucrurile. Vizibilitatea care există este, în acest fel, întemeiată pe o invizibilitate care nu există (sau, totuna, nu subzistă). Vizibilul lucrurilor există în invizibilul receptacolului. *A vedea ceva înseamnă a-l situa în alt-ceva*, și anume, *în invizibil*. Vederea reprezintă, așadar, efectul unei veritabile dis-locări deoarece „ceea ce se vede" se vede în alt-ceva decât vizibilitatea însăși. Invizibilul este chiar această „ieșire din sine" a vizibilului în propriul său alt-ceva. Este un *contur lipsit de contur* – conturul u-topiei. Ceea ce mărginește lucrul nu mai poate avea o margine, pentru că ne-locul constituie vidul însuși. Altfel spus, marginea vizibilului este tocmai invizibilul. Câmpul vizual ce mărginește un peisaj natural nu reprezintă un fel de „ramă" a sa (subzistentă), fiindcă orice ramă apare, la rându-i, într-un câmp vizual. Câmpul însuși (nu) poate fi nimic. Dacă ar fi, totuși, ceva, el ar trebui să apară într-un alt câmp vizual, și așa la infinit. Dar atunci, *nimeni* (n-)ar (mai) privi cu adevărat peisajul. Și invers, dacă peisajul ar fi privit de „cineva", acel „cineva" ar face automat parte din peisaj. Dar atunci „cine" mai privește? Prin urmare, pentru ca un peisaj să poată fi privit,

---

[40] *Ibidem*, 51*a*, 8 - *b*, 6.

el trebuie văzut de către... nimeni. De unde și omonimia semnificativă dintre *personne* – „nimeni" – și *personne* – „persoană" – în limba franceză (omonimie prefigurată deja de geniul grecesc în *Odiseea*.) Prin urmare, rama unui tablou nu poate face parte chiar din tablou. Dar nici din peisaj. Or, ceea ce nu ține nici de peisajul natural și nici de cel artificial nu mai poate releva de un peisaj „în genere". Rama devine, în cele din urmă, efectul vizibil (cu valoare analogică al) tematizării unei frontiere (invizibile).

7. *Khôra* și sufletul – Departe de a fi rodul unei simple meditații exotice, aporetica lui *khôra* se înscrie de fapt în seria lungilor și dramaticelor încercări ale lui Platon de a conferi un statut ființial... negației precum și analogonului acesteia, ne-fiindul (*to me-ón*). „Sfâșiat" inițial între Heraclit și Parmenide, autorul *Dialogurilor* avea să se îndrepte – treptat, dar sigur – înspre o *soluție paradoxală*, care condiționa accesul la Ființă prin experiența prealabilă a ne-fiindului. Ideea că adevărata afirmație (cea ontologică, am spune noi astăzi) nu poate fi atinsă (și, prin urmare, formulată) decât la „capătul" unei negații (ontice) infinite – idee care polarizează practic toate eforturile de meditație concentrate în *Sofistul* – dă măsura uriașului efort intelectual depus de Platon. Aceeași paradoxală soluție este vehiculată, de altfel, și în alte dialoguri. În chiar deschiderea lui *Menon*, bunăoară. Astfel, la întrebarea personajului omonim – interesat să știe dacă virtutea se învață sau nu –, Socrate răspunde printr-o lungă diatribă, al cărei subtext este, la o primă abordare, greu sesizabil:

> „Menon, până acum tesalienii erau vestiți printre greci și admirați pentru meșteșugul de a struni caii și pentru avuțiile lor; acum îmi pare, însă, că sunt vestiți și pentru învățătură, mai ales locuitorii Larissei, compatrioții prietenului tău Aristip. Pentru asta îi sunteți îndatorați lui Gorgias: sosind

> el în cetatea voastră, i-a aprins de dragoste pentru învățătură pe cei mai de seamă dintre Aleuazi, printre care se numără și prietenul tău Aristip, și pe ceilalți fruntași tesalieni; și tot el v-a deprins să răspundeți fără teamă și fără șovăială la orice întrebare, cum e și firesc pentru niște oameni învățați și cum face și el, care stă la dispoziția oricui ar vrea să-l întrebe ceva și nu lasă pe nimeni fără răspuns. La noi însă, iubite Menon, lucrurile stau pe dos (*to enantíon*): un anume fel de secetă s-a abătut asupra științei, care riscă să plece de pe meleagurile nostre, la voi. Iar dacă vrei să-i pui unuia dintre noi întrebarea ta, acela, oricare ar fi, va râde și-ți va spune: <Străine, tare mă tem că mă crezi un om fericit, care știe, despre virtute, dacă o putem învăța de la altul sau dacă o avem pe vreo altă cale; eu însă sunt atât de departe de a ști dacă virtutea se transmite prin învățătură sau nu, încât nu știu nici măcar atâta lucru: ce anume e de fiecare dată virtutea.>"[41]

„Ceea ce este virtutea de fiecare dată" sau „ceea ce este virtutea ca Unu nediferențiat" se referă, mai precis, nu numai la virtutea care se învață, respectiv, la cea care nu se învață ci și la

> „aceea care poate sau nu să fie dobândită prin exercițiu, la aceea care este sau nu un dar al naturii ca și la oricare alta, dobândită pe alte căi".[42]

Aceste fragmente ne oferă ceva mai mult decât simpla confirmare a interpretării noastre. E vorba, în cele din urmă, de un foarte profund gând, pe care Socrate îl camuflează prin

---

[41] *Menon*, 70*a*, 4 - 71*a*, 7, traducere de Liana Lupaș și Petru Creția, (Platon, *Opere*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 373).

[42] *Ibidem*, 70*a*.

ironie. Procedeul, folosit și în *Hippias Maior*, ni-l dezvăluie pe Socrate însuși sub masca atenianului, prilej (pentru noi) de a afla ce anume credea maestrul despre propria lui știință. Să constatăm mai întâi ironia evidentă cu care Socrate îi tratează pe tesalonicieni. Ei n-au ochi decât pentru bani și dobitoace, sunt inculți, gata să răspundă, fără cel mai mic scrupul, la orice întrebare și, în sfârșit, plini de ei înșiși, meteahnă care îi face și repeziți. În comparație cu aceștia, atenienii sunt demni de „compătimit", pentru că știința a fugit de la ei. Efectul ironiei crește mai mult în momentul în care Socrate îl așează în postura de învățător al tesalonicienilor tocmai pe Gorgias, unul dintre celebrii sofiști ai epocii și adversar, în mod implicit, al lui Platon. Dar dacă ironia lui Socrate la adresa tesalonicienilor e una directă, nu tot atât de clar ni se relevă opinia lui despre atenieni. Fiindcă, într-adevăr, pretenția tesalonicienilor de „a ști totul" nu are, ca revers, satisfacerea acestei pretenții de către atenieni. Altfel spus, dacă este fals că tesalonicienii știu totul nu este totuși fals că atenienii nu știu nimic. Avem, așadar, de-a face aici cu un fel de ironie a ironiei, cu o afirmație care advine, în mod paradoxal, printr-o dublă negație. Ceea ce mai înseamnă că Socrate privește ignoranța fără nici o ironie. Dar despre ce fel de ignoranță e vorba aici?

Răsturnarea situației – exprimată în text prin *to enantíon* – nu vizează proprietarul științei absolute (atenienii, iar nu tesalonicienii), ci, dimpotrivă, știința absolută în ea însăși. Atenienii nu sunt demni de laudă pentru că sunt mai știutori decât alți greci, ci pentru că ei *nu pretind* cel puțin *că ar ști ceva*. Regăsim astfel sensul autentic al celebrului adagiu socratic – *știu că nu știu nimic*. Analogia cu semnificația lui *khôra* e prea evidentă pentru a nu zăbovi, fie și în treacăt, asupra ei. S-ar putea, într-adevăr, ca unii să nege existența lui *khôra*. Într-un anume sens, au și dreptul s-o facă pentru că,

ce-i drept, *khôra* nu există, ea nu este nimic din cele determinate sau determinabile. Și totuși, toate lucrurile trebuie să existe în „ceva", un „ceva" care, deși nu există (subzistă), este. Cum am avut deja prilejul să constatăm, sensul ontologic (afirmativ) al lui *khôra* se relevă abia prin negarea tuturor afirmațiilor prealabile, care au doar un caracter ontic. Singură *diferența ontologică* este capabilă să evite deci „contradicția". Or, aceeași structură paradoxală o regăsim și în adagiul de mai sus: ea ne prezintă un tip anume de „cunoaștere" care rezultă, de o manieră la fel de paradoxală, din chiar negarea tuturor cunoștințelor noastre posibile. Urmează că „a ști că nu știi nimic" este – la rândul său – un veritabil pandant al diferenței ontologice. Toate cunoștințele noastre formale trebuie să existe într-o anume *con*-știință învăluitoare, *in*-formală. Altfel spus: cunoștințele există, dar nu sunt. Conștiința, în schimb, este, dar nu există. Sau, mai bine, atunci când există, ea este chiar cunoștințele însele. Avem de-a face aici cu o confirmare retroactivă a principiului fundamental al fenomenologiei transcendentale: orice conștiință și, prin analogie, și orice cunoaștere este o conștiință și, respectiv, o cunoaștere *a ceva*. Prin analogie cu aporetica lui *khôra*, am mai putea spune că, într-adevăr, *între conștiință și cunoaștere nu mai există nici o distanță*. *Conștiința nu însoțește*, *cumva „alături"*, *cunoașterea*. O atare simultaneitate tipic fenomenologică va constitui, de altfel, fundamentul kantian al celebrei deducții transcendentale din *Critica rațiunii pure*.

Ca și în cazul aprehendării lui *khôra*, sesizarea clară a deplinei prezențe a conștiinței presupune un „efort" intelectual paradoxal: acela de a nu mai depune nici un efort (determinat). Conștiința se dezvăluie abia atunci când orice cunoaștere a încetat: „știu" (că sunt) tocmai atunci când nu știu nimic. Iar miracolul lui *khôra* – ca, de altfel, și acela al conștiinței (și al

sufletului) – este tocmai acela că ceea ce rămâne în urma negării oricărei existențe, *este*. În această aparentă „slăbiciune" constă și tăria filosofiei. Prin urmare, cine neagă ființa lui *khôra* își neagă propria sa ființă (și, astfel, propriul său suflet). Iată de ce, practicarea filosofiei autentice presupune, simultan, deschiderea unui al „treilea" ochi, cel care ne redă pe noi nouă înșine și Ființei, deopotrivă. Și dacă filosoful trebuie să „moară" pentru orice formă de existență (determinată), gânditorul trebuie să „moară" și el pentru orice formă de cunoaștere (determinată). Rezultatul acestei dez-aproprieri este (într-o formulare consacrată de Cusanus) o *ignoranță doctă*. Încă o dată, dez-aproprierea se vădește a fi sursa adevăratei vieți, cea care survine *din* moarte sau, mai precis, în limita dintre viață și moarte (care este, ea însăși, o limită a vieții), iar *nicidecum „după"* ea. Odată asumată liminaritatea lui *khôra*, vom putea lua forma (*hê morphê*) pământului sau a apei, a aerului sau a focului fiindcă, prin *khôra* însăși, ne vom situa atunci în acel *punct crucial* în care *meta*-morfoza pământului sau a apei, a aerului sau a focului va fi deja cu putință.

ABSTRACT

In *Timaeus*, Plato defines time as a kind of "image" of the motionless space, and eternity as one of its models: the perfect being (37*c*, 5 - *e*, 5). "Image" being a metaphor here, and at the same time an image, as, indeed, the sense of the relations established between the terms of such a proportionality – space and time, on the one hand, the perfect creature and eternity, and on the other – is each time the one that is supposed by one and the same *eikôn* (37*d*, 3). We thus obtain a rather strange result – from a classic platonic perspective, at least –

in which we will have to accept the existence of images not only in the sensitive world – where the sky (and will have up to the clouds of the modern time) a privileged place – and in the intelligible one – which seems less evident. This is a possibility the neo-Platonists have forbidden us to assume. This is how Jamblicus tried to overcome such an unforeseen difficulty: "It is not, though, necessary that the image should be only part of the world of sensitive beings (like in the sky, for example – my note), as in the median reality (eternity, in this case, that engages the *eikôn* in a "mediat" sense – my note), not only the sensitive ones, (in this way) to the prime beings (thus the perfect – my note). Thus not only the existing ones take part (in this way) to the prime beings (the perfect being – my note) as, in turn, the perceptible elements are comparable to those that are received because of their reflexes, the first (in other words: because of time – my note), the reflexes that originate from the medium ones (and as such, from eternity – my note)" (*apud* Proclus, *Commentary on* Timaeus, IV, 33. 26-30).

Aware that this interpretation does not in fact agree with the positions defended by orthodox Platonists, Proclus feels the need of explanations: "Therefore, following Porfir, together with other Platonists, believe that only the perceptible elements are parts of the beings that are real. We have to look for the images not only among the perceptible elements. If, on the other hand, as Amelius and before him Numenius had written, there is a participation of the intelligible elements too, it will be necessary to find images among these, too. But, because the divine Plato didn't admit that the primary beings contained images, and he didn't even dismiss them to the sensible world, he could thank the one I could call the conqueror of all in all senses – Jamblicus. Jamblicus recommends we take in

consideration both the elements that take part in the medium beings and the prime beings" (*Ibidem*, 33. 31 - 34. 4.).

This passage introduces us directly in the midst of the cosmological difficulties of *Timaeus*. Thus, if eternity in its quality of medium being constitutes itself as an image of the model – or more exactly as an image (an appearance) of the model – then, amongst the immanent and its transcendent idea the classical heterogeneous relationship does not function between a visible image and its invisible archetype. On the contrary, the homogeneous relationship between this visible image and its own archetype is the one functioning. In other words (and in this typical context, once again, for the classical Platonists) when we relate (*i.e.* compare) an "immanent" thing with its "transcendent" model, we do not compare a "perceptible" image with an intelligible "idea" (things that are really heterogeneous can not be compared anyway) but on the contrary, an image – if it is perceptible – to another image – if it is intelligible.

If the creation of the natural world presupposes – as a model – the creation of the ideal world, by analogy, the difficulties of producing the perceptible images presuppose – in turn – the production of the intelligible images. Whereas the old and difficult problem of the intermediary had to be answered in totally different terms, or on the contrary, this intermediary could no longer be a simple "term".

L'ESPACE ET L'ÂME DU MONDE DANS LE *TIMÉE*

RADU DRĂGAN

1. La triade intellect - âme - corps et la théorie platonicienne des quatre éléments

Le commentaire de Platon sera limité à la première partie du *Timée*, qui décrit la création du monde. Ce fut, comme on le sait, le seul dialogue lu sans interruption durant tout le Moyen Age, grâce à la traduction latine de Chalcidius. L'école de Chartres a entrepris très tôt de concilier la théorie platonicienne de la création avec le texte de la Genèse[1]. Ce dialogue sera toujours lu avec la même passion au XVII^{e} siècle, et les citations du *Timée* dans les traités alchimiques sont innombrables. On y trouve, en effet, presque tous les thèmes qui forment la base de la théorie spatiale de l'alchimie de la Renaissance. L'exposé de Platon est assez difficile, et pas aussi systématique qu'il a été prétendu. Il revient parfois sur un sujet traité auparavant, pour fournir des précisions ou simplement pour corriger une soi-disant fausse affirmation, comme au 34c au sujet de l'antériorité de l'Âme par rapport au corps. Les contradictions sont assez nombreuses, ce que déjà Aristote n'a pas manqué de souligner. Pour la clarté de l'exposé, on trouvera rassemblées ici les théories concernant le problème de l'espace en six groupes de problèmes qui ont influencé, au moins

[1] Cf. A. Rivaud, *Introduction au Timée*, Les Belles Lettres, 1970.

indirectement, la doctrine alchimique de l'espace[2]. Au début de son exposé sur la création de l'univers, Platon affirme que le Dieu a façonné le monde comme un charpentier, en mettant l'intellect dans l'âme, et l'âme dans le corps :

> Ayant réfléchi, il [Dieu, n.n.] se rendit compte que, des choses par nature visibles, son travail ne pourrait jamais faire sortir un tout dépourvu d'intellect qui fut plus beau qu'un tout pourvu d'intellect et que, par ailleurs, il était impossible que l'intellect soit présent en quelque chose dépourvue d'une âme. C'est à la suite de ces réflexions qu'il mit l'intellect dans l'âme, et l'âme dans le corps, pour construire l'univers, de façon à réaliser une oeuvre qui fut par nature la plus belle et la meilleure (30a-b, trad. L. Brisson).

Cette structure triadique ne se rencontre pas dans les théories alchimiques du Moyen Age influencées par l'alchimie arabe, où il ne s'agit que de la structure dualiste corps-esprit ; en revanche, elle deviendra dominante à la Renaissance. Toute la théorie alchimique de la matière va intégrer la triade corps-âme-esprit et l'identifier, comme on le sait, avec la triade chrétienne Dieu Père-Fils-Saint-Esprit. On ne peut pas affirmer que tout ce développement a eu pour base le texte de Platon, mais il a trouvé dans le *Timée* un appui doctrinal précieux.

Pour Platon, le monde est une pure intériorité. Il est le meilleur possible et le seul monde, en dehors duquel rien ne peut exister, car que tout ce qui existe est enveloppé par son corps (31a). Mais au 55d on trouve une affirmation énigmatique:

---

[2] Outre la traduction de Rivaud citée auparavant, nous avons utilisé aussi la récente traduction de Luc Brisson, accompagnée d'un excellent appareil critique : *Timée/Critias*, Flammarion, Paris, 1992, reéd. 1995.

> « Est-il vrai de dire qu'un seul monde est né ou qu'il y en a cinq ? C'est un point sur lequel on pourrait hésiter avec quelque apparence de raison [...] toutefois quelqu'un d'autre prenant autre chose en considération pourrait juger qu'il en va autrement »[3].

Cornford a interprété ce passage comme faisant référence aux cinq polyèdres réguliers dont sont formés les éléments, et comme une suggestion voilée au fait que ces polyèdres peuvent être regardés comme autant de corps, donc qu'il pourrait exister un élément supplémentaire. Les commentateurs antiques étaient déjà embarrassés par ce passage[4]. L'explication semble trop alambiquée ; il ne s'agit pas, dans ce texte, des quatre corps élémentaires qui forment le monde, mais de la possibilité qu'un nombre indéterminé de mondes existent, ce que Platon rejette. Les « cinq mondes » semblent être une figure de style : il n'y en a ni cinq, ni plusieurs, mais *un seul*. Le plus troublant est que Platon semble vouloir dire que l'unicité du monde n'est pas une vérité en soi ; elle est « vraisemblable », mais il laisse la porte ouverte à d'autres possibilités. Il a peut-être voulu dire que l'unicité du monde n'est qu'une réalité subjective.

Tous les vivants sont enveloppés à l'intérieur de ce corps qui n'a pas d'organes de sens, et dont la surface est polie et sphérique[5]. Tout l'effort de Platon était de définir le monde en tant qu'intériorité, une fois posé qu'il est le seul et que rien

---

3 Trad. A. Rivaud. Pour la discussion de ce passage contesté, voir Brisson, 1995 : 254, n. 423.

4 F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, Routledge § Kegan Paul, Londres, 1948 : 219-220.

5 30b, 33b-c. Cette théorie, au demeurant, n'était pas très originale : les orphiques, ainsi que les Egyptiens, connaissaient la doctrine du monde-œuf.

n'existe en dehors de lui[6]. Cela posait une énorme difficulté, car « l'intériorité » ne peut pas se définir en soi et implique la présence d'une limite, même conceptuelle, qui pour Platon est la surface polie et lisse du corps du monde. Il ne semble pas s'être aperçu que cela implique un « quelque chose » en dehors du monde, par rapport à quoi la surface de ce corps représente une limite (cette difficulté a été rendue célèbre par le paradoxe d'Archytas). Nous verrons que tout l'effort de Platon va se concentrer justement sur la réfutation de cette conception très étroite de limite, ce qui aura deux conséquences importantes. D'abord, il va influencer le débat passionné sur le problème du vide extérieur au monde. Ensuite (et cela concerne les alchimistes en particulier) il permettra de justifier la théorie de l'*athanor-mundus*, laquelle impliquera subrepticement l'idée hérétique de l'alchimiste-Dieu, jamais exprimé de façon explicite, mais qui sous-tend toute l'idéologie alchimique.

Pour Platon, la doctrine des éléments n'est qu'un prétexte pour exposer la théorie des médiétés. On sait que le promoteur de la théorie des quatre éléments fut Empédocle, et c'est Platon même qui a laissé des témoignages en ce sens, non sans un brin d'ironie[7]. Les éléments sont la manifestation de l'existant en tant que tel, et Platon se contente de deux : le feu, qui pour lui est la lumière (donc le visible) et la terre, manifestation de la corporéité (le tangible) :

---

6 Brisson rejette toute possibilité d'influence de la doctrine orphique sur le système de Platon ; voir Luc Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique de* Timée *de Platon*, Klincksieck, Paris, 1974 : 460-465. La discussion de ce problème serait passionnante, mais sort des limites de cette étude.

7 *Leg.* 889b, *Soph.* 242c-d ; voir aussi Aristote, *Métaph.* I, 3, 984a8, etc.

> Or, évidemment, il faut que ce qui naît soit corporel et, par suite, visible et tangible. Et nul être visible ne pourrait naître tel, s'il était privé de feu ; nul être tangible ne pourrait naître tel sans quelque solide, et il n'existe pas de solide, sans de la terre. De la vient que Dieu, commençant la construction du Corps du Monde, a débuté, pour les former, pour prendre du feu et de la terre (31b-c, trad. A. Rivaud).

Des nombreux alchimistes vont s'inspirer de ce passage.

Ensuite, l'exposé devient difficile : pour que deux termes forment une belle composition, il en faut un troisième, le lien entre les deux (31c-32a). Trois termes suffiraient, ainsi, pour déterminer la structure du corps du monde, si ce corps était plan et sans épaisseur : « si donc le corps du Monde avait dû être un plan n'ayant aucune épaisseur, une médiété unique eut suffi à la fois à se donner l'unité et à la donner aux termes qui l'accompagnent » (31b-c). Mais comme ce corps est tridimensionnel, il lui faut un quatrième terme :

> Mais en fait il convenait que ce corps fut solide, et pour harmoniser les solides, une seule médiété n'a jamais suffi : il en faut toujours deux. Ainsi, le Dieu a placé l'air et l'eau au milieu, entre le feu et la terre, et il a disposé ces éléments les uns à l'égard des autres, autant qu'il était possible dans le même rapport, de sorte que ce que le feu est à l'air, l'air le fut à l'eau, et ce que l'air est à l'eau, l'eau le fut à la terre. De la sorte il a uni et façonné un Ciel visible et tangible. Par ces procédés et à l'aide de ces corps ainsi définis au nombre de quatre, a engendré le corps du Monde.(32b-33c).

Ces deux médiétés étant l'air et l'eau, on pourra écrire, suivant le système platonicien : feu/air = air/eau = eau/terre[8]. Pour Platon, la condition d'existence du monde est la planéité, et il semble que les commentateurs n'aient pas assez insisté sur ce fait : le monde aurait pu être bi-dimensionnel, rien ne l'aurait logiquement empêché[9]. Le monde n'est pas nécessairement tridimensionnel, et s'il l'est, c'est en vertu de la nécessité mathématique qui veut que deux termes ne puissent pas exister sans un troisième. La structure de base du monde, semble-t-il vouloir dire, est quand même une surface...

De la même logique découle l'apparition du quatrième terme : si le monde est tridimensionnel, il doit être composé de quatre éléments. Ainsi, le nombre des éléments devient une conséquence de la tridimensionnalité du monde, qui est donnée par les sens ; mais ces éléments sont de pures abstractions mathématiques, en vertu de la théorie du lien qui est le moyen terme entre les extrêmes. Cette théorie aura une importance décisive pour la doctrine alchimique de la matière.

Platon reviendra sur ce sujet au 48c-d : les éléments existaient avant la création du Tout (comme modèles immuables) mais on ne peut pas les comparer aux syllabes[10]

---

8 Brisson a remarqué que ce passage évoque le problème de la duplication du cube, non résolue à l'époque de Platon ; voir Brisson, 1995 : 232, n. 135.

9 On aimerait croire qu'Helmholtz a pensé à ce passage, en écrivant un texte célèbre ainsi qu'un révérend anglais nommé Abbott, auteur de la célèbre utopie du Flatland (on sait que, dans la suite de son exposé, Platon introduit les triangles plans comme élément structurant fondamental des quatre éléments).

10 Allusion aux atomistes, qui les comparaient aux lettres : voir Brisson, 1995 : 247 n. 335 : ce sont les surfaces des triangles qui composent les éléments qui sont l'équivalent des syllabes. Sur la doctrine des triangles, voir 53c-55b. La *Lettre de Sendivogius* contient une allusion à ce passage platonicien.

(donc à une structure) ; ils sont fuyants et n'ont pas de permanence, se transformant sans cesse les uns dans les autres (49b-e) : « ces corps, à ce qu'il semble, se donnent naissance en cercle, les uns aux autres » (49c)[11].

La terre, en raison des types de triangles qui forment sa surface, ne peut se transformer dans un autre genre (56d) comme les trois autres, composées de triangles de même type (il n'y a que deux sortes de triangles : les triangles rectangles isocèles qui composent les carrés formant les faces des cubes de terre, et les triangles rectangles scalènes qui forment tous les autres éléments[12]. L'image proposée est celle des « particules ennemies » qui s'entre - dévorent à l'aide du tranchant de leurs angles aigus (certains outils de guerre auraient pu être la source de cette métaphore). La règle est celle du plus fort et plus grand qui dévore le plus faible et plus petit ; un élément qui reste identique à lui-même ne peut pas être transformé dans un autre, mais ne peut en revanche provoquer lui-même aucun changement d'un autre élément tout aussi identique et semblable à lui-même (57a). Platon poursuit : suite à leur défaite, les éléments plus faibles « cherchent refuge auprès de ce que leur est apparenté » (donc deviennent stables dans leur genre) ou bien « forment un seul ensemble semblable à l'élément qui les a vaincus et demeurent auprès de lui » (57c)[13].

---

[11] *Ibid.* : 248 n. 347. Luc Brisson a observé que ce passage contredit ce que Platon dira ensuite au sujet des triangles élémentaires (57a-c) : cette transformation n'est pas tout à fait continue, car, dans certaines conditions, les éléments restent immuables et identiques à eux-mêmes

[12] Voir pour une description L. Brisson, 1995 : 255 n. 440, 297-302.

[13] Trad. Luc Brisson. Cornford a prétendu qu'il y avait un « triangle atome » dans chacun des deux genres de triangles élémentaires. Il serait le plus grand diviseur de tous les autres, et à un moment donné il arrivera à les « engloutir » (Brisson, 1995 : 230 sq). Ch. Mugler (*La physique de Platon*, Klincksieck, Paris, 1960 : 22-25) a réfuté, avec raison sans

Il n'est pas difficile d'imaginer l'appui que cette doctrine aurait pu apporter à la théorie alchimique de la matière. Aristote reprendra, on le sait, la théorie de la circularité des quatre éléments ; mais sous sa plume, elle perdra beaucoup de cette beauté étrange gagnée, il est vrai, à l'aide des contradictions les plus criantes. On peut voir, dans les égarements et balbutiements de cette dialectique suppliciée, les efforts de la lutte de la pensée avec ses propres limites.

La théorie du cube devra retenir encore un instant notre attention, car ce bel objet géométrique jouera plus tard dans l'alchimie un rôle non négligeable comme image de la Pierre :

> Car de ces quatre éléments, la terre est celui qui est le plus difficile à mouvoir, et le plus plastique des corps ; et nécessairement c'est celui qui a les bases les plus stables qui possède le plus ces qualités [...] le carré constitue nécessairement une base plus stable que le triangle équilatéral, dans ses parties et comme tout. Par suite, en attribuant cette surface à la terre, nous sauvegardons la vraisemblance de notre explication (55d-e)[14].

La stabilité des éléments vient chez Platon de la forme des triangles : ceux qui ont les côtés égaux sont plus stables que les triangles aux côtés inégaux. Ces deux types de triangles donnent naissance à toute la diversité du monde élémentaire, formé de corps très petits et invisibles à l'oeil nu. La théorie platonicienne des triangles paraît n'avoir eu aucune incidence sur les théories alchimiques (à peine pourrait-on supposer

---

doute, cette théorie ; Platon a essayé à tout prix de sauvegarder la permanence du Monde, qu'il imaginait avoir un début, mais non pas une fin. Ce sont les stoïciens qui en tireront de leur théorie physique de la matière la conclusion de *l'ekpyrosis* finale.

[14] Trad. Luc Brisson.

qu'elle a pu inspirer Van't Hoff et Pasteur quant à la structure de l'atome de carbone et du méthane, imaginés sous forme de pyramides triangulaires[15]. La difficulté majeure de cette théorie est que, dans leur agitation perpétuelle, les triangles élémentaires laisseront des interstices (*diakena*) :

> En effet, les corps qui proviennent des plus grosses particules ont laissé subsister des interstices, les plus importants dans l'assemblage qu'elles forment, alors que les corps les plus petits laissent subsister les interstices les plus petits (58b).

Pour éviter l'embarras provoqué par l'identification de ces interstices avec le vide, Brisson propose l'image d'un univers rempli d'un fluide dépourvu de toute détermination[16]. Cornford s'est limité à rejeter toute comparaison avec l'atomisme de Démocrite, sans se prononcer sur les *diakena*[17]. Mais Duhem, qui entrevit lui aussi l'explication du fluide

---

15 Les triangles de Platon sont ce que l'on nommait aujourd'hui un pavage topologique. Raymond Ruyer (1950 : 62-63) affirme que « l'interprétation platonicienne de la théorie des quatre éléments par la stéréogéométrie est une anticipation, un pressentiment génial de la physique mathématique moderne, ou de la table de Mendeleïeff, qui est aussi, après tout, une explication par un système de nombres, sinon de formes, des éléments de la matière. » (nous reviendrons plus tard sur ce sujet). Ruyer voit en Platon « le plus grand des auteurs d'utopie », car chez lui, la finalité cosmique est « le remplissage total par la réalité d'un cadre de possibilités idéales, la réalité correspondant exactement au cadre ». Ce ne serait, avec une heureuse expression, que la vision d'une « cristallisation minérale parfaite de la société » (*ibid.*). Cela correspond parfaitement bien à l'image du processus alchimique. Mais n'anticipons pas.

16 Brisson, 1995 : 257, n. 456.

17 Cornford, o.c., p. 200.

baignant les corps platoniciens élémentaires[18], n'a vu dans ce passage qu'une contradiction, une incohérence de la part de Platon : cela contredirait son rejet du vide.

2. L'Âme du Monde

Ce célèbre passage soulève des nombreuses difficultés. Tout d'abord, il s'agit de la contradiction flagrante, déjà signalée, contenue au 34b-c. Après avoir parlé de la création du corps du monde, Platon poursuit :

> Quant à l'Âme, l'ayant placée au centre du corps du Monde, il l'étendit à travers le corps tout entier et même au-delà de lui et il en enveloppa le corps [...] Mais cette Âme dont nous entreprenons maintenant de parler après le corps, le Dieu n'en a point ainsi formé le mécanisme, à une date plus récente que celui du corps. Car, en le composant, il n'eut pas toléré que le terme plus ancien fût soumis au plus jeune. Sans doute, nous qui participons grandement du hasard, il est normal que nous parlions ici un peu au hasard. Mais le Dieu, lui, a formé l'Âme avant le corps : il l'a fait plus ancienne que le corps par l'âge et par la vertu, pour commander en maîtresse et le corps pour obéir[19].

Les raisons de cette volte-face de Platon restent obscures. Rien, en effet, ne l'aurait empêché de corriger une rédaction maladroite, s'il l'avait vraiment souhaité. Avait-il dispensé pendant longtemps un enseignement oral dont il avait du mal

---

18 P. Duhem (1914, I : 40-41).

19 Trad. L. Rivaud. J'utilise alternativement les deux traductions. En effet, lorsque le texte ne pose pas de problème, la traduction plus élégante de Rivaud convient plus que celle, plus exacte mais plus tortueuse, de Brisson (trait qu'il reconnaît lui-même).

à se défaire, et qui postulait la primauté de la création du corps, ou bien voulait-il souligner la faiblesse de tout raisonnement devant ce sujet dépassant l'entendement, raisonnement dont l'égarement et la maladresse ne pouvaient que faire ressortir la grandeur incomparable et la nature contradictoire de la création ? Sans doute, le problème n'est-il pas là. Ce que Platon veut souligner, c'est que l'Âme enveloppe le corps du Monde et le pénètre en même temps comme un crible[20]. Cette substance ineffable se trouve tant à la périphérie du corps, qu'en son centre. Le problème, dans cette affirmation apparemment paradoxale, n'est pas la coïncidence du centre du corps avec le lieu de l'âme, ni même l'ubiquité de celle-ci, mais l'apparente identité de l'Âme du Monde avec le néant qui entoure le corps. Platon avait affirmé qu'il n'y a rien en dehors du monde. Doit-on comprendre qu'il ne pensait qu'à ce qui est pourvu de corporéité ? Ce n'était pas la seule difficulté ; comme Festugière l'a remarqué à juste titre, le Démiurge est seulement un double mythique de l'Âme du Monde, et sa présence était commandée par la fiction épique du mythe de création[21]. Mais Festugière affirme ensuite que le problème de la coexistence du monde avec Dieu, qui a troublé la pensée chrétienne, ne s'est pas imposé à la pensée

---

[20] Platon n'utilise pas ce terme, mais il avait utilisé la métaphore du crible en parlant des âmes des non-initiés dans *Gorgias* (493a-c) : « Par les trous du crible on entend l'âme, parce qu'elle est criblée, laissant tout fuir par aveuglement et par oubli » ; ainsi, dans l'autre monde c'est l'âme qui est criblée, tandis que dans le monde visible l'âme pénètre tout le corps qui est « criblé ». Ce système d'inversions rend significative la comparaison de Platon, mais il ne faut pas oublier qu'il ne s'agit que d'une métaphore.

[21] Festugière, 1989 : II : 104, 145-147. Il reconnaît cependant que son observation est contestable ; cela ne l'empêche pas d'être juste. Brisson a lui aussi souligné le caractère mythique du récit.

grecque[22]. Cette affirmation assez discutable ; au demeurant, le texte de Platon ouvrait déjà la porte par laquelle allaient s'engouffrer tous les hérésiarques à venir, une fois posées, d'une part, la possibilité de la coexistence du monde avec la substance ineffable de l'âme, et d'autre part l'implicite corporéité de celle-ci, sa troublante similitude avec Dieu. Platon tentait d'écarter ce danger en s'efforçant de les différencier.

Les savants sont d'accord pour souligner que le rôle essentiel de l'Ame du monde dans l'économie du cosmos platonicien était de maintenir la sphère du monde en mouvement régulier[23]. Mais le passage le plus énigmatique de *Timée* décrit la composition mathématique de cette substance par le mélange du Même, de l'Autre et d'une certaine « substance intermédiaire » suivant une série de proportions musicales qui seront très prisées à la Renaissance[24] :

---

22 *Ibid.* : 148.

23 Richard D. Mohr l'appelle « agent régulateur ». Voir *The Platonic Cosmology*, Leiden, E. J. Brill, 1985 : 175.

24 Voir à ce sujet : L. Brisson, F. W. Meyerstein, *Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Les Belles Lettres, Paris, 1991 : 33 ; C. Joubaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Etude à partir de Timée*, Vrin, Paris, 1991 : 130-132. Cornford, o.c., p. 70-71, a justement remarque qu'il ne s'agit cependant pas de l'harmonie musicale, mais d'une échelle diatonique dont la structure était fixée d'après des considérations étrangères à la théorie musicale. Pour un point de vue général concernant l'Ame du Monde (mais dont les considérations ont une portée trop particulière pour les discuter ici), voir J. Brun, Platon et l'Ame du Monde, *in* : *Sophia et l'Ame du Monde*, Collection Cahiers de l'hermétisme, Albin Michel, Paris, 1983 : 53-67 (avec une bibliographie des études les plus importantes sur ce problème).

> De la substance indivisible[25] et qui se comporte toujours d'une manière invariable, et de la substance divisible qui est dans les corps, il a composé entre les deux, en les mélangeant, une troisième sorte de substance intermédiaire comprenant et la nature du Même et celle de l'Autre. [...] Puis, il a pris ces trois substances et les a combiné toutes trois en une forme unique, harmonisant par force avec le Même la substance de l'Autre qui se laissait difficilement mêler. (35a)

Ce mélange sera ensuite divisé pour former la série d'intervalles qui a donné tant de fil à retordre aux commentateurs. Il servira ensuite à la construction de la sphère armillaire du corps du Monde[26]. Tout le concept d'Ame du Monde sert à expliciter ce moyen terme, une fois posé que les deux extrêmes, l'idéal et le sensible, sont irréconciliables. Il faut souligner que, pour Platon, il n'y a pas de *limite* entre l'idéal et le sensible : toute la métaphore du mélange dans le cratère sert à le faire comprendre.

On a affirmé que la philosophie de Platon est dualiste[27] ; or, tout son effort tend à dépasser ce dualisme, qui n'était qu'un problème d'entendement. C'est Aristote qui le fera valoir, mais ce principe venait de l'Académie de Platon : il faut savoir s'arrêter. Si le principe du sensible était un corps, celui-ci doit avoir un autre principe à son tour. Pour sortir de cette circularité

---

25 Trad. A. Rivaud. Brisson traduit, avec raison, « l'Etre indivisible », gardant le sens classique de *l'ousia*. Mais la difficulté du passage n'est plus à souligner.

26 Ce passage faisait probablement partie d'un enseignement oral qui est difficile à saisir à travers nos conjectures modernes. Sur la sphère armillaire idéale de Platon, voir Moreau, 1939 : 51 et Brisson, 1995 : 289-291.

27 Voir M.-D. Richard, 1986 : 131. Mais l'accusation remonte déjà à Aristote.

sans fin, il faut poser un principe qui soit différent de lui. Le dualisme est un principe logique, non une raison naturelle des choses. *La limite* était une notion-clé de la philosophie platonicienne : elle ne sert pas uniquement pour séparer les choses, mais aussi pour réunir ce qui a été artificiellement séparé. Sans cette opération, le monde ne peut pas se livrer à la pensée.

M.-D. Richard (1986 : 201, 238) a décrit l'Ame du Monde comme une structure mathématique[28] traversant verticalement tous les niveaux de l'être, imaginé comme une structure étagée, et reproduit un schème qui n'est pas très loin des célèbres gravures de Fludd, dont on aura le loisir de parler plus tard. Dans son commentaire, Mohr (1985 : 175) se déclare très insatisfait du rôle dévoué à l'Âme du Monde : elle n'aurait aucun rôle spécial dans la cosmologie platonicienne, et servirait seulement comme « agent régulateur » de l'ordre du corps du monde. Il retrouve ainsi la position du Festugière, qui affirmait que « Le Démiurge n'est au vrai qu'un double mythique de l'Ame du Monde ». Mais le grand exégète de l'hermétisme reconnaissait que cette affirmation était très contestée[29].

Cela revient ainsi à postuler l'idée du *Deus otiosus*, chère à l'histoire des religions, qui permet d'expliquer la présence du Mal dans le monde dans les spéculations gnostiques ultérieures. Mais telle ne semble pas avoir été l'intention de Platon, et il semble que les alchimistes du XVII^{e} siècle (Fludd et Vigenère surtout) ont vu plus loin que Mohr et Festugière : la possibilité d'existence du monde est conditionnée par cette

---

[28] Xénocrate avait affirmé que l'Ame du monde est un nombre ; voir J. Moreau, 1939 : 52, L. Brisson, 1974 : 324.

[29] A.-J. Festugière, 1989 : 104, 105 n. 1, 147.

structure subtile qui tient ensemble le Tout, et qui ne pouvait pas être Dieu.

3. Le problème de l'espace

> Maintenant, il nous faut découvrir un troisième genre. En effet, les deux premières sortes suffisaient pour notre exposition antérieure (l'intelligible et le sensible, n.n.). Nous n'en avons pas alors distingué une troisième, parce que nous avons estimé que ces deux-là suffisaient. [...] de toute naissance, elle est le réceptacle et comme la nourrice (49a, trad. A. Rivaud).

Et Platon continue en retournant à la théorie des quatre éléments qui se donnent naissance en cercle, dont il a été question dans un paragraphe précèdent. Il le fait dans un but précis : démontrer que ces éléments fuyants et sans aucune permanence, ainsi que les triangles dont ils sont formés, ne sont que la manifestation de ce réceptacle qu'il compare d'abord avec l'or qui sert à un artiste pour modeler ces figures. Il est un « porte-empreintes » (50c) et comme une nourrice et une mère[30], le modèle étant un père, et la nature intermédiaire entre les deux un enfant (50d). Il continue avec une autre comparaison, bien conscient qu'aucun discours logique ne pourrait le décrire de façon satisfaisante :

---

[30] Au 91c, à la fin de la deuxième partie de *Timée* qu'on n'a pas à analyser ici, Platon va formuler une curieuse théorie de la « matrice » de la femme qui serait un être vivant possédé du désir de faire des enfants, et qui serait doté d'une bizarre autonomie, car il erre dans tout le corps et peut provoquer des maladies. Au-delà de la misogynie de ce propos dans lequel Brisson voit une description de l'hystérie, il faut noter qu'il a probablement influencé la non moins bizarre théorie de la matrice de Paracelse. Ce qu'il semble significatif est l'autonomie de la « matrice », qui a le même rôle de moyen terme, cette fois entre la mère et l'enfant.

> De même encore ceux qui s'appliquent à imprimer des figures dans quelque substance molle, ne laissent subsister d'abord dans cette substance absolument aucune figure visible et ils la façonnent et l'unissent d'abord, jusqu'à la rendre aussi lisse que possible. Or, il en va de même pour ce qui doit, à maintes reprises et dans des bonnes conditions, recevoir, dans son étendue, des images de tous les êtres éternels et il convient que cela soit, par nature, en dehors de toutes les formes [...] si nous en disions qu'elle est une certaine espèce invisible et sans forme, qui reçoit tout et participe de l'intelligible d'une manière très embarrassante et très difficile à entendre, nous ne mentirons point[31].

Ce passage sert à expliciter deux choses qui concernent notre exposé. Tout d'abord, il rend évidente la conception de Platon concernant les interstices, que Duhem n'a pas comprise, car il ne s'agit nullement d'une contradiction. Platon est parfaitement cohérent : les interstices ne sont pas du vide, mais ce substrat même qui n'a pas reçu de forme mais qui, par sa nature même, reste invisible, car « il n'est perceptible que par une sorte de raisonnement hybride qui n'accompagne point la sensation : à peine peut-on y croire » (52b). Il semble aussi superflu de le comparer à un fluide, car Platon insistait beaucoup, comme on le voit, sur l'impossibilité d'assigner des attributs à ce substrat que l'on peut comparer à un miroir[32].

---

[31] *Ibid.*, 51a-b. Ces citations sont parfois longues, et bien connues ; mais je crois qu'il est préférable de disposer ici même du texte originel, au risque d'ennuyer le lecteur.

[32] Cornford, 1948 : 200 ; Mohr (1985 : 91-98) le considère un milieu ou substance capable d'être impressionnée, comme la pellicule du film photographique, le seul qui est stable, les objets étant ses manifestations. Mohr (*ibid.* : 94) remarque que, si Platon avait vécu dans notre siècle, il avait peut-être employé la comparaison avec un

Comme le soulignait Moreau (*ibid.* : 27), il n'est que pure indétermination. C'est ce « matériau » (comme l'appelle Brisson, mais ce terme ne décrit que très imparfaitement la nature de l'espace tel que le pense Platon) qui est le porteur de l'étendue, et non pas les formes sensibles. Cela fait que le substrat peut être identifié à l'espace, traduction fort imprécise de ce que Platon appellera *khôra*, en hésitant entre plusieurs termes.

C'est à peine par son usage postérieur que le sens d'espace deviendra prédominant. En effet, cette notion était le résultat de la même nécessité logique qui l'avait déterminé à postuler l'existence de l'Âme du Monde : comme celle-ci, le substrat est un troisième terme qui sert de milieu entre l'intelligible et le sensible. L'on est même tenté de dire que l'Âme du Monde n'était pas le double de Dieu, mais de cette substance ineffable, car ils ont tous deux la même fonction logique.

Toute la difficulté vient de ce qu'un concept logique (le moyen terme), qui avait servi pour reconstruire l'unité du Tout, est censé dénoter un « ceci », pour utiliser le langage de Platon lui-même. Or, il avait bien souligné ce paradoxe : le langage n'est que très approximatif (« nous participons grandement au hasard... »). Le langage ne peut rendre compte que très imparfaitement de ce qu'est le « ceci ». Il n'y a pas, probablement, un autre philosophe de l'Occident qui ait pensé d'une manière aussi dramatique ce qui était, en fin de compte, le paradoxe de toute dialectique qui veut saisir la nature évanescente du réel qui lui échappe à l'instant même quand

écran de cinéma ou de télévision. L'espace était pour lui non pas un matériau, mais un milieu ou un champ dans lequel apparaissent les phénomènes, des « images » changeantes et sans consistance ; cela rappelle la fameuse métaphore de la caverne.

il se livre à la pensée. Ce drame, qui était, chez Platon, celui de l'entendement, l'alchimie va le transférer à la matière.

Mohr affirme que la comparaison de l'espace avec l'or était une métaphore, car ce n'est pas l'aspect relevant de l'or qui est comparé à l'espace[33]. Il croit que l'or avait été introduit à cause de sa malléabilité. Cela paraît peu probable, car le plomb est plus malléable que l'or, et Platon ne pouvait pas l'ignorer. Mohr croit aussi que l'or, quoique permanent, ne transmet pas sa permanence aux phénomènes ; ceci est vrai, mais s'il avait été alchimiste, il avait pensé tout le contraire. En effet, la métaphore de Platon, telle qu'elle pouvait apparaître aux yeux des alchimistes de la Renaissance, posait une question très intéressante : si l'or « est » le substrat omniprésent de tout ce qui existe dans ce bas monde, il l'est dans sa qualité d'espace, en tant que *khôra,* omniprésent et cependant très difficile à saisir. Il suffit de reconstruire le sens de la métaphore : ce n'est plus l'espace qui est l'or, c'est l'or qui devient le substrat des choses.

Il semble important de souligner que cette métaphore n'est pas irrecevable en soi, dés lors qu'on admet que « l'or », en tant qu'espace, reste une réalité au-delà des sens, dépourvue de matérialité. La vraie question sera alors de le doter d'un corps ; et dans leur manière de la poser, les alchimistes vont se séparer définitivement du *Timée*, car Platon n'avait jamais admis que la matière puisse jouir du même statut ontologique que l'espace. Mais après Platon, cette intransigeance ne sera plus de mise. En affirmant que le monde sensible n'est que la manifestation d'une altérité qui échappe aux sens, il avait opéré un renversement qui fera rêver les gnostiques et les illuminés, mais qui restait étrangère à la mentalité de l'Occident. On va

[33] R. Mohr, 1985 : 94. Il propose une longue dissertation très technique sur l'analogie avec l'or (*ibid.* : 99-107).

s'efforcer alors de reconstruire son système en redonnant à la matière la dignité ontologique dont Platon l'avait privée.

Les philosophes et les commentateurs postérieurs à Platon, à commencer par Aristote, ont admis trois possibilités logiques découlant de ce texte : la troisième substance pouvait être soit la matière, soit la privation de matière, donc le vide (mais cette identification ne s'est pas faite sans mal et donnera lieu à des discussions sans fin), soit une certaine « matière intelligible »[34]. Il s'agissait en fait d'un compromis, assez peu acceptable, car il ne tentait que de sauver le dilemme ontologique, le « ni ceci, ni cela » qui semblait être la solution du maître. La perversité logique était en effet sans faille : seule est réelle l'Idée intelligible. Le sensible n'a aucune permanence, cependant il doit avoir des déterminations pour être saisi par les sens.

La meilleure image qui vient alors à l'esprit est celle du serpent qui se mord la queue, symbole cher aux gnostiques, que les alchimistes vont reprendre volontiers plus tard ; ils semblent être les seuls à comprendre cette subtile dialectique, car la spéculation philosophique de l'Occident est alors résolument dualiste[35]. Par déterminations, on doit entendre l'étendue ; c'est ainsi que l'avait défini Platon[36], et tout ce qui va changer, jusqu'à Descartes, sera le sujet de celle-ci : soit c'est la matière qui sera pourvue d'étendue, soit c'est le vide.

---

[34] Voir à ce sujet L. Brisson,1974 *:* 264 ; 1995 *:* 250, n. 363.

[35] Elle semble l'avoir retrouvée, au début de ce siècle, à l'aide du paradoxe de la physique quantique ; mais cela est, bien entendu, une autre histoire...

[36] Voir plus haut au sujet du 32b. Derycke (1993 : 30) avait raison de dire que ce concept avait été construit sur la base d'une logique de la non-contradiction. Mais il continue avec des considérations dans la plus pure tradition de la sémiotique lacanienne, ce qui, du point de vue de notre étude, est dépourvu d'intérêt.

Le problème de l'espace apparaît dans ce contexte : s'il est séparé de la matière, on peut l'identifier au vide, ce qui a été la solution des atomistes. Si on fait de l'étendue seulement un attribut de la matière, l'espace devient à son tour un attribut de celle-ci, et ne peut pas avoir une existence séparée. C'est après avoir longuement insisté sur la troisième substance et sa nature insaisissable, que Platon va se décider de l'identifier au lieu :

> Enfin il y a toujours un troisième genre, celui du lieu : il ne peut mourir et fournit un emplacement à tous les objets qui naissent. Lui-même, il n'est perceptible que par une sorte de raisonnement hybride que n'accompagne point la sensation : à peine peut-on y croire. C'est lui certes que nous apercevrons comme en un rêve, quand nous affirmons que tout être est forcement quelque part, en un certain lieu, occupe une certaine place, et que ce qui n'est ni sur la terre, ni quelque part dans le ciel n'est rien du tout (52b).

Platon ne s'est jamais décidé à séparer la notion de lieu de la troisième substance, le « ce en quoi » se trouvent les choses sensibles, comme dit Brisson (1995 : 249-250, n. 361), en utilisant le langage du maître. L'hommage que lui a rendu Aristote (« tous déclarent que le lieu est quelque chose : mais lui seul a tenté de dire ce qu'il était » *Physique* IV, 2, 209b) doit être entendu dans ce sens : il s'agissait d'identifier l'espace à la matière première, quoique le *hylé* d'Aristote recouvre assez difficilement le sens du *khôra*.

Aristote [37] a prétendu que Platon avait identifié le lieu et le vide. C'était soit un malentendu, soit une manière de promouvoir sa propre conception, en commençant par

[37] Duhem, 1914 : 42 ; Brisson, 1974 : 261-262.

démontrer la fragilité de la théorie platonicienne du lieu. Si le lieu de Platon est le vide, il ne restait qu'à identifier la matière avec l'étendue. Mais d'après Simplicius, Aristote aurait affirmé que dans ses entretiens non-écrits, Platon avait affirmé autre chose[38]. Le Stagirite voulait en effet garder la notion de matière première, mais ne plus l'identifier à l'espace. Ainsi, il pouvait revenir à un dualisme plus rigoureux et plus facile à gérer. Mais il savait très bien, et le dit lui-même, que son maître avait rejeté l'existence du vide[39].

Cependant, malgré les garde-fous imposés par Platon, l'espace reste pour lui une substance, mais une substance transcendante, seule dotée d'extensivité, car les objets réels ont une existence locale, limitée, factice. Ils ne possèdent l'étendue que par accident et par participation. L'étendue n'est pas pour eux une qualité plénière, car seul ce que « en quoi » ils ont joui du privilège des attributs. Mais il sera difficile de dire que pour Platon l'étendue aurait été un attribut de l'intelligible. Ce serait une conclusion logique,[40] mais il ne l'a jamais affirmée de façon explicite. L'étendue reste un attribut du moyen terme[41]. Les variations et les enrichissements de ce postulat seront considérables, et il continuera de jouer un rôle

---

38 Ce texte est cité et commenté par M.-D. Richard, 1986 : 249-253. C'était la thèse défendue dans les années vingt par l'école de Tübingen : Platon aurait enseigné une doctrine ésotérique qui diffère considérablement de sa doctrine écrite. Il semble significatif qu'on reprend, avec les arguments du scientifique, une présomption des hermétistes : il y a une doctrine cachée, et accessible aux seuls initiés.

39 *De gen. et corr.*, 325b.

40 Ce que Joubaud (1991 : 28) semble avoir envisagé en disant, avec un terme emprunté à la psychanalyse, que *khôra* serait un « en-deça » ; mais le reste de ses considérations reste valable.

41 Cornford (1948 : 193) affirmait que l'espace aurait été introduit par Platon pour combler le non-existent du schéma de Parménide, ce qui semble assez discutable.

déterminant dans la théorie alchimique de la matière jusqu'à la fin de la Renaissance[42]. Mais, par un glissement de sens très prévisible d'ailleurs, l'étendue sera transférée à la matière, et un des buts de notre étude sera de démontrer que la révolution opérée par Descartes[43] n'aurait pas été possible sans la lente évolution accomplie par les textes et le travail des alchimistes. Ce n'est pas sans raison que Platon et Aristote apparaîtront déjà dans un texte de l'alchimie hellénistique comme les fondateurs de l'Art Sacré ; *khôra* sera pour les alchimistes alexandrins une source de réflexions d'une infinie richesse, par le fait même de son indétermination[44].

Il y aurait une remarque à faire, concernant la traduction proposée par Brisson d'une affirmation contenue au 58b :

> [les éléments] se voient transporter dans un sens et dans l'autre vers leurs lieux propres. Car chacun, en changeant de taille, est amené à changer aussi de place.

---

42 F. Bonardel, *Philosophie de l'alchimie*, PUF, Paris, 1993 : 480, met en rapport *khôra* avec la Nature des alchimistes « comme archétype même du lieu » et continue (p. 482) avec des considérations sur le contournement de ce lieu dans le *Timée* qui annonçait le « tournoyer autour du centre cabalistique » citant un texte alchimique (*Aphorismes chymiques*) dont les références exactes manquent. Intéressantes dans la tradition jungiene, ces considérations constituent des rapprochements entre deux traditions philosophiques qui ont plus de choses en commun que la circumambulation autour du centre, dont les historiens des religions ont beaucoup parlé dans le passé. Une série de considérations intéressantes (pp. 334-338) s'ensuivent, sur l'espace médiateur qui devient « espace médiatisant » (mais la différence est difficile à saisir).

43 Moreau (1939 : 19-27) était d'un avis contraire, mais son interprétation de l'étendue chez Platon est très subtile et garde tout son intérêt.

44 V. Berthelot, 1887 : I : 25, cité par Festugière, 1989 : I : 74, et II, où il dédie tout un chapitre au problème de l'espace chez Platon. Mais il manque peut-être de souplesse en identifiant *khôra* et *prima materia*.

Moreau avait donné un sens différent à ce passage[45], qui dans la traduction de Brisson se rapproche beaucoup de l'explication donnée plus tard par Aristote au mouvement des corps physiques. Ce sera un argument majeur quand il s'agira de l'expliquer « alchimiquement ». Une étude des traductions latines dont on disposait à l'époque pourra apporter des éclaircissements intéressants à ce sujet. Ce mouvement était mis en rapport avec les mouvements sans fin des particules triangulaires, provoqués par un « resserrement » dû à une pression qui tend à réduire les interstices, et est comparé avec celui des graines de blé passés au van pour les séparer de la balle, les particules denses et lourdes allant d'un côté, et les légères de l'autre. Les quatre éléments ont ainsi été séparés avant même la création de l'univers, qui n'est que mise en ordre : les éléments mélangés sont séparés, par la secousse du crible, et déterminés à former des ensembles ordonnés d'éléments semblables (52e-53b). Il faut se rappeler que, dés le début du récit de la création, la mise en ordre du monde est le principe même de l'action de Dieu, qui « souhaita que toutes choses devinssent le plus possible semblable à lui » (29c-30a). Comme ce monde n'aura pas de fin comme chez les stoïciens, on peut supposer que Platon s'imaginait l'ordre comme un principe métaphysique qui fera que, dans son état final, le sensible et l'intelligible ne seront plus séparés.

De ce principe même découlait aussi la place centrale de la Terre, à laquelle Platon a fait allusion à plusieurs reprises : elle est la première et la plus ancienne créée à l'intérieur du ciel, et est enroulée autour de l'axe de l'univers (40c) car différente d'autres astres errants. La centralité et l'immobilité ne sont pas un principe physique : si un solide placé au centre

[45] Voir la note de Brisson 1995 : 257-258, n. 461.

de la sphère du ciel ne peut pas se déplacer vers la périphérie, c'est parce qu'il est par sa nature même différent et opposé à ce qui se trouve aux extrémités du ciel (62c-63a). Mais Duhem (1914 : 90-91) citait un témoignage de Plutarque (*Quaest. Plat., VIII*) qui avait affirmé que Platon avait regretté, à l'aube de sa vie, l'option géocentrique, car le Soleil, comme siège de l'Âme du Monde, aurait été plus digne de la place maîtresse dans le ciel. Si on laisse de côté le problème de l'Ame du Monde, c'était l'hypothèse des pythagoriciens. Mais ceux-ci avaient identifié le Soleil avec Hestia, et leur base doctrinaire était différente de celle de Platon. Plutarque écrivait plusieurs siècles après sa mort, et à cette époque on pouvait mettre à son compte beaucoup de choses. On sait qu'on lui avait attribué aussi des écrits postérieurs, comme *Axiochos*, et d'autres encore, sort que le philosophe grec partage, entre autres, avec des nombreux alchimistes mythiques.

On ne va pas dresser ici l'inventaire des faux écrits pseudo-platoniciens ; mais il faut souligner que, très souvent, ces faux n'avaient probablement pas le sens qu'on attribue généralement au terme aujourd'hui. Il s'agissait de modifier la doctrine pour la mettre en accord avec les croyances de l'époque, en la falsifiant parfois ; cette pratique a été très répandue dans le passé. A une époque où les textes écrits étaient encore rares, elle a aidé les traditions les plus diverses à survivre. Cela dit, le *Timée* reste un manifeste du géocentrisme philosophique. Les arguments de Platon en faveur de la position centrale de la Terre dérivaient de sa singularité qui l'associait au centre. On pourrait dire que les cubes élémentaires sont les plus stables en vertu de la stabilité de la Terre au centre du monde, et non en vertu de la nature particulière des triangles qui les composent.

Les raisons de l'effondrement du système géocentrique après Copernic n'ont pas été seulement scientifiques ; la mystique solaire de la Renaissance a joué un grand rôle dans ce processus, même si son système de raisonnement n'était guère différent de celui de Platon. Mais, à la différence des héritiers spirituels de Ficin, les alchimistes n'avaient pas oublié que, dans le *Timée*, la circularité du raisonnement imposait une logique sans faille : si un « certain élément » était différent des autres, il devait avoir aussi un correspondant dans le macrocosme. Cet élément ne pouvant pas être le Soleil, il ne restait que la Terre pour jouer ce rôle ingrat. Il ne s'agissait pas de l'esprit antiscientifique, mais du besoin de préserver la cohérence interne du système.

4. La « transmutation » dans le Timée

La compression des éléments résultait de la pression centrifuge provoquée par la rotation du Tout autour de son centre (58a) ; ainsi, Platon avait été amené à rejeter le vide à l'intérieur du corps du monde (il ne s'agit pas, comme il a été déjà précisé, du vide comme privation de matière, mais des interstices laissés par les figures des corps élémentaires « découpés » dans le *khôra*). Il continue avec des considérations sur chacun des quatre éléments, leurs mouvements et leurs changements perpétuels les uns dans les autres, pour expliquer pourquoi ils n'ont pas été encore complètement séparés par genres. Arrivé à ce point, il précise qu'il y a parmi les espèces d'eau « fusible », une qui est très dense et composée de particules homogènes,

> unique dans son genre [...] d'une couleur brillante et jaune, et qui est le bien le plus précieux, c'est l'or qui, filtré à travers les pierres, s'est condensé (59b).

Une espèce apparentée à l'or, mais plus dure en raison des fines portions de terre qui entrent dans sa composition, et qui enferme des « larges interstices » est le cuivre. La terre la plus compacte, qui ne contient plus aucune particule d'eau ou de la terre constitue la pierre la plus belle et transparente (peut-être le cristal, 60b).

Platon avait déjà parlé de l'or, quand il a tenté de définir le réceptacle (50b). Cette fois, il consacre des pages entières à la description des quatre éléments et de ce qu'on appelle aujourd'hui les états d'agrégation de la matière (les états solide, gazeux et fluide), pour passer ensuite aux diverses substances : le vin, l'huile, le sel, et autres qu'on peut difficilement identifier aujourd'hui, comme « l'adamant » (une espèce de métal apparenté à l'or, ou d'après Halleux, l'hématite).[46] Toutes résultent de la transformation mutuelle des éléments, expliquée par la théorie des interstices d'une matière « poreuse » composée de particules géométriques, à travers lesquelles ces particules circulent sans entrave, en se transformant sans cesse les unes dans les autres. Et Platon conclut :

> Voilà expliqué, je pense, comment les variétés de corps résultent de la variété de leurs figures, de leurs combinaisons et de leurs transformations mutuelles (61c, trad. Brisson).

Au début de ce long passage, Platon avait pris soin de préciser encore une fois que le but du Démiurge est de séparer les éléments par genres, en les amenant chacun à sa place, ce qui serait la « vraie » transmutation, leur mouvement actuel n'étant qu'un passage obligé, une sorte de résidu du désordre

[46] Voir Brisson, 1995 *:* 258-259, n. 473 ; R. Halleux, 1974 : 90-91.

initial (58a-b). A la suite de ces considérations, il va esquisser une amorce d'explication d'un problème qui va passionner tout le Moyen Age, ce qu'on appellera « la chute des graves »:

> Pour chaque corps, le trajet qui le conduit vers l'élément qui lui est apparenté rend lourd celui qui le parcourt, et fait du lieu vers lequel il se porte le bas, tandis que les réalités inverses de celle-là, il en fait l'opposé (63d).

Du point de vue de la science actuelle, et dans le sens devenu sien au cours du XVII[e] siècle, les prétentions scientifiques des considérations contenues dans le *Timée* devraient faire sourire. Mais la précision du savoir a été obtenue au prix du renoncement définitif au genre des questions que la tradition inaugurée par Platon se posait sans cesse, et qui étaient en fin de compte les seules qui l'intéressaient. Ces questions portaient sur les causes premières. La physique moderne se demande encore ce que c'est le vide, pourquoi il est, et ce que ce terme peut en effet désigner ; mais elle admet que le vide existe, parce qu'il permet d'expliquer le résultat de ses expériences.[47] Je ne crois pas que les philosophes grecs n'aient pas été intéressés par les expériences, ou que le piètre état de la science à cette époque expliquerait l'engouement pour ce savoir intellectuel, fruit du raisonnement pur, aboutissant à des absurdités qu'on a si souvent rencontré au cours de cet exposé. Il s'agit, en effet, d'une manière de manipuler les concepts qui est différente de la nôtre, dont le changement s'est opéré peu à peu au fil des siècles, et il serait très intéressant d'expliquer son mécanisme.

---

[47] Le dernier ouvrage à ce sujet est : Gunzig et Diner, éd., *Le vide univers du tout et du rien*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1997.

Si on suit attentivement le raisonnement de Platon, on peut observer que sa pensée n'est pas dualiste : il pose un seul principe, le Tout, et un seul monde. Ensuite, il sépare le principe qui agit, et ce sur quoi il agit ; cela est une convention logique, non pas parce que Platon aurait été un agnostique, mais tout simplement parce que le raisonnement n'est pas possible si on ne dispose pas de deux principes. C'est justement parce qu'il ne peut pas admettre la séparation du Tout, qu'il introduit le troisième terme, pierre angulaire de sa doctrine, et point d'achoppement de toutes les difficultés de son système. L'Âme du Monde, le *khôra* et le rejet du vide sont les principaux composants de ce système à étages, destiné à combler la distance entre les termes opposés. La circularité des éléments n'en est que la conséquence.

Le rejet du vide était un composant clé de sa doctrine. Il faut le rappeler, car cette question ne cessera de hanter l'imaginaire de l'Occident, des textes du C. H. jusqu'à Van Helmont et Leibniz. Dans le *Timée*, le corps du Monde est à la fois enveloppé et pénétré par la substance ineffable de l'Ame du Monde ; ce serait peut-être l'explication de sa surface extérieure parfaitement lisse, car la limite entre deux opposés doit avoir les mêmes caractéristiques de ce qu'elle sépare. Or, le lisse ne peut pas être saisi par les sens, et de ce fait se rapproche de ce qui caractérise l'intelligible, qui ne peut être saisi que par l'effort de l'intellect. Mais en même temps, le centre de l'Ame du Monde coïncide avec le centre du corps, qui est parfaitement perméable car, à proprement parler, il n'y a pas de limite entre les deux. Si le vide avait existé, c'est lui qui aurait été une limite infranchissable. Si on imagine le système de Platon comme une structure à deux termes, on ne peut avoir que deux possibilités : soit la dualité Ame du Monde/ Corps du Monde, qui forment en effet un tout, soit celle du

couple vide/Corps du Monde. Dans ce système, l'Âme du Monde et le vide occupent des places équivalentes ; or, ces termes sont incompatibles. En effet, cette structure était faussement dualiste, en raison du troisième terme, qui est l'espace ou le « matériau » dont le reflet est le monde sensible. Pour rendre compte de l'unité du Tout, Platon est amené à construire tout son système à partir de lui. Ce « Tout » est le seul doté d'attributs, le « ce en quoi » le monde est tel, ce qui fait que les termes opposés s'effacent, restant dépourvus de sens. Le seul rôle qu'ils peuvent encore garder est celui de garantir l'existence du troisième terme. Or, si le monde est un Tout, c'est parce que la dualité intelligible/sensible n'est qu'une convention logique. Dans ce système, le vide n'a aucune raison d'exister. A travers le vide, privation absolue, l'Âme du Monde ne pouvait plus circuler, et le monde ne serait plus le Tout.

On peut aussi remarquer que la triade intellect/âme/corps postulé au début de l'exposé de la création pouvait être le correspondent de la triade Dieu/Âme du Monde/Corps du Monde, mais Platon s'est bien gardé d'opérer cette identification ; ce sont certains de ses commentateurs qui vont s'en charger. Une fois opéré le glissement de sens qui va identifier l'Âme du Monde avec l'esprit corporifié que sera la Pierre, les théories alchimiques vont pouvoir se déployer.

REZUMAT

Comentariul se limitează în textul de față la prima parte a dialogului platonician *Timaios,* cel care descrie facerea lumii. Acesta a fost, precum se știe, singurul dialog citit fără întrerupere de-a lungul întregului Ev Mediu, grație traducerii latine făcute de Chalcidius. Școala de la Chartres s-a străduit

să concilieze teoria platonicianã a creației cu textul Facerii. Acest dialog era încă citit cu aceeași pasiune și în secolul al XVII-lea, iar citatele din *Timaios* care se regăsesc în tratatele de alchimie sunt nenumărate. Se regăsesc astfel aproape toate temele care formează baza teoriei despre spațiu ale alchimiei renascentiste. Expozeul platonician este dificil și deloc atât de sistematizat pe cât s-a pretins. Contradicțiile sunt de asemenea numeroase, lucru pe care Aristotel l-a subliniat și el. Pentru claritatea expozeului de față, autorul a păstrat aici teoriile cu privire la spațiu grupate în șase categorii de probleme care sunt influente, chiar dacă indirect, asupra doctrinei alchimice a spațiului.

Bibliographie

Anzieu, D., 1995, *Le Moi-peau*, Paris, Dunod.

Boi, L., 1995, *Le problème mathématique de l'espace. Une quête de l'intelligible*, Berlin, Heidelberg, New-York, Springer Verlag.

Brehier, E., 1980, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin.

Brehier, E., 1981, *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF.

Brisson, L., 1974, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck.

Brisson, L., Meierstein, F., W., 1991, *Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris, Les Belles Lettres.

Brun, J., 1983, « Platon et l'Âme du Monde », *Sophia et l'Âme du Monde*, Paris, Albin Michel, pp. 53-67.

Cornford, F., M., 1948, *Plato's Cosmology*, London, Routledge & Kegan Paul.

De Gandt, F., Souffrin, P., éd., 1991, *La Physique d'Aristote et la condition d'une science de la nature*, Paris, Vrin.

Derycke, M., 1993, « Carré, khôra : l'excès de la structure sémiotique », Limoges, Pulim, 29, 30/1993.

Duhem, P., 1914-1965, *Le système du monde*, Paris, Hermann.

Duhem, P., 1997, *L'aube du savoir. Epitomé du système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Textes établis et présentés par A. Brenner, Paris, Hermann.

Duhot, J. J., 1989, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin.

Dumont, J. P., 1986, *Introduction à la méthode d'Aristote*, Paris, Vrin.

Faivre, A., 1978, « Quatre éléments et trois principes », *in Cahiers de l'hermétisme*, Paris, Albin Michel, pp. 135-141.

Festugiere, A., J., 1989-1990, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Les Belles Lettres.

Gorceix, B., 1980, *Alchimie. Textes allemands du XVI^e siècle*, Paris, Fayard.

Grant, E., 1981, *Much ado about nothing. Theories of space and vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge University Press.

Grant, E., 1984, « In Defense of the Earth's Centrality and Immobility : Scholastic Reaction to Copernicanism in the Seventeenth Century », *Transactions of the American Philosophical Society*, 1984, t. 74, 4, pp. 5-59.

Grant, E.,1994, *Planets, Stars and Orbs. The Medieval Cosmos 1200-1687*, Cambridge University Press.

Gunzig, E., Diner, S., (éd.), 1998, « Le vide univers du tout et du rien », *Revue de l'Université de Bruxelles* 1-2/1997, éd. Complexe.

Hamelin, O., 1976, *Le système d'Aristote*, Paris, Vrin.

Jammer, M., 1954, *Concepts of Space. The History of Treories of Space in Physics*, Cambridge, Harvard University Press.

Joly, B., 1993, « Présence des concepts de la physique stoïcienne dans les textes alchimiques du XVII^e siècle », *in* J. C. Margolin et S. Matton, dir., *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, Paris, Vrin, pp. 341-354.

Joly, B., 1995, « Les références à la philosophie antique dans les débats sur l'alchimie au début du XVII^e siècle », *Chrisopœia*, 1995, Paris, pp. 671-690.

Joubaud, C., 1991, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Etude à partir de Timée*, Paris, Vrin.

Koyre, A., 1966, *Etudes galiléenes*, Paris, Hermann.

Koyre, A., 1971, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard.

Koyre, A., 1973, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard.

Lerner, M., P., 1996, *Le monde des sphères*, (2 vol.), Paris, Les Belles Lettres.

Mohr, R., D., 1985, *The Platonic Cosmology*, Leiden, A. J. Brill..

Moreau, J., 1939, *L'Âme du Monde de Platon aux stoïciens*, Paris, Les Belles Lettres.

Moreau, J., 1985, *Aristote et son école*, Paris, PUF.

Mugler, C., 1960, *La physique de Platon*, Paris, Klincksieck.

Piaget, J., 1977, *La construction du réel chez l'enfant*, Neûchatel, Delachaux et Niestlé.

Piaget, J., Inhelder, B., 1948, *La représentation de l'espace chez l'enfant*, Paris, PUF.

Platon, 1995, *Timée/Critias*, trad. L. Brisson, (2ème éd.), Paris, Flammarion.

Richard, M., D., 1986, *L'enseignement oral de Platon*, Paris, Les Editions du Cerf.

Sami-Ali, 1974, *L'espace imaginaire*, Paris, Gallimard.

Verbeke, G., 1945, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à St. Augustin*, Paris-Louvain, Desclée de Brouwer/Ed. de l'institut Supérieur de Philosophie.

Verbeke, G., 1983, *The Presence of stoicism in Medieval Thought*, Washington, the Catholic University of America Press.

Verbeke, G., 1990, D'A*ristote à Thomas d'Aquin. Antécédents de la pensée moderne*, Leuven University Press.

SPAȚIUL CA PROXIMITATE A LUMII

GEORGE HARPĂU

O importantă parte a abordărilor teoretice din domeniul arhitecturii, și în chip declarat fenomenologia, își întemeiază construcțiile, sau declară că o fac, pe filozofia lui Heidegger. În ciuda acestui fapt acest filosof pare că rămâne mai degrabă necunoscut, iar studiile referitoare la el sunt fie prea specializat-filozofice și exclusive, fie prea generale și exagerat de inclusive. Gândirea heideggeriană, în ansamblu, are o mare inerție de deschidere, iar limbajul heideggerian, pe lângă că este idiomatic, urmărește mai curând inefabile iar nu definite și actuale.

Studiul de față investighează modul cum este conceput spațiul și spațialitatea la Heidegger în speranța de a putea pune în evidență acest aspect important pentru cei preocupați de arhitectură și teoria de arhitectură. Interesul nostru este centrat de problema spațiului și spațialității din celebrul studiu heideggerian *Construire, locuire, gândire*[1] și este completat cu un excurs în concepția existentă în lucrarea principală a filozofului, *Ființă și timp*.

În acest scop voi proceda la o „refacere a drumului gândirii", sintagmă care nu rămâne numai o figură de stil – voi încerca să înaintez pas cu pas, legând concept cu concept, deși logica care inspiră filozofia lui Heidegger nu este una

[1] Martin Heidegger, „Construire, locuire, gândire" în. *Originea operei de artă*, Ed. Humanitas, București, 1995, pp. 175-197.

liniară. În acest sens, opțiunea de studiu aici nu este mai mult decât metodologică.

De la *faptul-de-a-fi* la *locuire*

Dar cum suntem noi în chip specific dacă nu aici, pe pământ? Și anume cum suntem noi aici pe pământ? Heidegger încearcă un răspuns:

> ... felul în care noi, oamenii, suntem pe pământ este acel *Buan*, 'locuirea'. A fi om înseamnă: a fi ca muritor pe pământ, adică a locui.[2]

Așadar, folosind termenii tradiției, *a fi* pentru un om este echivalent lui *a locui*, întrucât *a fi* este întotdeauna legat de situația specifică în care se conjugă a fi; în cazul nostru, al oamenilor, este legat de faptul de a fi *aici*, pe pământ.

De la *locuire* la *tetradă*

Locuirea însă se petrece pe pământ, adică și sub cer, și ea ocrotește muritorii ceea ce înseamnă, prin aceeași logică a atragerii complementarului, și invocarea prezenței divinilor. Celebra *tetradă* heideggeriană: cerul și pământul, muritorii și divinii – unitatea cvadrielementară care subsumează tot ce locuiește.

De la *faptul-de-a-fi* la *faptul-de-a-fi-în-lume*

Pentru început, trebuie spus că Heidegger, în lucrarea sa cea mai cunoscută, *Ființă și timp*, taie nodul gordian al problemei clasice a cunoașterii, respectiv cum poate subiectul, conștiința ca interioritate să cunoască lumea ca exterioritate,

---

2 *Ibid.*, p. 177.

prin afirmația că omul se află în modul său specific de a fi întotdeauna deja „afară", „în preajma lumii", lumea fiindu-i din capul locului familiară. Mai mult, fără acest raport prealabil oricărei experiențe, exterioare sau interioare, pe care omul o întreține cu lumea, nici un alt raport nu ar fi posibil. Kantian zicând, acest mod de a fi al omului caracterizat de relația de familiaritate cu propria lui lume, anterior oricărei altei relații, este o adevărată condiție de posibilitate, un adevărat suport necesar celorlalte raportări posibile. Cu alte cuvinte, omul nu poate nicicând ieși din lumea lui întrucât aceasta îi este încrustată ontologic, îi este proprie.

Dar ce înseamnă *lume*? Lumea pare a fi la Heidegger mai curând „o trăsătură a *Dasein*-ului (termen care la Heidegger desemnează omul – n.n.) însuși",[3] ceea ce a și fost afirmat mai sus, lumea nefiind totuși produsul structurilor conștiinței sau al subiectului.

> Nu este vorba aici de o subiectivare a conceptului de lume, ci doar de o formulare consecventă a faptului că lumea este un fel de înțelegere fundamentală, deci un element constitutiv al *Dasein*-ului.[4]

„Înțelegere" aici are un înțeles special: omul (*Dasein*-ul, cum îl numește Heidegger) pornește de la o preînțelegere asupra sa și asupra celorlalte ființări; de fiecare dată el se află deja într-o anumită înțelegere asupra lucrurilor. Această înțelegere face ca el să fie întotdeauna deja în lume, chiar și atunci când lui îi pare că o întâlnește prima dată. (Așa se face că lumea apare în *Ființă și timp* ca orizont transcendental al

---

[3] Martin Heidegger, *Ființă și timp*, p. 64, citat de Walter Biemel, *Heidegger*, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 51.

[4] Walter Biemel, *Heidegger*, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 56.

omului, însă în sens ontologic și nu epistemologic). Accentul nu cade pe cunoașterea omului, ci pe constituția lui, cea care se elaborează prin tensiunea structurii faptului-de-a-fi-în-lume.

De la *tetradă* la *lucru*

Lucru (thing – arhaic germ., *das Ding*) înseamnă *strângere laolaltă* după Heidegger; iar ceea ce strânge laolaltă un lucru sunt raporturile pe care le are cu elementele tetradei. Acestea, strânse laolaltă, formează (reformează) unitatea tetradei. Un lucru chiar banal, un pod de pildă, nu poate fi expresia a ceva, el nu trimite la altceva decât este el însuși; ci este în primul rând el însuși, adică exact un lucru. Iar *lucrul* presupune, la Heidegger, o strângere laolaltă tetradică.

Amintind cele spuse despre lume, orice lucru *este* prin raporturile cu elementele tetradei strânse laolaltă – aceste raporturi, putem spune, fac posibil acel lucru în însăși ființa lui.

De la *lucru* la *loc*

„Locul nu există deja dinaintea podului... abia dinspre podul însuși ia naștere un loc."[5] Acest lucru mai poate fi interpretat prin rolul pe care podul, exemplul de construcție și lucru ales în *Construire, gândire, locuire* de către Heidegger, îl are în dezvăluirea sensurilor latente ale ținutului în care sosește podul. Aceste sensuri nedezvăluite încă așteptau întâlnirea unui lucru pentru a avea cu cine desfășura raporturile necesare (adică cu cele patru elemente ale tetradei) prin care ele ies din ascundere (latență) și se manifestă. Aceste sensuri descoperite acum în jur se prezintă sub forma unor *strângeri laolaltă*, în sensul lucrului, dar *așezate* – ceea ce Heidegger înțelege, se pare, a fi *locuri*.

---

[5] *Ibid.*, p. 185.

> El (podul) este un lucru, el strânge laolaltă tetrada, dar în așa fel încât îi îngăduie și îi oferă tetradei o așezare.[6]

(Trebuie observat că *locul* este *o strângere laolaltă așezată a tetradei*, el fiind în fapt *un lucru așezat*. Prin urmare, mai bizar pentru sensibilitatea unui european, cel puțin, un loc apare ca un anumit tip de lucru.)

De la *loc* la *spațiu*

La aceeași pagină se spune că

> pornind din această așezare [a tetradei] se determină zonele și drumurile prin care este rânduit (format și organizat – n.n.) un spațiu… Prin urmare, spațiile își capătă esența din locuri și nu din așa numitul spațiu.[7]

Ceva mai departe Heidegger reia:

> Spațiul îngăduit și oferit de pod poartă în sine feluritele zone aflate *mai aproape sau mai departe* (subl. n.) față de pod.[8]

Dar pe această linie, spune Heidegger, de măsurare a desfășurării dintre *un mai aproape* și *un mai departe*, se ajunge la spațiu înțeles ca un interval dintre două puncte (*spatium*) – care, supus unor operațiuni de abstractizare succesive, poate rezulta într-o întindere tridimensională (*extensio*) sau, și mai mult, în relații analitico-matematice. În acest fel însă ratăm esența spațiului, care nu se lasă cuprinsă de numerele-măsură

---

6 *Ibid.*
7 *Ibid.*
8 *Ibid.*, p. 186.

și de dimensiunile lor, cele ce se mărginesc să descrie în genere; numerele și dimensiunile unui spațiu nu pot fi cele determinante pentru spațiu ca atare, nu pot fi „temeiul esenței spațiului". De ce? Pentru că, ne lasă să înțelegem Heidegger, spațiului conceput pornind de la numere și relații matematice îi sunt indiferente locurile, nedeținând unități semnificative tetradice specifice, or „spațiile pe care le străbatem în mod obișnuit sunt rânduite de locuri".[9] Spațiul care este conceput în acest fel, adică ținând seama că locul îl rânduiește, nu poate fi întâlnit ca *spatium* sau ca *extensio*.

Miza spațiului nu stă în cele două modalități de mai sus, și dacă esența spațiului este ceea ce căutăm, atunci aceasta trebuie căutată pornind la modul specific de a fi al omului ceea este descris în modul cum Heidegger numește oamenii: *Dasein* – fapt de a fi aici, adică faptul-de-a-fi-în-lume, în filozofia heideggeriană mai timpurie, sau faptul de a sălășlui or *locuire*, în filozofia mai târzie.

*

Spațiul și spațialitatea în *Ființă și timp*

Esența spațiului reprezintă o preocupare mai veche a lui Heidegger, dacă ar fi să ne referim la celebra lui carte *Ființă și timp*. Aici, spre deosebire de studiul *Construire, gândire, locuire*, este urmărită în mod expres punerea în evidență a spațialității constitutive *Dasein*-ului căreia i se acordă un întreg subcapitol cu trei paragrafe (cap. III, C, § 22-23-24). Heidegger vrea să arate cum spațialitatea este întemeiată de lume, unde lumea este un moment structural al *Dasein*-ului (cu structura faptului-de-a-fi-în-lume). În acest scop el întreprinde o cercetare al cărei punct de plecare este o analiză a

[9] *Ibid.*, p. 187.

ființării-la-îndemână intramundane în spațiu, urmată de studiul spațialității faptului de a fi în lume și apoi de studiul spațialității Dasein-ului și a esenței spațiului.

1. Spațialitatea ființării-la-îndemână mundane

Relația noastră cu lucrurile (în sens obișnuit) de care ne folosim cu un anumit scop (ustensile) este marcată de faptul că ele ne sunt tot timpul la îndemână; de altfel, Heidegger le numește *ființări-la-îndemână* (*zuhandene*). Din însăși termenul de „la-îndemână" reiese că ele ne sunt în preajmă, aproape, și, de regulă, dispuse în locuri bine determinate; mânuirea și utilizarea sunt, de altfel, cele care reglează caracteristica spațialității ființării la îndemână: *apropierea.*[10]

Modul cum fiecărui ustensil îi este repartizat un loc este interesant pentru noi. De altfel, acest loc îi este alocat deja dinainte în structura preocupării *Dasein*-ului cu ființările întâlnibile în lume.

> El [ustensilul] nu are doar simplu-prezentă undeva plasarea lui în spațiu, ci ca ustensil el este în chip esențial rânduit și pus bine, la locul lui și oricând la îndemână. Ustensilul are locul lui sau „se află în preajmă", ceea ce este fundamental diferit de pura survenire într-un segment spațial oarecare.[11]

Faptul că unui ustensil îi poate aparține un loc, această apartenență, este posibilă datorită *părților-ținuturi* (*Gegend*),

---

[10] Martin Heidegger, „Ambientul lumii ambiante și spațialitatea *Dasein*-ului" (Cap. III, C, §22-23-24 din *Ființă și timp*), în rev. *Secolul XX*, nr. 1-2-3/ 1999, p. 26.

[11] *Ibid.*

care dau un „<<încotro>> prealabil oricărei configurații speciale de ținuturi care pot fi ocupate cu locuri".[12]

> Astfel soarele are locurile sale privilegiate de ordinul privirii-ambientale, pornind de la utilizabilitatea schimbătoare a ceea ce el dă: răsărit, amiază, asfințit, miezul nopții.[13]

Aceste locuri devin *indicații* anume pentru ținuturilor cerului, spune Heidegger, care la rândul lor oferă un *încotro*, o orientare anume, configurațiilor de ținuturi care pot fi ocupate cu locuri.

> Casa are o parte expusă soarelui și alta intemperiilor; în funcție de ele este orientată repartiția „spațiilor" și în funcție de repartiție, apoi, „amenajarea" care urmărește de fiecare dată caracteristica ustensilică proprie acestor spații.[14]

De asemenea,

> bisericile și mormintele sunt așezate în funcție de răsăritul și asfințitul soarelui, ținuturile vieții și morții.

Ideea cheie aici este că ținuturile la care ne-am referit mai sus sunt descoperite de fiecare dată dinainte de către *Dasein* în *preocuparea* lui față de celelalte ființări.

O caracteristică în plus a faptului-de-a-fi-la-îndemână prealabil a ținuturilor este *familiaritatea inaparentă*; ținutul

---

12 *Ibid.,* p. 27.
13 *Ibid.*
14 *Ibid.*

locului este evidențiat mai ales în cazul în care ceva nu se găsește la locul său. Astfel că spațiul privit ca spațialitate a unui ansamblu ustensilic nu este dat, ci aparține ființării înseși în calitate de loc al acesteia.[15] Spațiul, deși se pulverizează într-o puzderie de locuri, nu-și pierde unitatea întrucât se regăsește ca totalitate de fiecare dată proprie locurilor repartizate de preocupare prin privirea ambientală. Specificitatea acestor locuri este articulată de către activitatea de *lumire* a lumii ambiante, spre deosebire de opinia curentă după care lumea ambiantă este rânduită într-un spațiu dat dinainte. Astfel că raportul obișnuit lume-spațiu pare că se inversează: „Fiecare lume descoperă de fiecare dată spațialitatea spațiului ce-i aparține."[16]

Spațialitatea *faptului-de-a-fi-în-lume*

În ce privește spațialitatea *Dasein*-ului, ea nu poate fi cu putință decât pe temeiul modului propriu de a fi al *Dasein*-ului *în* lume, adică preocupant-familiar. Heidegger determină două caracteristici ale spațialității de care ne ocupăm: *dez-depărtarea*, modul constitutiv al *Dasein*-ului de a face să dispară departele, de a face ca pe ființarea similară lui (tot *Dasein*) să o întâlnească în *apropiere*; și *orientarea*, care reprezintă un mod de a fi al *Dasein*-ului care se asociază dez-depărtării dându-i acesteia o direcție.

> Orice apropiere a inclus deja dinainte o direcție într-un ținut, de la care pornind dez-depărtatul se apropie pentru a putea fi găsit privitor la locul său.[17]

---

15 *Ibid.,* p. 28.
16 *Ibid.*
17 *Ibid.,* p. 32.

Cu alte cuvinte, o dez-depărtare aduce ceva aproape și anume un loc, iar nu orice; astfel că trebuie să vorbim despre o orientare prealabilă oricărei alteia aparținând modului cum este *în* lume *Dasein*-ul.

Cel mai limpede apare înțelegerea heideggeriană referitoare la orientare când este amintită concepția kantiană asupra acestui obiect. Preocupat de fenomenul orientării, Kant încearcă să lămurească deosebirea dintre stânga și dreapta prin experimentul mental al unei camere obscure în care obiectele ce se aflau în dreapta au fost mutate în stânga; în această situație un subiect nu se poate orienta printr-un „sentiment al unei deosebiri" între stânga și dreapta, întrucât obiectele păstrate în memorie din cameră și-au schimbat amplasarea, ci numai, ar spune Kant, printr-un principiu subiectiv apriori. Or, afirmă Heidegger, faptul că nu mă pot orienta bazându-mă pe obiecte cărora nu le mai cunosc amplasamentul învederează că orientarea unui *Dasein* se petrece cu necesitate și pornind de la un fapt-de-a-fi-de-fiecare-dată-deja-în-preajma unei lumi *cunoscute*, sau că un complex ustensilic al unei lumi există de fiecare dată prealabil orientării – în cazul nostru, lumea și complexul ustensilic al camerei obscure, cu obiectele și locurile care îi aparțin etc. Cât privește *a priori*-ul calității de a fi orientat către dreapta și stânga, Heidegger se desparte total de Kant afirmând că acesta

> își are temeiul într-un *a priori* al faptului-de-a-fi-în-lume, care nu are nimic de-a face cu o determinare în prealabil limitată la un subiect fără lume,

pentru că subiectul sau *Dasein*-ul nu este și nu poate fi niciodată în afara lumii sau autonom, în virtutea existențialului, sau al constituției, faptului-de-a-fi-*în*-lume.

Heidegger poate spune acum că

> preocuparea de ordinul privirii ambientale este dez-depărtare orientantă

și că

> dez-depărtarea și orientarea, în calitatea lor de caracteristici constitutive [ale Dasein-ului]...fac ca spațialitatea *Dasein*-ului să fie de ordinul preocupării și al privirii ambientale, în spațiul descoperit, intramundan.[18]

Spațialitatea Dasein*-ului și spațiul*

Numai că spațialitatea aceasta

> nu se află explicit în câmpul privirii. În sine, această spațialitate este în inaparența ființării la îndemână, cu a cărei preocupare privirea-ambientală se contopește.... Odată cu faptul-de-a-fi-în-lume, spațiul este descoperit în această spațialitate

și

> pe terenul spațialității astfel descoperite, spațiul însuși devine accesibil pentru cunoaștere.[19]

Heidegger neagă tradiția și obișnuita considerare a spațiului afirmând deschis că „spațiul nu este în subiect, așa cum lumea nu este în spațiu", deoarece *Dasein*-ul este spațial din capul locului în virtutea structurii lui constitutive ca

---

[18] *Ibid.,* p. 33.
[19] *Ibid.,* p. 35.

fapt-de-a-fi-în-lume ce deschide spațiu. Este vorba și aici de un spațiu a priori, dar nu în sensul kantian al unui subiect autonom, ci ca prealabilitate a întâlnirii spațiului (ca ținut) în relația de ordinul lumii ambiante cu ființarea-la-îndemână.

Specia spațiului pur, omogen, cu care suntem noi obișnuiți, deși este rezultatul tematizării efectuate de înseși privirea-ambientală, nu pune la lucru calculul de tipul privirii-ambientale, ci pura vizare a privirii, „intuiția formală", sau simplul calcul al privirii ce descrie ce vede, în baza căreia sunt descoperite posibilitățile pure ale relațiilor spațiale. Această modalitate de spațiu, descoperit de privirea ce vizează, distruge ținuturile lumii-ambiante prin reducerea lor la dimensiunile pure, locurile ustensilelor ajung simple plasări ale unor lucruri oarecare, *lumea* pierde ambientul specific și spațializează ca structură de lucruri întinse (*res extensa*) simplu-prezente.

Spațiul în sine rămâne, cu toate cele spuse despre el până acum, acoperit, ascuns. Faptul că Dasein-ului îi este dat prealabil un spațiu și modul cum *se arată* el, în chip esențial *într-o lume*, nu ne spun nimic despre spațiul însuși, despre felul ființei lui. Spațiul, afirmă Heidegger, nu poate fi determinat ontologic ca ființare-la-îndemână sau una simplu prezentă, întrucât acestea sunt ele însele spațiale; nu poate fi nici fenomen al unei *res* (substanță), căci nu am putea să mai distingem fenomenul de esență sau ființa lui, și nici o *res cogitans* (substanță mentală), care este o substanță de ființă problematică.

„Ce este spațiul" este o întrebare care nu-și poate primi răspunsul întrucât „ce este *este*" nu-și află răspunsul.

> Lucrul decisiv pentru înțelegerea problemei ontologice a spațiului este eliberarea întrebării privitoare la ființa spațiului din îngustimea conceptelor de ființă – disponibile

> în chip întâmplător și, în plus, cel mai adesea grosolane – și aducerea problematicii ființei spațiului, atât în privința fenomenului însuși, cât și a diferitelor spațialități fenomenale, pe direcția unei lămuriri a posibilităților de ființă în general.[20]

*

Gândirea expusă în *Construire, locuire, gândire* pare că nu mai ia în seamă spațiul așa cum o făcea în *Ființă și timp*; numai că acest lucru este înșelător. Este drept că apar concepte noi, precum locul, locuirea, tetrada, dar acestea nu fac decât să articuleze pe altă cale aceeași gândire întrucât *locuirea* este și *tetrada* descriu în sânul aceluiași fapt-de-a-fi-în-lume din *Ființă și timp*, adică modul specific de a fi al omului, un *Dasein*, întotdeauna fiind în lume, în preajma lucrurilor. Adaosul remarcabil sunt elementele *tetradei*, pământul, cerul, muritorii și divinii, care apar ca trăsătură a lumii (a aceleași) astfel încât orice element al lumii, orice lucru, presupune în mod necesar raportarea, constitutivă lucrului respectiv, la ele. *Locuirea* pare de asemenea a nu fi altceva decât faptul-de-a-fi-în-preajma, din timpul lui *Ființă și timp*, în contextul concepției reevaluate despre lume ca tetradă: locuirea este sălășluirea în tetradă în preajma lucrurilor.[21] *Locul*, concept ce apărea în *Ființă și timp* ca amplasament de fiecare prealabil în câmpul privirii ambientale al ustensilei, este lucrul (văzut ca *strângere laolaltă* a elementelor tetradei) împreună cu așezarea lui.

Adâncind chestiunea lucrului și a așezării lui, trebuie să privim tetrada specifică, care este lucrul, și așezarea ei ca termeni nediluabili ai unui raport, raport ce rezultă într-un *loc*; Heidegger descoperă două atribute ale acestui raport:

---

20 *Ibid.,* p. 36.

21 Martin Heidegger, „Construire, locuire, gândire", p. 187.

faptul de a admite tetrada și de a o ordona. Ei bine, spațiile nu derivă de la spațiu, așa cum se crede obișnuit, ci din ordonarea tetradei adusă de loc, unde ordonarea înseamnă aici modul specific, anume, și nu oarecare, prin care o tetradă se așează. Spațiul ca rostuit de locuri este prima modalitate în care acesta este pus în evidență de către Heidegger în *Construire, locuire, gândire*.

A doua cale de acces la spațiu, dar decisivă, enunțată în acest text provine din urmărirea raportului pe care omul îl întreține cu acesta. Între om și spațiu nu există fractură, acesta nefiindu-i nici obiect exterior și nici trăire interioară; spațiile, și cu aceasta spațiul în sine, sunt decise din capul locului pentru oameni ca urmare a înseși naturii umane de a fi locuind, iar acesta înseamnă: sălășluind în tetradă în preajma lucrurilor.

> În sălășluirea muritorilor, spațiile și o dată cu ele spațiul, sunt dintotdeauna deja rânduite. Spațiile se deschid prin aceea că sunt introduse în locuirea omului.[22]

Astfel că orice orice tip de raportare la un lucru care nu se află în imediata apropiere are la bază faptul că noi, prin modul nostru de a fi locuind, adică de a fi întotdeauna deja în preajma lucrurilor și locurilor, suntem deja în preajma lucrului respectiv la care ne gândim. Heidegger spune că „gândirea înfruntă în sine depărtarea față de locul acela" (reiterând o caracteristică a spațialității faptului-de-a-fi-în-lume enunțată în *Ființă și timp*, anume *dez-depărtarea*) „și doar în virtutea faptului că muritorii, potrivit esenței lor, înfruntă spații, ei pot să le străbată."[23]

Peste toate, spațialitatea și spațiul însuși se deschid pornind de la esența omului: sălășluirea în preajma lucrurilor și a

[22] *Ibid.*, p. 188.
[23] *Ibid.*

locurilor, sau *locuirea*. Această sălășluire este decisivă (în sensul că ea face posibilă) chiar pentru tipurile de raportări ale omului în care acesta se concentrează numai la el însuși sau pierde raportarea la lucruri; prin urmare, *locuirea* trebuie înțeleasă ca *acea trăsătură fundamentală* a ființei în conformitate cu care muritorii sunt. Implicațiile asupra concepției despre spațiu a lui Heidegger derivă: spațiile sunt introduse, după expresia heideggeriană, în locuire în sensul că „în sălășluirea muritorilor ele sunt dintotdeauna deja rânduite". Și cum sunt ele deja rânduite? Înfruntându-le: oamenii experimentează spațiul înfruntându-l; *înfruntarea*, ce se referă poate mai curând la depărtare sau distanță ca subspecii ale spațiului, care mai era numită și *dez-depărtare*, fapt de a întâlni aproape departele.

***

Am parcurs concepția heideggeriană asupra spațiului și spațialității de la un cap la celălalt, probabil, și esența spațiului nu se lasă decisă; putem spune doar de unde ea pornește sau de unde se deschide, anume din *faptul-de-a-fi-în-lume*, respectiv din *locuire*. Problema acestei esențe se menține, iar explicația acestei persistențe problematice este pusă într-un loc, deja amintit, de Heidegger pe seama „lipsa transparenței posibilităților de ființă în general" și nepotrivirea conceptelor de ființă existente.

Numai că arhitectului poate să-i fie indiferentă nedeciderea esenței spațiului, câtă vreme el concepe proiecte în care construcția pornește de la *esența construirii*: oferirea de locuire; și câtă vreme spațiile sunt deschise tot din locuire, adică prin rânduiala adusă de locuri, cum s-a explicitat mai sus. Astfel că accentul se mută de la spațiu la *locuire*: putința locuirii este cea care trebuie pusă în joc în actul construirii,[24] aceasta

[24] *Ibid.*, p. 191.

însemnând capacitatea „de a cuprinde unitar în lucruri pământul și cerul, divinii și muritorii", așa cum au știut locuințele tradiționale, țărănești (exemplul lui Heidegger merge la o casă veche de două secole din Pădurea Neagră) să facă. Astfel, sarcina arhitectului, nu-i de mirare, este comună; cea a fiecărui muritor în parte: pentru că criza autentică este cea a *locuirii*, și anume faptul că, în opinia lui Heidegger, oamenii „au să caute neîncetat esența locuirii" și „că ei trebuie mai întâi să învețe locuirea",[25] sarcina fiecăruia este meditația asupra *lipsei de patrie*, situația omului care derivă din non-locuire.

Pentru arhitect, totuși, cel care concepe construcția, trebuie că modul cum vede Heidegger realizarea esenței locuirii are o rezonanță aparte:

> ei [muritorii – n.n.] împlinesc acest lucru [adică esența locuirii – n.n.] atunci când construiesc pornind din locuire și gândesc pentru locuire.[26]

ABSTRACT

A large number of theoretical approaches in the field of architecture, and most of all those inspired by phenomenology, profess an allegiance to Heidegger's philosophy. Despite this, Heidegger remains an insufficiently known philosopher, and the studies devoted to him are either too narrowly philosophical and exclusive, or too broadly general and inclusive. Heidegger's thought is frequently obscure, and his highly idiomatic language aims at grasping the ineffable, rather than pointing towards the definite and the actual.

[25] *Ibid.*, p. 193.
[26] *Ibid.*

This study looks at the way space is conceived by Heidegger, in the hope of shedding some light on this aspect of his thought, which is of prime importance for those concerned with architecture and its theory. My interest focuses on the way the question of space is approached in Heidegger's well-known text "Building, Dwelling, Thinking", and complemented by an excursus into one of his major philosophical works, *Being ant Time*.

I am going to attempt a "reconstruction of the pathway of thought". I don't intend this expression to remain a mere figure of speech; I propose to advance step by step, linking concept to concept. This is primarily a methodological choice, for the logic underlying Heidegger's philosophy is not a linear one.

It would seem that there can be no unequivocal way of defining the essence of space; we can only say where it stems or opens from, namely from the *fact- of-being-in-the-world*, that is, from dwelling. The essence remains a problem, and the explanation for its problematic nature is found by Heiddeger in "the lack of transparency of the possibilities of being in general", and in the inadequacy of the concepts of being in their current definitions.

The architect can remain unaffected by this indecision concerning the essence of space, as long as he conceives projects in which building starts from the *essence of building*: to offer a dwelling; and as long as space is opened through dwelling, that is, through the order brought about by place. Thus, the accent moves from space to *dwelling*: the potentiality of dwelling is that which has to be brought into play in the act of building, that is, the capacity of "encompassing within the things the earth and the sky, the divine and the mortals", as the traditional peasant dwellings knew how to do (the example

given by Heidegger is a two centuries-old house from the Black Forrest). The task of the architect is – unsurprisingly – a common one: a task invested upon each and every mortal. For the real crisis is that of *dwelling*, namely - in Heidegger's view - the fact that humans "will endlessly look for the essence of dwelling" and that "they must first learn how to dwell"; the task of each of us is the meditation on the *absence of a homeland*, as a consequence of not-dwelling.

For the architect, as the one who conceives the building, the way in which Heidegger sees the realization of the essence of dwelling has, it would seem, a special resonance: "they [the mortals] accomplish this [the essence of dwelling] when they build with dwelling in mind, when their thought is devoted to dwelling".

THE SACRED SPACE

AUGUSTIN IOAN

Epiphaneia has to do with appearing,
visibility being the evidence for
existence: *epiphaneia* is visible surface,
and testifies to coming-to-light.
Indra Kagis McEwan (1997, 88)

In the Holy Bible, one of the most significant events after Genesis refers, less to the ability of Adam's son to found cities where for the moment there was nobody to live,[1] than to a dream the consequence of which was a founding gesture.[2] Here is the relevant passage from the Old Testament:

> 10. Jacob left Beersheba and set out for Haran. 11. When he reached a certain place, he stopped for the night because the sun had set. Taking one of the stones there, he put it under his head and lay down to sleep. 12. He had a dream in which he saw a stairway resting on the earth, with its top reaching to heaven, and the angels of God were ascending and descending on it. 13. There above

[1] In the initial loneliness, Cain must have gone about his task in the same way as Amphion did later on when building Thebes.

[2] This was also invoked by Mircea Eliade in his 1957 book *The Sacred and the Profane* (see p. 26 of the Romanian edition, Ed. Humanitas, 1992).

> it stood the LORD, and he said: "I am the LORD, the God of your father Abraham and the God of Isaac. I will give you and your descendants the land on which you are lying. 14. Your descendants will be the dust of the earth, and you will spread out to the north and to the south. All peoples on earth will be blessed through you and your offspring. 15. I am with you and will watch over you wherever you go, and I will bring you back to this land. I will not leave you until I have done what I have promised you." 16. *When Jacob awoke from his sleep, he thought: "Surely the LORD is in this and I was not aware of it." 17. He was afraid and said: "How awesome is this place! This is none other than the house of God: this is the gate of heaven.*
>
> *18. Early the next morning Jacob took the stone he had placed under his head and set it up as a pillar and poured oil on top of it* (my italics: A .I.). 19. He called that place Bethel, though the city used to be called Luz.
>
> 20. Then Jacob made a vow, saying: "If God will be with me and will watch over me on this journey I am taking and will give me food to eat and clothes to wear 21. so that I return safely to my father's house, then the LORD will be my God and *this stone that I have set up as a pillar will be God's house, and of all that you give me I will give you a tenth*." (my italics: A. I.).[3]

Sleeping in the wilderness, "in a certain place" chosen only because at sunset he had to stop somewhere, Jacob dreamed that exactly on that spot – we can infer that he lay down his dream-invaded head in the right place – the sky opened, with angels descending and ascending, and then the Lord himself showed up on top of the ladder. First, we must

---

[3] *Genesis*, 28: 10–22 (University Edition of the Bible, International Bible Society, Colorado Springs, USA, 1984).

note how Eliade-like is the sacred space of our story, perfectly camouflaged by the profane. Anonymous and lacking any defining traits, it is situated geographically in "a certain place" and Jacob seemingly chose it at random. Eliade himself shows that a sign is needed to distinguish a sacred space, and "when no sign becomes manifest in the vicinity, then it is provoked" (Eliade, 1992, 27).

We are a long way from that "lofty place" demanded by Alberti to serve as a foundation for a temple, a place "visible from any direction" (Leon Battista Alberti, 1988, 195). Two questions arise in relation to sacred space, which the fragment does not answer:

(i) Is Jacob a *discovering agent* in respect of the sacred space? Is he unconsciously attracted to that place because he is a chosen one and therefore in all likelihood equipped with a particular sensitivity for places which one might characterize as sacred space, even if he cannot explain how he does it ("Surely the LORD is in this place and I was not aware of it")? From his question, we can infer that his discovery of this sacred space and his presence there are two different things: the sacred space has always existed there, or, in human terms, it at least precedes the unveiling of its presence in our world.

(ii) The second question follows if we are not certain of the answer to the first: Can the god be willing to *set up*, as a prerogative of his power, "a place", no matter how humble or insignificant, which he then, showing himself to a chosen subject, establishes as sacred space, so depriving us of an opportunity to 'discover' it? In the background of this second question lies the fact that the setting up by the god of a sacred space corresponds in time to its 'discovery' by the one chosen to do it; in other words, that the sacred space 'begins' – that is, has a temporal origin – and that no geographic or spatial

configuration is more favourable. Once discovered, beyond any discussion of its nature or beginnings, this 'channel' of communication – which ordinary men have until then passed by and failed to notice – must be made visible in such a way that the same mortal being crossing the wilderness would understand it as something out of the ordinary. Once located, sacred space cuts the place of its location out of the contingent.

Jacob decides to erect a monument – to leave a trace – and, furthermore, to perform a setting-up ritual which is a gesture of both humiliation and enthusiasm: humiliation because, having been blind in broad daylight, he had been ignorant of the special character of that place until that time; enthusiasm because, at long last, even if accidentally – even in his sleep – his blindness has ended. If other people wish to keep this sacred place visible they must take care of the *monument* or, better, augment it; this will remind them every time they pass by that they are in the vicinity of a 'wormhole',[4] of a communication channel with the heavens. If they fail to maintain it – and therefore to remember – the visibility of this 'happy accident' will fade; the stones erected against oblivion

[4] A term originally proposed by science-fiction authors to help solve the difficulties of space travel. A wormhole is a privileged space (or an accident?) *in* space, a whirlpool after passing through which the interstellar traveller finds himself—time being somehow suspended within the wormhole—in a different part of the universe, a significant distance from the first. The wormhole allows the space traveller to cross unimaginably great distances. Some of the episodes in the Star Trek series, especially *Deep Space Nine*, use this aspect strange character of four-dimensional space. The wormhole is a catastrophe—in the sense of the theory of the same name—in space, which may be used to indicate the discontinuity characteristic of sacred space, a discontinuity that Eliade identified in the *axis mundi*, the tree of life, as found in such expressions as the 'navel of the earth'.

will fall back into the wilderness and the place will return to chaos.

Terms: Definitions and Critique

The story ends here, at least for the moment. In order to make further headway we must introduce and comment on the key-term with which the text operates. What is the 'sacred' and what is 'sacred space'? It is a good idea in such cases to consult a number of good dictionaries, settling the etymology of the word in question. The *Petit Robert* (1993) gives a 'territorial' and comparative definition of the sacred, one which is at the same time limited to taboo spaces: "[That] which belongs to a separate, forbidden and inviolable domain (in contrast to the profane) and constitutes the object of a feeling of religious reverence" (p. 2018), citing the sanctuary and the temple as sacred edifices. But not all sacred spaces are entirely separate, forbidden domains. The space of the Christian Orthodox church, for example – the comparison can be extended to Egyptian or Buddhist temples, too – is characterized from west to east by successive limitations of the number of the persons who can enter it, the most severe being in connection with the altar, which, nonetheless, is not an 'inviolable space'. This connection of the sacred to interdictions on its use gives it much too restrictive a meaning, one, which contradicts some of the examples of sacred spaces provided by the dictionary.

The Oxford English Reference Dictionary (1996) provides a more reserved variant: the sacred is (i) exclusively dedicated or appropriated to some deity or a religious purpose; (ii) hallowed by religious association; (iii) related to religion, used for religious purposes (p. 1270). The dictionary narrows the meaning of the sacred to its association with religion and does

not define a territory of the sacred, but one set aside (consecrated) as sacred by man in relation to the rituals of his religion.

Much more definitely – and, in comparison with the previous definition, less 'cautious' in the analogies it makes – *The Concise Oxford Thesaurus* tells us that the synonyms of the word 'sacred' are "a sacred place, holy, blessed, blest, hallowed, consecrated, sanctified, sacrosanct, inviolable, unimpeachable, invulnerable, protected, defended, secure, safe, unthreatened" (p. 699); its antonyms are "profane, secular, temporal". From its antonyms we may infer that sacred space is not just a special type of space, being independent of time and therefore of history. *The Explanatory Dictionary of the Romanian Language* narrows down the matter of the sacred to religion, providing only one alternative, "holy".

The Oxford Dictionary of English Etymology (1992) also offers us the origin of the term: the Latin *sacrare*, to devote, dedicate to a divinity, with *sacer* as adjective (consecrated, holy), and the related *sancire, sanctus* (p. 781). Equivalent verbs in Romance languages are the French *sacrer*, the Portuguese *sagrar*, and the Italian *sacrare*.

In his book *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (German original, 1926; Romanian translation, 1992) Rudolf Otto uses the term '*numinous*' in connection with the sacred. In this way, he intends to account for the necessary presence of the god and to show that this concept, this *a priori* category (Ott, 1992, 165) of interpretation and evaluation, "exists as such only in the religious field" (p. 12). The shuddering, frightful, fascinating effect of grasping this *mysterium tremendum* (pp. 20–34); the energy and *majestas* (absolute power) associated with its manifestation, and the colossal, already described in

spatial terms – all these things are consequences of the numinous as manifest in the world.

According to Otto's definitions, thirty years later Eliade introduced – with considerably more nuances – a few standard definitions of the sacred and of sacred space in *The Sacred and the Profane* that would eventually permeate his entire work (although they can already be found in his Romanian study on Babylonian alchemy). Synthesising Eliade's ideas we may infer that the sacred, the dissembling, the radically other, reality of a different order, a break, and an irruption into 'lower' reality: "the first definition that can be given of the sacred is that it is opposed to the profane" (Eliade, 1992, 13). The sacred appears as a hierophany which at the same time makes the indifferent object into "something else, without ceasing to be itself" (Eliade, 1992, 14). Since hierophany also involves the place of its irruption, sacred space becomes the first element to help define and then unveil the setting up of the sacred place.

In what follows, the phrase 'sacred space' is used in an attempt to describe the projection into our world of something situated in "an entirely different place" and which is "completely something else" or "an entirely other thing": the site of a radical, absolute otherness which appears in this world once, with a certain frequency, or which has established a communication channel between "various cosmic levels" (Eliade). Would it not be possible, if sacred space were a place of epiphany, to substitute the term 'sacred place'? In his work on the sites of the sacred Eliade speaks constantly of what seem to be the components of space: centre, axis, axle, navel, mountain, hearth. It goes without saying that, after using the futuristic expression 'wormhole', which presupposes a point-like location in space and also the possibility of a passage

beyond, our discussion cannot be limited to a surface. The sacred is a profound quality of space, a vertical profundity whose projection is the place.

For Eliade, sacred space is therefore a ground of qualitative discontinuity, something opposed to profane, homogenous, and neutral space (note here the similarity between Heidegger's ideas of space and Eliade's); sacred space is a foundation and fixed point in men's lives, a place marked by an obvious hierophany (of the sort seen by Jacob), or merely by a worrisome sign of the profane world which, if not emerging by itself, can, as we have already seen, be called forth. In this 'conjuring up', we may observe a suspension of the 'logical' rules of the profane world, so making possible apparently random action in respect of those 'down there'. The choice of the deity, which is then marked on the ground. Eliade insists on a sacred space defined by an irradiating centre (omphalos, axis, mountain, altar).

Because Eliade's study is exemplary and in many respects still valid, I shall focus on a sacred space whose physical traits are visible – that is, on that space which is basically, if not exclusively, defined by its limits: *lucus* (the sacred forest), and by its regulation: *Raum* (the space prepared in order to set up camp), in an attempt to show how the 'diffuse' sacred of the filial couple *lucus–Raum* both permits and makes room for the central idea of the present paper, which is that sacred space exists also as a 'trajectory' in smooth space and not only as something fixed, stable, and final.

Moreover, in the case study of the 'clearing' I shall show how the established place of the settlement, consecrated for its stability, is nearly always the end of a migration trajectory; in other words, neither sacred space nor the place of a settlement with a certain degree of permanence are given from

the first; they are rather discovered at the end or during movement. Mobility precedes stability in the history of settlements and subsequently doubles it in order to become, in most recent times, once again a privileged instance of habitation/dislodgment and even of sacred space. After discovering that not even the planets are originally fixed in their attraction to the centre of the solar system,[5] but have rather entered their current trajectories after migrations that consecrated their shape and movement, the association of sacred space with some form of dynamism no longer seems so dramatically opposed to the traditional, central-static conception.

Eliade is obviously – if we confront Heidegger and Deleuze – on the side of stability or of fixity through the consecration of sacred space:

> when camping is no longer provisional as with nomads but stable as with sedentary people, it involves a vital decision that commits the existence **[?** involves, or puts at stake the existance…**]** of the entire community (Eliade, 1992, 33–34),

although it expects from a place of habitation at least that it is sanctified, "no matter what the structure of the traditional society". This accounts for why Eliade's examples seem to concentrate on ends of trajectories, termini of migration: the Scandinavians who deforested Iceland, the conquerors of already inhabited space (Eliade, 1992, 31), the Muslim dervishes (Eliade, 1992, 27), the German tribes, and naturally, Jacob himself.

---

[5] Renu Malhotra, 'Migrating Planets', *Scientific American,* September 1999, pp. 46–53.

What can these definitions of the sacred and the sacred space that shelters it tell us about Jacob's story? Some dictionary definitions limit themselves to defining the sacred as a quality transferred, conferred by man upon the object, space, or place, that is, to the recognition of something as sacred. Moreover, they refer not to the moment Jacob discovers the place endowed with exceptional properties, but to the moment of its consecration as a sacred place. A place is sacred only to the extent to which – and after which – it has been declared/confirmed as a sacred place. It is man's action upon it – in two movements: discovery and consecration – that changes its status, isolates it from the uncircumscribed, indifferent space, and, as we have seen, suspends it from history. There is an interval that precedes consecration when a 'place' is revealed to Jacob as sacred. According to the dictionaries, it would seem that, since the unveiling of the sacred is the privilege of the few, it is wiser to let ourselves be guided exclusively by them and to assert what is convenient: for common mortals, there is no other way of putting themselves in the sacred space, of seeing it, than to have it consecrated as sacred by those who possess the gift of revelation.

The definitions based on consecration seem to suggest a weakening of the meaning of sacred space: at the extreme, something may become sacred only if it is consecrated; the hallowing seems to cover any doubts regarding the qualities which led to the election of that place as sacred before being consecrated. This reservation concerning the 'sacred *qua* sacred', which we may account for in terms of the sometimes excessive rigour of linguistics, can raise the problem of the voluntary and erroneous gesture, of random institution through manipulation of the ability to consecrate spaces as sacred spaces, an ability which the one who has it – upon whom it has been bestowed – can abuse.

The dictionary definitions do not warn us of the possibility – which is a form of *hybris* – of enthroning false sacred places; moreover, it leaves us defenseless in the face of such a possibility. It is not up to just anyone to unveil, to make visible such sites of the sacred or to consecrate them as such; those unto a descent from Christ and the Apostles – this privilege has been granted of not making mistakes and/or not abusing this gift must be all the more cautious. When it seems that they are not acquitting themselves, as they should, however, what strategies can we use in our defense? We should have some, since in sacred space, within its radius and under its protection, we find shelter.

More precisely: sacred space is made up of a place where the epiphanic event unfolds and also where the spatial aura is situated on the vertical – the qualitative axis of space – of the 'tunnel' in whose dynamics lies the tie between what is 'below' from what is 'above' or, in general, 'beyond'. Sacred space is then the place of projection, the projecting rays, and the aura of the event projected. Jerusalem is a standard example of sacred space: it is the mundane projection of the heavenly Jerusalem and it 'exists' only in combination with the latter. In terms of a *theory of ideas* (in Platonic terms),[6] sacred space would be the territory occupied by the 'copy', but also the space – no matter how hard to imagine this might be in physical terms – between the 'copy' and the 'idea'.

The temple is an example of standard sacred space: it contains, decomposed into 'primal factors':

(i) A site unveiled or consacreated as sacred, upon which a church or temple is built.

---

[6] The Bible is the privileged territory of practical 'in situ' judgement concerning the relationship between 'original'/transcendent and 'copy'.

(ii) An interior space, made sacred through 'contamination' with the presence of [the Name of] the Lord 'inside', at consecration.
(iii) A transcendental model (the temple of heavenly Jerusalem) who's ever more faithful protection is desired (or should be).
(iv) A vertical communication channel between 'original' and 'copy', which the celebration rituals in the temple are supposed to keep open; in the case of the church, this channel is the divine eye that inspects the sacred space.[7]

[7] Some clergymen and Christian Orthodox men of culture insist that Romanian Orthodox churches are small because, by virtue of a kind of 'domesticity', in this way sacred space makes it possible to celebrate better the symbolical habitation among men of Jesus. However, this limits the ascending and transcendental verticality of the sacred space. A similar effect can be noted in respect of the insistence on the 'sofianism' of the Christian Orthodox sacred space which, by means of vaults and cupolas, is reflected back onto itself, like a Mobius strip, the church space becoming interior space. The presence of Jesus painted in the cupola that crowns the tower is not a 'closure of the vertical axis' so that the space 'boomerangs', curving onto itself; on the contrary, it is a form of symbolic visualisation of the destination of the vertical axis which connects the 'here' (the 'naos' or nave) and the 'there' (heaven). Catholic churches point in the same direction but seem to leave open the finality of the ascendance, so inviting humility and also speculation. The sacred space of the Christian Orthodox church, and especially the cupola on the naos, makes visible the vertical component of space, defining it more vigorously as a 'hyphen' between two clearly defined points, not curbing it in any way or sending it back defeated. Elegant as a metaphor, 'sophianic space' ought perhaps to be relegated to the philosophy of culture and not taken up by architectural practice.

Sacred Space – Public Place – Private Space

> The site should be on an eminence conspicuous enough for men to look up and see goodness enthroned and strong enough to command the adjacent quarters of the city.
>
> Aristotle, *Politics*, 122; 28–30 (trans. Barker)

> The place should be such as to have *epiphaneia* so as to see goodness fulfilled and strengthened, so that the regions of the city might come to be.
>
> Aristotle, *Politics*, 122; 28–30 (trans. I. Kagis McEwan, 1997, 88)

The quotation from Aristotle, translated by Barker, that I chose as motto for this section was interpreted by Irad Malkin as proof of the fact that, in Antiquity, just as Alberti would urge one millennium later, the selection of a construction site – particularly for a temple – was made according to the special characteristics (here preeminence) which recommended it as a chosen place. On the other hand, the commentary on and translation of the Aristotelian fragment by Kagis McEwan insists not on the special spatial traits of the place (the surface) where the epiphany occurs, but on the presence of the deity as the reason for choosing the construction site.

The two interpretations derive from two different scientific traditions. The first author is an archaeologist and bases his argument on familiar translations 'without further ado'. The second author comes from the field of classical philology and subjects each part of the original to questioning, resulting in a new interpretation of the text. We are interested in the fact that each of the two interpretations answers the question: 'How is the sacred space selected or found?'. Their divergence

suggests the existence of two different classes of natural territory on which sacred space can be situated:

(i) One which is clearly distinct from neighbouring spaces.
(ii) One whose location and extent can be revealed only by the chosen one, and whose natural appearance would otherwise not recommend it as being different from profane space.

The former, in respect of which the sacred is visible (also) in its natural (physical) description can, in turn, be defined in two ways: (1a) by means of its limits (a 'clearing') and (1b) by means of its centre (*omphalos*, axis, tree, mountain). Presenting the second class of locations in which sacred space may be situated presupposes that the gestures of the one who discovers it has to conjure up either or both types described in the first class. Sacred places similar to that discovered by Jacob needs to be brought into the light; its needs inaugural gestures which mark the centre and/or its outer limits.

Setting up a city on sacred territory, however, no matter what class it may be situated in, presupposes the ritualistic establishment of both signs – that is, those marking the center and the limits – no matter whether they already exist in that place or not. In other words, the character of a sacred place, turned into a dwelling place or locality, is stabilized by the rituals of marking the limit, the centre, and the interior geometry of the territory 'saved' this way (see Heidegger's 'Building Dwelling Thinking' on the definition of limit).

'Sacred space' is the essential manner of appearance of a terrain in which both the public place and the private space find room or derive their substance. Building in the realm of epiphany has a rather long history. Habitation is thus situated

on the territory of the sacred. In terms of our definition of the latter (see above) I posit the following:

(i) Sacred space is a prior form of territory pro-posed for games of visibility; the sacredness of this space precedes those of the public place and the private space; the emergence of the di-pole; public place/private space; presupposes the presence of a form of sacred space in that place or in its proximity.
(ii) Subsequently, after the establishment of these two terms, the sacred space negotiates – weakening it – their presupposed dichotomy.
(iii) The Sacred Space, time and time again, brought into light via the ritual, is an absolute form of maintenance in time, of the self-reproduction of the two aspects of socialized space. The sacred space must be fixed, stabilized, and, subsequently, time and time again, remembered in order that its role as support, as substratum of socialized space might be preserved.[8]
(iv) Memory (collective or individual) – whose monuments (traces–cenotaph) are outlined/elevated on the spot as a

[8] For more details on the monument and its social role – which is similar to that of sacred space – see the article by Cara Armstrong and Karen Nelson in *Architronic* (www.saed.kent.edu/Architronic/v2n205, September 1993) concerning the relationship between ritual and monument in the context of myth. The ritual and the monument can embody the essence of events. Monuments can provide a site for a form of permanence in a landscape and imprint events in collective memory. By means of ritual, the landscape can be turned into an operator. Ritual conditions the reading of the monument and of the place through the body and through memory. Monuments remind, warn, and 'suture' ['sew together']; they provide public places for recognition, reunion, and mourning.

consequence of foundation rituals, cyclical remaking, separation, revisiting – is the principal means of maintaining sacred space as a territory of the sacred. These *traces* or *cenotaphs* fix and order space around them/inside themselves as an interpenetration of regions of visibility.

(v) At the extreme, public places marked out by monuments as sites of memory can be – and have been over the centuries – also identified as sacred spaces. The site of a battle – a major event likely to consecrate a public place – can become a territory housing a temple. After all, Heidegger warns us, the statue of the god – which is the god itself – is dedicated to it by the conqueror (Heidegger, 1995, 67). This was what the Romanian prince Stephen the Great did when he consecrated the public places of his battles as sacred spaces by building churches on the sites.[9] The sacred space makes a better imprint on the collective memory than a monument erected in a public place and is therefore more 'efficient' as regards conservation within the sacred space of the memory of the exceptional and unique event.

We have dwelt on the Biblical text in order to construct two different scenarios of what might have happened after the departure of the one who discovered – and the meaning of the term '*aletheic*' must not be ignored in the light of what follows – a sacred space. The fragment from the Bible to which I have referred is also significant for understanding (i) the nature

[9] The more so as the battles were mostly waged against the infidel, and so had the character of a 'holy war'. Consequently, the victims of such a war can be assimilated to martyrs, and the battle place to a potentially sacred space, hallowed by that very event.

of the sacred space; (ii) its physical and temporal 'origins' (that is, the manner in which it is presented to us, a manner that presupposes a beginning); (iii) the mechanism by which the sacred space connects with the space organized by man, as something prior to it; and finally, (iv) the relations established between the sacred space and the public place, and between sacred space and private space.

The question is whether inside the di-pole public place/ private space there exists a 'no-man's-land', a territory where the fringes of the two ways of arranging space interact. I maintain that after the establishment of a locality and, in time, of a settlement, sacred space weakens the presupposed dichotomy between public place and private space. The sacred permeates and informs both forms of 'spaceing' of the events established by the real of visibility. From the point of view of its spatiality, sacred space is either fertile absence in relation to the excess pertaining to the 'wild presence' from which it is cut (*Lichtung* as clearing seen as *lucus* – sacred forest in Amoroso's text), or, on the contrary, an afirmation in a landscape defined by the absence of attributes or of physical landmarks, an *anomie* (the wilderness, the desert from the example given at the beginning).

In any case, a sacred space is a place exposed to divine inspection – as Heidegger put it, "under the firmament" (Heidegger, 1995, 180), left "before the divine ones". For these "divine ones", sacred space is a pro-posed place, put before them, beneath the firmament. Both public place and private space can find room in sacred space. The public place can take shape anywhere: for example, the battle place was not selected by virtue of its sacredness and yet it was a public place. One specification can be made here: *stable* public places, those where events occur regularly and are even

ritualised, presuppose the existence of a sacred space as a strong argument for 'enspacement' on or in it or in direct relation to events of meeting, negotiation, exchange, and decision, all based on mutual visibility and which barely define a stable public place. That being said, we can nuance Heidegger's assertion that "mortals inhabit to the extent they rescue the earth", to the extent they "pull it out of danger" (the one presented by the chaos produced by the lack of traits), and, the philosopher goes on, because they would "liberate it unto its own essence". Habitation by mortals as a protection of the "fourfold" consists therefore in "saving the earth, protecting the heavens, waiting for the divine, and guiding the mortals" (Heidegger, 1995, 181).

The example of the temple in 'The Origin of the Work of Art' and all the arguments in 'Building Dwelling Thinking' lead us to the following assertion: the abodes mortals erect to inhabit, while protecting the "fourfold", are all situated in the realm of sacred space. Not just particular constructions are located in sacred space, but "all building that takes care of growth" (Heidegger, 1995, 179) is in the realm of the sacred and, at the extreme (for example, in the temple), makes it visible in an explicit manner. Again, dwelling in Heidegger's sense – that is, making room for Being and protecting it to attain its essence – is habitation in the intensity of sacred space.

I have mentioned intensity. This is possible – as Heidegger tells us, and in his wake all theorists of the phenomenology of architecture, historians of religion, and anthropologists – because sacred space is (de)limited. The Greek temple recalled by Heidegger "shuts in itself the figure of the deity and in this concealment it makes it emanate into the sacred space via the open hall of the columns". Moreover, "owing to the temple, the deity is present in the temple", an assertion that seems to

confirm across the millennia the wisdom of the Jews who 'stabilized' through the Temple the past unpredictability of the emergence and presence of Yahweh in their midst. The filling of the entire space of the temple with the expression of divinity proves that it was necessary as a receptacle of the sacred; even more, as a resonance box, amplifying the effects of the presence of the deity.[10]

> This presence of the deity is, in itself, the unfolding and delimitation of the space as sacred (Heidegger, 1995, 65).

In what way does the dichotomy threatening to become installed between the opening (public place) and the cloister (private space) weaken the sacred space? How does the sacred space stabilise their most radical meaning? The public place stabilizes in time by means of ritual and therefore by preserving the visibility of the sacred space sacredness. "The place admits the fourfold and orders it" (Heidegger, 1995, 189). Systematisation therefore means an optimisation, "a location in the open" of the intuited sacred space. You cannot establish a sacred space if you are not chosen, but you can improve its public visibility.

The gesture that follows immediately after this "melioration" (*einrichtet* is translated as "ordering" on page 189), this approaching and accommodating of the sacred space, is that of taking it under protection: "The place is a *Hut* of the fourfold or, as the same word would have it, *Huis, Haus*, a place of shelter" (Heidegger, 1995, 189). After having been

[10] The cup in the poem by C.F. Meyer, qutoed by Heidegger, and the sacrificial cup the description of which strikingly reminds us of the void at the middle of the wheel towards which the spokes go, celebrated in the *Tao-te Ching*, are obviously privileged metaphors for Heidegger.

accommodated – or, more precisely, after having been approached in such a way as to be supported by mortals, the sacred space (be)comes a "home" for dwelling. The place (best described in terms of its extent) becomes a domestic/interior space (*Hut*), best described with its surrounding, by the fact that it can contain and, by giving shelter, protect. In the realm of the sacred space and only here does the place of public exhibition become the sole location appropriate for giving shelter. It is here that is founded again, detached from its weak (and therefore criticisable) linguistic basis, the connection between dwelling and neighbourhood. Keeping under control through building in the way I expose myself (or not) to the visibility of the others, but preserving through the windows of the house my visual control at least over the immediately proximate territory I domesticate the public place for its own protection – I change its attributes so that, situated on its territory it may be constrained by the control I exercise over the portion that I inhabit, to become a private space. Dwelling is therefore, in conformity with Heidegger's thinking, exclusively habitation together on an insular territory, pro-posed and supported by its sacredness.

The ritualisation of the experience of sacred space is also sheltered by Heidegger in his apparently insignificant household in the Beskid Mountains (that is, in the peasant vernacular house, *par excellence*). In the insistence with which the philosopher speaks of the unity of the "fourfold" we discover the daily, homespun presence of the sacred:

> The house did not ignore the corner dedicated to the Lord behind the common table; holy places have been set up in the rooms for the birth and the 'tree of death', as a coffin is called there, foreshadowing thus for all the ages

> of life under a single roof, the pattern of their passage in time (Heidegger, 1995, 191–92).

The corner of the icons and the candles – the corner of prayers – is situated opposite the entrance where the observer is placed: in other words, in the profoundness of private space, interwoven with it.

Every event of life is put in space in a sacred context: the territory of domesticity is hallowed (so the sacred is again invoked, called again to the surface from the profundity/height where it keeps vigil) through successive rituals – choosing the location of the house, baptism, marriage, death, daily prayers at various hours of the day, before and after meals. These rituals occur with variable regularity, but all have a similar purpose: reinvestment with the sacred or, more correctly, remembrance of its presence, invocation of the stability of the sacred character of habitation.

Dsposable sacred spaces

Let us now try to put together everything we have talked about so far and attempt to endow the whole with a minimal theoretical consistency.

The most important quality of the sacred space is its location.[11] It is local, distributed in relation to physical space. It is not the territory as a whole that can be sacred but privileged (and therefore rare) areas of it, the rarest being those identified by man as such. The sacred is not a molar atribute, but a molecular one. Despite the ubiquity of the divine glance, under the inspection of which the entire terrestrial area and physical space in its entirety should be situated, it seems that there exist

[11] Location, stable settlement in a (de)limited part of space.

only 'vents' through which the sacred overflows into our world. This phenomenon, applied to the manner in which ancient cultures regarded space, was adequately explained by Eliade: it seems quite different from contemporary notions, however, especially Deleuze's smooth space of the nomads. Furthermore, where we would like to annihilate the dichotomy between the public and the private, Foucault enthrones another: to the "theoretical desanctification of space" (Foucault, 1986, 23) which occurred in the seventeenth and eighteenth centuries he opposes what Carey calls "a refractory survival" (Carey, 1998, 299) of "the hidden presence of the sacred" (Foucault, 1986, 23). This perpetuation of a "space fully loaded with qualities is also perfectly fantastic". Foucault sees it situated through others of the same type, in the dichotomy between Pulbic Space and Sacred Space (Foucault, 1986, 23). In the tension of the opposition between disjointed places, the uncertain gesture of crossing various spaces seems to hold, but it is not the sacred in the sense of the presence/presentiment of the divine, but the sacred in its "uncanny" meaning of worrisome incomprehensibility.

In what follows I would like to open up sacred space in terms of some of the other forms it may take, which are more stable and not at all unhistorical – to forms which are open, on the one hand, to instability (and even dynamics) and on the other to evanescence. From the very beginning I would insist on the fact that both the sacred space identified by Jacob and that described by Deleuze and Guattari are to be found in the wilderness. But if marking the place of an epiphany, commemorating it through rituals performed on the chosen spot, are elements designating such a stable sacred space, nomads also have privileged points, landmarks on the road of migration. The rituals take place at wider intervals of time dictated by the rhythm of the migration and the uncertainty of

a return to the place. Usually, however, the monument and/or the trace/cenotaph which moves together with the one migrating makes up for memory's longing for stability. In fact, with the exception of Athens, the ancient Greek city-states emerged "with the construction of extra-urban sanctuaries by migratory populations" (Kagis McEwan, 1997, 89), which verifies once again not only the theory of sacredness as a prior condition of the foundation of a settlement, but also the one that I will develop in my discussion on the "clearing", which regards the original "instability" of the settlement not as atemporal but as a destination of migrations and colonisations.

The representations of the sacred--such as icons, for example--find their place in a temple, but can also exist, in motion, in the trajectory of its movement. More and more, the representations of sacred and even consecrated, hallowed spaces are not limited to the church and the house. The triptych, folded, can be taken with you and unfolded during a stop; small 'icons', of the type carried in wallets, on the computer at our working place and the dashboard of our motor cars are all memories of the sacred, which are deterritorialised and recontextualised somewhere else, where- and whenever eyes and prayers happen to address them. A visit to the Cernica Monastery is impressive today not only because of the charm of the location, but also because of the considerable number of new cars taken there to be blessed. Beyond the obvious humour of the situation, it should be regarded (or consecrated) as a sacred space, even if mobile, and even if it proves (and promotes) the diminution of stability, of the 'traditional' location, of the sacred space, a process to which the clergy innocently consents.

The sacred space itself can be deterritorialised according to need, like the small prayer rug that each Muslim unrolls and lays down anywhere, facing Mecca, at time of prayer. By

this minimal gesture, the sacred space – evanescent – is limited to an apparition in time and space by the duration and location of the particular prayer.

The tent erected during papal visits and the *via regia* which leads to it have a daring architecture: their aesthetic qualities as ephemeral sacred spaces are worthy of study in their own right. The dynamic position and orientation of the altar in the Catholic Church since the second Vatican Council also indicates the weakening of the location of traditional sacred space, having been moved from the eastern extreme of the building, facing east (that is, God), to the centre of the church, facing the parishioners. Even the Christian Orthodox churches, once extremely strict in their orientation – the altar pointing east – are today built, in consideration of their urban setting, in various other positions.

In other cultures, there are other privileged examples of the becoming – in time – of sacred spaces, again addressing the problem of historicity that one of the earlier_definitions denied: the Ise Temple (Japan), for example, is rebuilt every 15 years, always in wood and always according to the same design. The temple itself moves from one location to another (nearby), after the construction of its new building has been completed. It is not only neo-Protestant churches which seem to consider anywhere chosen as a place to pray as appropriate for that reason alone and so as potentially sacred. The crisis of the Church since 1989 and, within this, the '[sacred] spatial' crisis, has moved religious ceremonies outside and even to other places. These days, almost all the older Christian Orthodox churches build in their grounds a belfry for services at which the number of the faithful exceeds the capacity of what used to be considered the traditional (and exclusive) sacred space. For the Greek Catholic church, however, the

situation appears to be much more dramatic. One episode that I witnessed at Sighetu Marmatiei in 1995 seems particularly revealing in this regard: a Greek Catholic mass was held not in the church but outside, right in front of the monument of a Soviet soldier. The 'gallows humour' of the location was in fact a drama taking place before my very eyes and also the sign of a change of mentality, of a de-limitation of the traditional sacred space, in the sense of making it more comprehensive, less 'inviolable' and 'forbidden', as our dictionary definition had it. In fact, as the experience of my visits to the United States proved to me, almost any territory can be recovered as (or used instead of) a sacred space,[12] one and the same location being used by two different denominations (Orthodox and Lutherans in Queens, NY, and in Rochester, NY).

And why shouldn't it? After all, the delocalisation of the sacred and its reterritorialisation along a migration trajectory

[12] Unfortunately, the founders of the Christian Orthodox church, especially those of the day, particularly at the head with those backing the construction of the Cathedral for the Redemption of the Nation, seem keen to abuse, as frivolous, this 'weakening' of the significance of the sacred space. Any road juncture, park, or square chosen for reasons of size and situation relative to the centre of a given locality have been used as *topoi* of the sacred. I myself designed and supervised the construction of several Christian Orthodox places and often found myself shocked by the lack of sensitivity of the clergy in this matter. For instance, at Urziceni, a last-minute decision led to the church not being situated on the holy ground marked with a cross, where the altar should have been placed. I wonder if, after the conflicts surrounding the building of the Cathedral for the Redemption of the Nation, this particular choice of sacred place will in fact be observed (enhanced by the Pope's kiss!). Some might argue that the final consecration service can partly set right such *faux pas*, but the question remains: by what criteria do we identify a place as being sacred today?

finds a most revealing expression in the way the divine word, written in the Tablets of the Law, was moved together with the Jews during the Exodus, on a long and winding trajectory that united an 'origin', Mount Sinai, with a 'final' destination, the Holy Tribune in the Temple at Jerusalem. Meanwhile, the sacred was present – distributed – not by virtue of a fixed spot, but in a location relative to the location of the Jews themselves: the shrine and Yahweh himself were with them all the time, in their midst. The sacred space is therefore a trajectory rather than a place.

Monuments, Cenotaphs, Memorials, or 'Semi-Sacred Places'

We encounter such fractures in 'smooth space' as, for example, memorials marking the spot of a fatal accident. Naturally, not all the monuments make visible a sacred place, not all of them mark epiphanies like the one established in the wilderness by Jacob. Consequently, not all of them are of interest in terms of the economy of this text. However, the mechanism of establishment – and especially that of the perpetuation of these memorials – invokes, if not explicitly then obliquely, or at least in the subtext, the presence of the sacred. Interested readers might like to consult a text addressing the question of temporary monuments 'Mourning in Protest: Spontaneous Memorials and the Sacralization of Public Space' by Harriet F. Senie (in *Harvard Design Magazine* [Autumn 1999]), which is primarily an attempt at an accommodation in the social context of the matter of "spontaneous and perishable monuments", such as the one set up at the entrance of the Alma Tunnel in Paris, near the crash involving Princess Diana and Dodi Fayed. Such agglomerations of mourning messages, of love and protest combined, are a 'vernacular'

form of establishing a special type of monument by physically marking a place: that of someone's violent disappearance.

A grave of someone who died 'somewhere else' and whose resting place cannot be located or visited (a battlefield, a common or an unknown grave in a concentration camp, the sea, or a mysterious plane accident, like the one involving Antoine de Saint Exupery) is one such monument–cenotaph. That these are a 'soft' monuments-cenotaphs, sites of the immediate memory, is proven by their extinction in time, on the one hand, and their extension to events other than those connected to the violent death in question: in Seattle in 1993, at the marina for private yachts (where many people live, their yachts being moored in 'streets' at numbered 'addresses'), I saw a memorial dedicated to Elvis Presley, whose vessel must have birthed there at some time. The character of the memorable event, which took place on that spot, appears diluted, however, since it is not the sign of a sacrifice.

Such monuments-cenotaphs are further weakened by the imprecision of their location. The grave is a *monumentum* – also etymologically – since it includes the remains of a deceased person. But situated as it is – for good reasons of traffic safety – *near* the Alma tunnel and not *in* the tunnel, at the spot where the accident took place, the memorial-cenotaph of Princess Diana is weakened twice over, because we know that she actually died in the hospital. In any case, other temporal memorials to her have arisen in other places, associated for other reasons with the Princess (at the gates of Kensington Palace, for example). The monument-cenotaph tries to solve the problem of the failure to locate the place of death, of the absence of a precise spot for mourning the deceased.

The separation from the place of death and that of the burial, and the marking of the two, seem to affect only roads;

other sites of violent death are not so intensely marked. Sadness and mourning must be located, directed to a fixed spot, which, by being captured, becomes condensed.[13] The trajectories of our movements, because they are territories of instability and poorly tattooed with the signs of human presence, situated somewhere between two *civitas* (at extremes) and chaos (on both sides) make somewhat necessary, by the very poor signalling of their humanization, landmarks of memory whose superior form is the roadside altar. The memory of the departed person is thus situated (settled) *here* (in the cemetery) and *there* (on the side of the road where the person met his or her death); more precisely, this memory is situated on the trajectory that unites the two forms of location, while subjecting them to a certain tension. The first is a space of the body, the other a place of the soul.

The cemetery is a stable territory which, by its proximity to *civitas*, allows the ritual to be performed regularly, while the place of the accident is often – especially after a long period of time and especially if far from the tomb – visited only in passing, at long intervals. There are also opposite situations when the cenotaph is in the proximity of the habitation and therefore in the most privileged position to attract the ritual, while the 'real' tomb (which contains the corpse) is remote, inaccessible, or unknown (battlefield, concentration camp).

The opposition is not between a local vision of the sacred space and the fluid one of smooth space, but only when on the sacred territory or in its proximity/surrounding the premises

[13] In this context, I recommend two extremely interesting studies: Michel Lauwers, "Le cimetière dans le Moyen Age latin. Lieu sacre, saint et religieux" (*Annales* 5 [1999]), and "Modernism and the Zionist Uncanny. Reading the Old Cemetery in Tel Aviv", *Representations* 69 (Winter 1999).

of the Private Space are organized, of a settlement with a certain time duration. The presence of the habitation on the sacred space separates it from any possible recovery of smooth space. Defined as a territory that is (made?) sacred with a view to the offer of habitation, the sacred space becomes synonymous with *Raum*. At this point, I must emphasise that it is not the fact that on/in the sacred space there occur '*enspacements*' of mutual visibility that account for the public place established there, but establishment – that is, stabilization – with a view to habitation which separates the sacred space from the smooth space. The latter also has sacred sites in which the performance of a ritual triggers a public place. The smooth space, however, does not contain settlements with a degree of permanence around or on the territory of the sacred space. By pitching camp, the nomad does not 'settle down', but merely 'halts his advance'. The camp is not a locality, but a stop, leaving only a weak impression of the trajectory of the migration, one which is not stabilized even if repeated.

Building successive churches at the same location accounts for the phenomenon of sedimentation – the 'archiving' of the sacred by means of the memory of the place. (Christian Norberg Schulz's *stabilitas loci* acquires a special significance in this context.) It seems that the miraculous space is never sufficiently visible and therefore also helped, from time to time, by the degradation of the old church. A founder aware of the sacredness of the place begins to enhance it through an even more important built presence, a presence ever more adequate to the exceptional character of the settlement. Let us remember that the science of constantly improving sacred abodes meant the end of Master Manole. In the assuredness with which he said that he could build another monastery, more beautiful than his predecessor, at any time, there is not only the pride of

the creator, but also recognition of the 'evolutionary' character of church-making. It is not an option, but a necessity: the next one must be superior to the previous, in an endless circle of accommodating buildings to the sacred space that they proclaim. To this end, Master Manole does not seem to spare any effort; on the contrary, as soon as the conditions permit it, or the previous church deteriorates, remaking necessarily means an 'improvement' on the previous form. If it was made of wood and burned down, it is 'translated' into stone and, given the possibilities of the material, extended.

The notion of 'historical monument', of a building halted in its becoming, is a very new one: in cultures still permeated by the traditions that 'go with' the building (as in rural parts of Romania) it remains unassimilated to this day.[14]

Conclusions

The sacred space is *the interface between the unappropriated territory of nature and the human settlement*. Heidegger's clearing (*Lichtung*) thus becomes a particular case of the sacred space described by Amoroso as *lucus a non lucendo*, namely, a sacred space described primarily in terms of its limits (the violently disordered forest); the other case of

[14] It is difficult to understand and vehemently condemned by townspeople, why certain villagers in Transylvania abandoned their wooden churches – historic monuments – and built bigger ones, according to their needs (or aspirations – their image of themselves). Doubtless, this innocent, 'organicist' attitude is easier to understand in connection with a house, which is used as long as it is adequate to its purposes, and then replaced. The disappearance of the token does not mean the disappearance of the sacred place which is reiterated again and again. Attention must concentrate on the process, not its circumstantial (and, in the long run, ephemeral) avatars.

sacred space is 'composed' of a sacred space which is fixed or stabilized by a vertical spatial axis.

The Sacred Space exists in the *stable*, local, and *mobile posture* of a trajectory (a pilgrimage, for instance, or an 'Exodus'). Such a sacred space is visibly marked and celebrated (temple, monument, cenotaph) or is relegated to the dynamics of space (altar) and/or evanescence (temporary memorial). The first form of sacred space – the one spaceing in a fixed place – is more stable because it has memory on its side, which reiterates, sediments, and thus makes topical its position.

The temple is a privileged example of such a sacred space, where its components of place and space are mutually confirmed and strengthened in their sacredness. The temple is a place 'intoxicated' with sacredness, a place characterised by an excess of sacredness, where the redundancy of its presence, the plethora of references to its presence or nature, represents the principle of its facade and decorative organization.

Nonetheless, in a locality situated on or in the proximity of the sacred space – whose territory is, in other words, informed by the sacred – the temple is not the only place where it becomes visible: *the house is another sacred space*, even situated – in terms of an ad-hoc evolutionary theory – before the temple, while the transformation of a church 'back' into a house still has an exceptional, somewhat profane air (other daring conversions today include shelters, asylums, and hospitals[15]). In light of Heidegger and Eliade's writings on dwelling, the relation between the house and the sacred seems one of mutual enforcement, whether or not the place of habitation is stable or temporary.

---

[15] See the examples of churches converted into housing that I give in *Khora* (Ioan, 1999).

REZUMAT

În Biblie, unul dintre cele mai semnificative momente de după Geneză se referă nu atât la abilitatea fiului lui Adam de a funda orașe în care nu avea cine locui deocamdată,[i] cât la un vis a cărui urmare este un gest ziditor.[ii] Iată acest fragment veterotestamentar în întregime:

> 10. Iar Iacov ieșind din Beer-Seba s-a dus la Haran. 11. Ajungând la un loc, a rămas să doarmă acolo, căci asfințise soarele. Și luând una din pietrele locului aceluia și punându-și-o căpătâi, s-a culcat ân locul acela. 12. Și a visat că parcă era o scară, sprijinită pe pământ, iar cu vârful atingea cerul; iar îngerii lui Dumnezeu se suiau și se pogorau pe ea. 13. Apoi s-a arătat Domnul în capul scării și I-a zis: „Eu sunt Domnul, Dumnezeul lui Avraam, tatăl tau, și Dumnezeul lui Isaac. Nu te teme! Pământul pe care dormi, ți-l voi da ție și urmașilor tăi. 14. Urmașii tăi vor fi mulți ca pulberea pământului și tu te vei întinde la apus și la răsărit, la miazănoapte și la miazăzi, și se vor binecuvânta întru tine și întru urmașii tăi toate neamurile pământului.15. Iată, eu sunt cu tine și te voi păzi în orice cale vei merge; te voi întoarce în pământul acesta, și nu te voi lăsa până nu voi implini toate câte ți-am spus."
>
> *16. Iar când s-a deșteptat din somnul său, Iacov a zis: „Domnul e cu adevărat în locul acesta și eu n-am știut!" 17 Și spăimântându-se Iacov, a zis: „Cât de înfricoșetor (sic!) este locul acesta! Aceasta nu e alta fără numai casa*

---

[i] Probabil, dată fiind singurătatea de atunci, Cain a făcut-o în felul în care Amfion, mai târziu, va fi zidit Teba?

[ii] El este invocat și de Mircea Eliade în cartea sa din 1957 *Das Heilige und das Profane* (ediția franceză Gallimard 1965), la pagina 26 din ediția românească de la editura Humanitas, 1992.

> *lui Dumnezeu, aceasta e poarta cerului!" 18. Apoi s-a sculat Iacov dis-de-dimineață, a luat piatra ce și-o pusese căpătâi, a pus-o stâlp și a turnat pe vârful ei untdelemn.* (sublinierea mea, A.I.) 19 Iacov a pus locului aceluia numele Betel, căci numai înainte cetatea aceea se numea Luz. 20 Și a facut Iacov făgăduință zicând: „De va fi Domnul Dumnezeu cu mine și mă va povățui în calea aceea, în care merg eu astăzi, de-mi va da pâine să mănânc și haine să mă îmbrac, 21 Și de mă voi întoarce sănătos la casa tatălui meu, atunci Domnul va fi Dumnezeul meu. 22 *Iar piatra aceasta, pe care am pus-o stâlp, va fi pentru mine casa lui Dumnezeu și din toate câte îmi vei da tu mie, a zecea parte o voi da ție."* [iii] (sublinierea mea, A.I.)

Dormind în pustie „la un loc" ales doar pentru că, asfințind soarele, trebuia să se oprească undeva, Iacov visează că exact în acel loc (și, subînțelegem, prin chiar țeasta lui străpunsă de vis, devreme ce, ne relevă profunzimea – probabil involuntară – a traducerii: „s-a culcat *în* acel loc" sublinierea mea, A.I.) se deschide cerul: îngerii urcă și coboară chiar pe acolo, apoi însuși Dumnezeu se arată „în capul scării". Mai înainte de orice, trebuie remarcat cât de „eliadesc" este spațiul sacru al poveștii noastre, perfect camuflat în profan. Anonim și lipsit de trăsături care să-l evidențieze, adresa lui geografică este „la un loc" și alegerea lui de către Iacov pare aleatorie. Eliade însuși arată că este nevoie de un semn pentru a distinge că acolo este un spațiu sacru, iar „când nu se manifestă nici un semn în împrejurimi, el este provocat" (Eliade, 1992, 27).

Suntem aici atât de departe de acel „loc mândru" cerut de Alberti pentru așezarea unui templu, un loc „vizibil din orice direcție" (Leon Battista Alberti, 1988, 195). Se nasc atunci în

---

[iii] Facerea 28, 10-22, p. 40, *Biblia*, București, 1968 .

raport cu situarea spațiului sacru două întrebări la care fragmentul nu răspunde:

a) este Iacov un *agent al descoperirii* Spațiului sacru? Adică: este el atras în mod inconștient către acel loc datorită faptului că însuși este un ales și, deci, dotat probabil cu o sensibilitate specială de a intui unde se află dintotdeauna un loc de tăria Spațiului sacru, chiar dacă neștiind să explice cum o face („Domnul e cu adevărat în locul acesta și eu n-am știut!")? Subînțeles în acestă întrebare este faptul că descoperirea acestui Spațiu sacru și prezența lui acolo sunt două lucruri diferite: Spațiul sacru există „dintotdeauna/deja" acolo, sau, oricum, la scara ființei umane, precede devoalarea prezenței sale în lumea noastră.

b) A doua întrebare urmează dacă nu suntem siguri de răspunsul primeia: nu cumva zeul binevoiește să *instituie*, ca prerogativă a puterilor sale, „un loc", oricât de umil și de insignifiant ar fi acesta, și, arătându-se unui supus ales de El, *instituie* Spațiul sacru și ne retrage astfel orice șansă de a putea „descoperi"? În subtextul acestei a doua întrebări este faptul că instituirii de către zeu a Spațiului sacru îi corespunde în timp „descoperirea" lui de către cel ales să o facă; că, deci, Spațiul sacru „începe", are o origine temporală și că nici o configurație geografică și spațială nu este mai favorabilă decât alta pentru înființarea lui. Or, odată descoperit, dincolo de orice discuție despre natura și începuturile lui, acest „canal" de comunicare – pe lângă care muritorul de rând a trecut până atunci fără să îl poată intui – trebuie făcut vizibil într-un fel pe care același muritor care ar mai parcurge apoi pustia să-l înțeleagă ca nefiindu-i caracteristic ei. Spațiul sacru, odată localizat, decupează din contingent locul situării sale.

Iacov decide așadar să ridice un *monument*, să lase o urmă și, mai mult, să îndeplinească un ritual de instaurare, care

este, de fapt, deopotrivă un gest de umilitate și de entuziasm. Umilitate pentru că, orb ziua, a ignorat până atunci caracterul aparte al acelui loc. Entuziasm pentru că în sfârșit, chiar dacă accidental, chiar dacă în somn, orbirea lui a luat sfârșit. Dacă vor (mai) dori de acum înainte să mențină vizibil în această lume respectivul loc sacru, oamenii nu au decât să întrețină respectivul *monument*, sau, și mai bine, să-l amplifice; el le va aduce astfel aminte, de fiecare dată când vor trece pe acolo, prin vizibilitatea sa diferită de prezența pustiei, împotriva căreia stă, că sunt în proximitatea unei „găuri de vierme",[iv] a unui canal de comunicare cu cerescul. Dacă însă vor uita să îl întrețină și, deci, să își aducă aminte, vizibilitatea acelui „accident" fericit se va estompa: pietrele ridicate împotriva uitării se vor reașeza în pustie și locul se va reîntoarce în chaos.

[iv] Termen legat de spațiu pe care l-a propus genul science-fiction pentru a rezolva o parte din dificultățile temporale ale călătoriilor în spațiu. „Gaura de vierme" este un loc privilegiat (sau un accident?) al spațiului, un „anafor" prin care trecând, călătorul interstelar se trezește instantaneu (timpul este suspendat, sau mai degrabă implodat în sine, în interiorul găurii de vierme) într-o altă zonă a universului, semnificativ îndepărtată de prima. „Gaura de vierme" scurtcircuitează zone din spațiu care altfel ar rămâne separate de durata prea lungă de parcurgere a distanței dintre ele; a stăpâni mecanismul acestui anafor înseamnă a călători prin salturi majore dintr-o zonă în alta a spațiului, folosind aceste „scurtături". Unele episoade din *Star Trek* – seria *The Next Generation*, dar mai ales din seria *Deep Space Nine* – sunt construite în jurul acestui "personaj" straniu al spațiului quadri-dimensional. „Gaura de vierme" este o catastrofă ()n sensul în care este folosit acest termen în teoria omonimă) în spațiu, pe care o folosesc pentru a evidenția discontinuitatea instaurată în lumea noastră de Ss, discontinuitate pe care Eliade a identificat-o în axis mundi, în arborele vieții, și este de găsit în expresii precum „buricul pământului".

FORGET HEIDEGGER

NEIL LEACH

Introduction

Imagine yourself in what is perhaps an all too familiar *scenario*. You walk into a hotel room, a slightly grotty hotel room perhaps. The walls may be somewhat dirty; paint, perhaps, is pealing from the furniture; and there may be a musty smell. Initially you feel a sense of alienation. The room is unfamiliar. You don't feel at home in it. Nevertheless you unpack your bags. You put your washbag in the washroom and hang your clothes in the wardrobe. Gradually, as you lay out these familiar objects, the room seems less alienating. But what is most curious is that after a night or two spent sleeping in the room, what once seemed alienating and unfamiliar gradually becomes familiar, to the point that you begin to feel at home in the room. Maybe you even become slightly fond of it, with its shabby furniture and musty smells. You start to feel cosy there, and almost do not want to leave. Somehow – almost imperceptibly – a shift has happened. What once appeared grim and alienating now appears familiar and homely.

This is a phenomenon with which we are all too familiar, and yet somehow no one, to my mind, has yet attempted to analyse it fully. It applies equally to questions of design. What once seemed ugly may eventually appear less objectionable after a period of time. And it applies also to questions of

technology. Take the example of satellite dishes. At first sight they may appear unfamiliar and out of place, but before long they have been accepted as part of the familiar language of the street. And the same principle, no doubt, applied to traffic lights before them. Even the most seemingly alienating of technological forms can soon become absorbed within our symbolic horizons, such that they no longer appear so alienating.

Of course the situation is often not that simple. Other factors may come into play. There may be some further consideration – an unpleasant association, for example – that prevents you from ever feeling at home in a particular environment. Yet such factors appear merely to *mitigate* against what seems to be an underlying drive to 'grow into', to become familiar and eventually identify with our environment. It is as though there is a constant chameleon-like urge to assimilate that governs human nature.

What, then, is going on here? What exactly *is* this process of 'growing into', becoming fond of, familiarising oneself with our environment? How does this mechanism operate? And more especially, within the context of this particular enquiry, how might this phenomenon prompt us to rethink the question of technology? How might, for example, the overtly negative stand taken by certain theorists on the supposedly alienating effect of technology be revisited in the light of these observations? Can technology be viewed more positively? All these questions are addressed to an architectural culture still dominated in certain areas by a broadly Heideggerian outlook, and which remains largely critical of technology.

Heidegger and the Question Concerning Technology

What, then, was Heidegger's attitude towards technology? Technology is a crucial concern throughout his work, but the

issue is addressed most explicitly in his essay, *The Question Concerning Technology*.[1] Heidegger was not opposed to technology as such. But rather he saw in technology a mode of 'revealing', and it was here that the danger lay. 'The essence of modern technology, as he puts it, "lies in enframing. Enframing belongs within the destining of revealing."[2] The problem lies, for Heidegger, in precisely this 'destining' of this revealing, in that it "banishes man into the kind of revealing that is an ordering".[3] And this form of 'revealing' is an impoverished one as it denies the possibility of a deeper ontological engagement:

> Above all, enframing conceals that revealing which, in the sense of *poiesis*, lets what presences come forth into appearance.[4]

Rather than opening up to the human it therefore constitutes a form of resistance or challenge to the human, in that it 'blocks' our access to truth:

> Enframing blocks the shining-forth and holding sway of truth.[5]

What we find in our contemporary age, according to Heidegger, is a condition in which humankind treats nature as a form of resource, something to be exploited, stockpiled and so on.

---

1 Martin Heidegger, *Basic Writings*, David Farrell Krell (ed.), New York: Harper Collins, 1993, pp. 311-341.
2 *Ibid.*, p. 330.
3 *Ibid.*, p. 332.
4 *Ibid.*, p. 332.
5 *Ibid.*, p. 333.

> Everywhere everything is ordered to stand by, to be immediately on hand, indeed to stand there just so that it may be on call for a further ordering. Whatever is ordered about in this way has its own standing. We call is the standing-reserve [*Bestand*].[6]

And it is this sense of 'standing-reserve', rather than *poiesis*, that lies at the heart of modern technology:

> The essence of modern technology shows itself in what we call Enframing . . . It is the way in which the real reveals itself as standing-reserve.[7]

The problem is not so much of nature being devalued as standing-reserve, but humankind finding itself in the same condition:

> As soon as what is concealed no longer concerns man even as object, but exclusively as standing-reserve, and man in the midst of objectlessness is nothing but the orderer of the standing-reserve, then he comes to the very brink of a precipitous fall; that is, he comes to the point where he himself will have to be taken as standing-reserve.[8]

Technology therefore comes to be associated with a form of alienation. It prevents humankind from being in touch with a richer form of revealing, which operates within a more poetic

---

6 *Ibid.*, p. 322.

7 *Ibid.*, pp. 328-329.

8 *Ibid.*, p. 332, as quoted in Scheibler, "Heidegger and the Rhetoric of Submission" in Verena Andermatt Conley (ed.), *Rethinking Technologies*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, p. 116.

dimension. But it is important to stress that the danger lies not in technology, but its essence:

> What is dangerous is not technology. Technology is not demonic; but its essence is mysterious. The essence of technology, as a destining of revealing, is the danger.[9]

Needless to say, Heidegger's comments on 'truth' are as deeply unfashionable in contemporary theoretical circles as is his belief in 'essences'. And even attempts by more recent thinkers in this intellectual tradition, such as Gianni Vattimo, to update Heidegger's thought for a postmodern world of 'difference' and 'differals' of meaning, can do little to redeem such a position. The question will always remain: "Whose truth?" And this refers to all forms of human engagement. As Félix Guattari comments on the subject of technology:

> Far from apprehending a univocal truth of Being through *techné*, as Heideggerian ontology would have it, it is a plurality of beings as machines that give themselves to us once we acquire the pathic or cartographic means of access to them.[10]

Heidegger's approach always threatens to reduce human beings to a single, universal individual, and to collapse the subject into the object, so that the agency of the interpreter is somehow overlooked, and 'meaning' is deemed to be unproblematically 'given'. Yet we might more properly approach such questions from an individual perspective, and

---

9 *Ibid.*, p. 333.

10 Félix Guattari, 'Machinic Heterogenesis' in *Rethinking Technologies*, p. 26.

treat meaning not as some universal 'given', but in symbolic terms as that which may vary from individual to individual. Symbolic meaning – like beauty – lies in the eye of the beholder, but is no less real for that. And symbolic meaning, as Fredric Jameson reminds us, is "as volatile as the arbitrariness of the sign".[11] An object might mean one thing to one person, and quite the opposite to another. This is not to sanction relativism, so much as to highlight the need to acknowledge the agency of the interpreter and the perspective from which an interpretation is made. As such we might do better to retreat from such abstract universals and address the specificity of the concrete situation.

What such thinking fails to interrogate is how our understanding of the world is always mediated. It fails to address questions of consciousness. What is important, surely, when we address objects in the world is to consider not only the objects themselves but also the consciousness by which we know those objects. The phenomenological tradition does not perceive this as an area of concern. It therefore fails to grasp the very fluid and dynamic way our engagement with the world takes place. And this includes technology. Just as humans invest and subsequently transfer notions of 'home' by cathecting it from one dwelling to another, so they take a more dynamic and flexible attitude to technology. They may come to invest it with meaning, and to forge an attachment to it, that serves ultimately to overcome any initial resistance to it. As such they may reappropriate it from the realm of standing-reserve.

In sum, what needs to be brought into the frame is the notion of 'appropriation'. Heidegger, to be sure, has been

[11] Fredric Jameson, "Is Space Political?" in Neil Leach (ed.), *Rethinking Architecture*, London: Routledge, 1997, p. 258.

criticised elsewhere for overlooking the question of 'appropriation'. As Derrida argues convincingly, the whole principle of hermeneutics is based on a form of undisclosed appropriation – 'claiming' – where the agency of the interpreter in making that interpretation is not fully acknowleged.[12] But by 'appropriation' I refer here to the process of 'familiarisation' over time. Just as one can question whether the 'authenticity' or indeed 'inauthenticity' (in Heideggerian terms) of an artefact will endure once memory of its creation is lost, so technology can never be seen to be the enduring site of alienation. Technology is always open to poetic appropriation.

The somewhat monolithic attitude of Heidegger towards technology needs to be challenged. Those who argue that technology is the perpetual source of alienation clearly overlook the potential for human beings to absorb the novel and the unusual within their symbolic framework. We need to adopt a more flexible, dynamic framework that is alert to the very chameleon-like capacity for psychical adaptation that is a fundamental aspect of what it is to be human. It may, of course, be that we can locate an opening in Heidegger's thought, and argue, as does Ingrid Scheibler, that Heidegger also allows for what he terms, 'meditative thinking', and that this can be deployed in the realm of technology so as to forge a less deterministic relationship between human beings and technology.[13] But such strategies will tend to bear the character of an apology, a qualification to an earlier argument. The sheer force of Heidegger's critique of technology foregrounds calculative thinking as the dominant mode of engagement,

---

[12] Jacques Derrida, *Truth in Painting*, Chicago: University of Chicago Press, 1987, pp. 255-382.

[13] Ingrid Scheibler, "Heidegger and the Rhetoric of Submission" in *Rethinking Technologies*, pp. 115-139.

and it is not at all clear when, if ever, calculative thinking gives way to meditative thinking.

Moreover, we need to adopt a more open attitude towards technology not least because we live in a technological age. Technology has permeated all aspects of contemporary existence, and has suffused itself within our background horizon of consciousness. We live our lives so much *through* technology that we begin to see them in terms of technology. With time not only do we eventually accept technology, but we even begin to identify with it. We call our cars names and speak to our computers. Ultimately we even begin to constitute our identity through technology – through our cars, computers and electronic gadgetry. We *are* the car we drive, or so the advertisers would have us believe: sleak, elegant, sophisticated, rugged, adventurous, whatever. Technology can lend us our lifestyles, can lend us our identities.

Mimetic Identification

How, then, might we adopt a more sympathetic attitude towards technology? What theoretical framework might allow us to address these concerns more openly? I want to propose that the work of Walter Benjamin and Theodor Adorno on the concept of *mimesis* offers a more subtle approach to questions of assimilation and identification in general, and to the problem of the alienation of technology in particular. To quote Adorno:

> According to Freud, symbolic intention quickly allies itself to technical forms, like the airplane, and according to contemporary American research in mass psychology, even to the car. Thus, purposeful forms are the language of their

> own purposes. By means of the *mimetic* impulse, the living being equates himself with objects in his surroundings.[14]

This last sentence, "By means of the *mimetic* impulse, the living being equates himself with objects in his surroundings", is, surely, one that holds the key to exploring the whole question of how human beings situate themselves within their environment, and points to an area in which the domain of psychoanalysis may offer crucial insights into the mechanism by which humans relate to their habitat. It begins to suggest, for example, that the way in which humans progressively feel "at home" within a particular building, is precisely through a process of symbolic identification with that building. And equally they may come to identify with technological objects. This symbolic attachment is something that does not come into operation automatically. Rather it is something that is engendered gradually, in Adorno's terms, through the *"mimetic* impulse".

Mimesis here should not be understood in the terms used, say, by Plato, as simple 'imitation'. Nor indeed does it have the same meaning that Heidegger gives it. Rather *mimesis* in Adorno, as indeed in Walter Benjamin, is a psychoanalytic term – taken from Freud – that refers to a creative engagement with an object. It is, as Adorno defines it,

> the non-conceptual affinity of a subjective creation with its objective and unposited other.[15]

---

[14] Theodor Adorno, "Functionalism Today" in *Rethinking Architecture*, p. 10.

[15] Adorno, *Aesthetic Theory*, C Lenhardt (trans.), G Adorno, R Tiederman (eds.), London: Routledge, 1984, p. 80.

Mimesis is a term, as Freud himself predicted, of great potential significance for aesthetics.[16]

To understand the meaning of *mimesis* in Adorno we must recognise its origin in the process of modelling, of "making a copy of". In essence it refers to an interpretative process that relates not just to the creation of a model, but also to the engagement with that model. *Mimesis* may operate both transitively and reflexively. It comes into operation both in the making of an object and in making oneself like an object. *Mimesis* is therefore a form of imitation that may be evoked both by the artist who makes a work of art, and also by the person who views it. Yet *mimesis* is richer than straight imitation. In *mimesis* imagination is at work, and serves to reconcile the subject with the object. This imagination operates at the level of fantasy, which mediates between the unconscious and the conscious, dream and reality. Here fantasy is used as a positive term. Fantasy creates its own fictions not as a way of escaping reality, but as a way of accessing reality, a reality that is ontologically charged, and not constrained by an instrumentalised view of the world. In effect *mimesis* is an unconscious identification with the object. It necessarily involves a creative moment on the part of the subject. The subject creatively identifies with the object, so that the object, even if it is a technical object – a piece of machinery, a car, a

[16] ". . . I believe that if ideational mimetics are followed up, they may be as useful in other branches of aesthetics. . ." Sigmund Freud, *Jokes and Their Relation to the Unconscious* (1905), trans. James Strachey, London: Routledge, 1960, p. 193. For further reading on *mimesis*, see Erich Auerbach, *Mimesis*, trans. Willard Trask, Princeton: Princeton University Press, 1953; Michael Taussig, *Mimesis and Alterity*, London: Routledge, 1993; Gunter Gebauer and Christoph Wulf, *Mimesis*, trans. Don Reneau, Berkeley: University of California Press, 1995.

plane, a bridge, whatever – becomes invested with some symbolic significance, and is appropriated as part of the symbolic background through which individuals constitute their identity.

It is important to recognise here the question of temporality. Symbolic significance may shift – often dramatically – over a period of time. What was once shockingly alien may eventually appear reassuringly familiar. The way in which we engage with architecture must therefore be seen not as a static condition, but as a dynamic process. The logic of *mimesis* dictates that we are constantly assimilating to the built environment, and that, consequently, our attitudes towards it are forever changing. Our engagement with the built environment is never a given, static condition, but an ongoing process of constant adaptation. While books have been devoted to 'weathering', to the performance of the building *in time*, few seem to have addressed the question of our own reception of the building itself within a temporal framework.

Mimesis therefore constitutes a form of mimicry – but it is an adaptive mimicry –, just as when a child learns to speak and adapt to the world, or when owners take on the characteristics of their pets. In fact it is precisely the example of the child "growing into" language that best illustrates the operation of *mimesis*. The child 'absorbs' an external language by a process of imitation and then uses it creatively for its own purposes. Similarly, within the realm of any aspect of design we might see *mimesis* at work as designers develop their design abilities: it is this process which also allows external forms to be absorbed and sedimented as part of a language of design.

Although *mimesis* involves a degree of organised control, and therefore operates in conjunction with rationality, this does not mean that *mimesis* is part of rationality. Indeed, in

terms of the dialectic of the enlightenment, we might perceive *mimesis* as constitutive not of rationality, but of myth, its magical 'other'. *Mimesis* and rationality, as Adorno observes, are 'irreconcilable'.[17] If *mimesis* is to be perceived as a form of correspondence with the outside world which is articulated within the *aura* of the work of art, then enlightenment rationality, with its effective split between subject and object, and increasing emphasis on knowledge-as-quantification over knowledge-as-sensuous-correspondence, represents the opposite pole. In the instrumentalised view of the enlightenment, knowledge is ordered and categorised, valorised according to scientific principles, and the rich potential of *mimesis* is overlooked. All this entails a loss, a reduction of the world to a reified structure of subject/object divides, as *mimesis* retreats even further into the mythic realm of literature and the arts.

At the same time *mimesis* might be seen to offer a form of dialectical foil to the subject/object split of enlightenment rationality. This is most obvious in the case of language. Language becomes the

> highest level of mimetic behaviour, the most complete archive of non-sensuous similarity.[18]

Mimesis for Benjamin offers a way of finding meaning in the world, through the discovery of similarities. These similarities become absorbed and then rearticulated in language, no less than in dance or other art forms. As such language becomes a

---

17 Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 81.

18 Benjamin, "Mimetic Faculty" in *Reflections*, trans. Edmund Jephcott, New York: Schocken, 1978, p. 336.

repository of meaning, and writing becomes an activity which extends beyond itself, so that in the process of writing writers engage in unconscious processes of which they may not be aware. Indeed writing often reveals more than the writer is conscious of revealing. Likewise the reader must decode the words resorting to the realm of the imagination, which exceeds the purely rational. Thus the activity of reading also embodies the principles of *mimesis*, serving as the vehicle for some revelatory moment. For Benjamin the meaning becomes apparent in a constellatory flash, a dialectics of seeing, in which subject and object become one for a brief moment, a process which relates to the experience of architecture no less than the reading of texts.

Architecture along with the other visual arts can therefore be viewed as a potential reservoir for the operation of *mimesis*. In the very design of buildings the architect may articulate the relational correspondence with the world that is embodied in the concept of *mimesis*. These forms may be interpreted in a similar fashion by those who experience the building, in that the mechanism by which human beings begin to feel at home in the built environment can also be seen as a *mimetic* one.

Mimesis, then, may help to explain how we identify progressively with our surroundings. In effect, we read ourselves into our surroundings, without being fully conscious of it. "By means of the *mimetic* impulse", as Adorno comments, "the living being equates himself with objects in his surroundings". Elsewhere I have argued that this may be understood in terms of the myth of Narcissus.[19] The *mimetic* impulse might be seen as a mechanism for reading ourselves

[19] Leach, "Vitruvius Crucifixus: Architecture, Mimesis and the Death Instinct", *AA Files*, 38, July 1999.

into the other. We relate ourselves to our environment by a process of *narcissistic* identification, and mimetically absorb the language of that environment. Just as Narcissus saw his own image in the water, without recognising it as his own image, so we identify ourselves with the 'other' – symbolically – without realising that recognition of the 'other' must be understood in terms of a *mimetic* identification with the other, as a reflection of the self. And this refers not to a *literal* reflection of our image, so much as the metaphorical reflection of our symbolic outlook and values.

The aim throughout is to forge a creative relationship with our environment. When we see our values 'reflected' in our surroundings, this feeds our narcissistic urge, and breaks down the subject/object divide. It is as though – to use Walter Benjamin's use of the term *mimesis* – in the flash of the *mimetic* moment, the fragmentary is recognised as part of the whole, and the individual is inserted within a harmonic totality.

Rethinking Technology

What, then, can we read into this process of assimilation that is implied in the concept of *mimesis*, and how might it prompt us to rethink the issue of technology? There are clear comparisons to be made between Heidegger's championing of *poiesis* over 'standing reserve', and the corresponding championing by Benjamin and Adorno of knowledge-as-sensuous-correspondence over knowledge-as-quantification. Both traditions would criticise the world of enlightenment rationality as an impoverished one, and indeed *mimesis* here can be seen to offer a foil to this condition. But only with Heidegger is technology assigned unreservedly to this condition.

Let us take Heidegger's example of the airliner. The airliner that stands on the runway, for Heidegger, is

> surely an object . . . Revealed, it stands on the taxi strip only as standing-reserve, inasmuch as it is ordered to insure the possibility of transportation.[20]

The point here is that our understanding of that airliner is defined solely in terms of its "standing reserve":

> The object disappears into the objectlessness of the standing-reserve.[21]

The possibility that the airliner might be viewed in any other way is not entertained. And yet airliners, as Barthes once commented of buildings, are a combination of "dream and function".[22] But Heidegger fails to address the crucial role that an airliner might play as a symbolic form in its own right, a vehicle for dreams, emotions and desires. As such, Heidegger offers a somewhat restrictive approach to the question. In his account there is no potential for the object to be withdrawn from the realm of standing-reserve. There is no potential for it to be reappropriated.

Intriguingly, Adorno also cites the example of an airplane, but his thinking remains more flexible. The argument of *mimesis* suggests – and indeed Adorno explicitly states – that symbolic identification may take place even with technological objects, such as a car or a plane, so that they too may be appropriated as part of our symbolic background:

---

20 Heidegger, p. 322.
21 *Ibid.*, p. 324.
22 Roland Barthes, 'The Eiffel Tower' in *Rethinking Architecture*, p. 174.

> According to Freud, symbolic intention quickly allies itself to technical forms, like the airplane, and according to contemporary American research in mass psychology, even to the car.[23]

The airplane is not consigned – irredeemably – to the realm of knowledge-as-quantification. It can be reappropriated within the realm of the symbolic. In other words our consciousness of the airplane is itself altered.

Adorno's further example of the car reveals how the technological has come to colonise our everyday lives not as standing reserve, but as something to which symbolic intention is always already being 'attached'. The point here is that we have to understand that our engagement with technology involves a moment of 'proprioception'. Technology may come to operate as a form of 'prosthesis' to the human body that is appropriated such that it becomes part of the motility of the body. In driving a car we come to navigate the road *through* that car. As such, the car as an item of technology is not divorced – alienated – from the body. Indeed it becomes a form of extension to that body. What I am arguing here is not some simplistic manifesto for cyborgs, claiming that human beings can become part human and part machine. Rather I am trying to tease out the logic of *mimesis* itself. For according to this logic, human beings have absorbed technology at an unconscious level, such that they have come to operate *through* technology, as though by way of some tele-kinesis.

Not only this, but technology may actually influence the way that human beings think. It may itself affect our consciousness. Let us take the example of the computer. For, if as Walter Benjamin once argued, the factory worker in the

---

[23] Adorno, "Functionalism Today" in *Rethinking Architecture*, p. 10.

modernist age comes to absorb the jolting, jarring repetitive action of the machine, such that those movements are appropriated into the worker's own behaviour, so too people today have absorbed the thinking and fluid circuitry behind the computer screen. New conditions breed new ways of thinking. As Douglas Rushkoff observes, a new computer generation is emerging.[24] The computer kids of today come to behave like their computers. They identify with them, play with them, and mimic their operations. Analogical reasoning is out. Non-linear, multiple-layered thinking is in – Deleuzian surfing. Fractals, rhizomes and clones, fluidity and flux – these are the buzzwords of this new generation. In such a context, those who argue against the use of the computer in the contemporary studio are failing to address the concrete ontological reality of life today, and are doing no service to the students, for whom knowledge of computer programmes has become a "given" within the contemporary office.[25]

The consequences are all too obvious. Not only have we accepted technology as an essential part of our everyday life, such that the distinction once posed between *techné* and

---

[24] Douglas Rushkoff, *Children of Chaos*, London: Flamingo, 1997.

[25] This is not to deny that the computer should be accepted unproblematically within the studio. Indeed the lessons of those design schools that have accepted the computer wholesale would seem to indicate that the concerns expressed in *The Anaesthetics of Architecture* about the potential aestheticisation and hence anaesthetisation of social issues are borne out only too clearly in such contexts. [Leach, *The Anaesthetics of Architecture*, Cambridge, MA.: MIT Press, 1999.] Rather it is a call for a self-critical, theoretically informed engagement with such realms. Theory may be unable in itself to combat the potential problems of aestheticisation. Yet it may provide the first crucial step. Once a problem has been exposed, one is no longer trapped by that problem.

technology seems no longer valid, but our whole existence has become conditioned by technology.

Technology and Design

Yet this argument only raises a further question: does technology belong to one uniform category, or can it be differentiated? How are we to distinguish between different forms of technology? When does technology constitute a form of knowledge-as-quantification, and when does it not? And does 'design' play any role? Indeed the logic of *mimesis* raises a question about the whole status of design. For if we are constantly assimilating to the built environment, why do we need to bother with 'good design'?

Here I want to take another argument from Adorno, in order to argue that *mimesis* is precisely a call for 'good design'. Much of Adorno's article, "Functionalism Today", is devoted to a critique of Adolf Loos's article, "Ornament and Crime". Adorno accuses Loos of undialectical thinking. Loos attempts to separate art from technology. Loos champions an architecture of pure functionality, in which 'art' has no place. Loos bases this on the Kantian distinction between the 'purposive' and the 'purpose-free'. Yet as Adorno points out, there is no item so purely functional that it is rinsed of any sense of art, while, conversely, forms of art – one thinks immediately of dance – do have a 'function', albeit a 'social' function. "There is", as Adorno puts it, "no chemically pure purposefulness set up as the opposite of the purpose-free aesthetic."[26]

[26] Adorno, "Functionalism Today" in *Rethinking Architecture*, p. 8.

Art and function must therefore be viewed dialectically, and all forms of the aesthetic recognised for their social "function". Equally, architecture that claims to be merely functional must also have some aesthetic dimension. Indeed, much of what is termed "functional" in architecture either incorporates unfunctional features – such as flat roofs – or borrows its aesthetic from other domains – such as ships, grain silos, etc. – which have their own functional rationale which is quite independent of architectural concerns. Adorno therefore concludes that the "functionalism" that Loos is referring to is precisely an aesthetic category. "Hence", as Adorno remarks, "our bitter suspicion is formulated: the absolute rejection of style becomes style."[27]

The point to be made here, though, is that we must view the question of technology *dialectically*. It is not a question – as some might imply – of drawing a distinction *between* art and technology, or indeed "architecture" and "engineering", but of considering to what extent technology and art are "folded into" one another; to what extent – in the context of Loos's argument – technology is *designed*. What we find in Heidegger is the same problem, only inverted. Loos forces a distinction between functionalism and art, Heidegger between *poiesis* and engineering. Of course, practical questions of functionality must be foregrounded in addressing technology, but visual questions – aesthetic appearance – must not be overlooked.

The answer, it would seem, would be to approach the question dialectically, introducing the sutleties and flexibilities implied in the concept of mimesis. While Adorno is himself quite critical of the totalitarian capacity of technology, of its potential terroristic domination, we might nonetheless infer

---

[27] Adorno, "Functionalism Today" in *Rethinking Architecture*, p. 10.

from his comments on the car and the airplane that such objects may be viewed from within the realm of *mimesis*. Technological objects may embody the principle of *mimesis*.

The argument, then, to be made about the role of *mimesis* in technology is simply this. *Mimesis* operates both in the design of the item, and in the relationship between the viewer and the item itself. It therefore follows that when a technological item has been designed with a view to a mimetic understanding of the world it will *lend itself* to being absorbed mimetically. In other words, if we are to understand *mimesis* as offering a mechanism of relating to the world, of forging a link between the individual and the environment, of offering a means – in Fredric Jameson's terms – of "cognitively mapping" oneself within the environment, good design has an important *social* role. The image – far from being the source of *alienation* as one might begin to infer from Guy Debord – has a positive role to play of *identification*. And if technology can in fact embody *mimesis*, this role is open equally to technological objects. Technology, according to such a logic, far from being necessarily alienating, as some would argue, *may* be the source of identification, provided that it has been "well designed", designed that is, *according to the principles of mimesis*.

There was a time when Heideggerian thought made a substantial and noteworthy contribution to architectural culture in challenging the spirit of positivism that was once so pervasive. But now Heideggerian thinking must not itself go unchallenged, in that it threatens to install itself as a set of fixed values out of tune with contemporary society. And while some would criticise postmodern thought for being relativistic in accommodating plurality and difference, and questioning the ground on which any particular statement is made, the true relativism lies surely in a tradition that forecloses even

the possibility of even asking these questions, by doggedly adhering to a set of out of date values, and by failing to engage substantively with any critical discourse.

It is time, it would seem, to adopt a more flexible and tolerant attitude towards technology. It is time to break free from the shackles of the past. It is time, perhaps, to forget Heidegger.

REZUMAT

Imaginați-vă într-un scenariu ce ar putea fi poate prea familiar. Intrați într-o cameră de hotel, probabil o cameră ușor dezgustătoare. Poate că pereții sunt murdari; poate că vopseaua se cojește de pe mobilă și poate că plutește un miros greu. Inițial aveți senzația de alienare. Camera este nefamiliară. Nu vă simțiți acasă în ea. Totuși, despachetați bagajele. Vă puneți obiectele de toaletă în baie și vă agățați hainele în dulap. Treptat, în timp ce aranjați aceste obiecte familiare, camera pare tot mai puțin alienantă. Dar cel mai curios este că după o noapte sau două petrecute în cameră, ceea ce părea odată alienant și nefamiliar, devine gradat familiar, până când ajungeți să vă simțiți ca acasă în acea cameră. Poate chiar vă atașați puțin de ea, cu mobila ei scorojită și mirosurile grele. Începeți să vă simțiti confortabil acolo și aproape că nu vreti să plecați. Într-un fel – aproape imperceptibil – o schimbare s-a produs. Ceea ce odată părea neprimitor și alienant, acum pare familiar și primitor.

Acesta este un fenomen cu care suntem foarte familiarizați și totuși nimeni, după mine, nu a încercat să-l analizeze complet. Se aplică în același fel și problemelor design-ului. Ceea ce odată părea urât, poate uneori să apară mai puțin

respingător după o perioadă de timp. Și se aplică și problemelor tehnologiei. De exemplu, antenele parabolice. La o primă privire pot părea nefamiliare și ne-la-locul-lor, dar după mult timp au fost acceptate ca parte a familiarului limbaj al străzii. Același principiu s-a aplicat, fără îndoială, înaintea lor, la semafoare. Chiar cele mai alienante forme tehnologice pot fi curând absorbite în cadrul orizonturilor noastre simbolice, astfel încât ele nu mai apar atât de alienante.

Bineînțeles, situația nu este deseori atât de simplă. Alți factori pot interveni. Pot exista alte considerente – o asociere neplăcută, de exemplu, care vă împiedică să vă simțiți ca acasă într-un anumit mediu. Totuși, astfel de factori pot doar să opună o vagă rezistență împotriva a ceea ce pare a fi o înclinație intrinsecă de a „deveni întru", de a se familiariza și eventual de a se identifica cu mediul. Este ca și cum o dorință constantă cameleonică de a asimila ar guverna natura umană.

Atunci, ce se întâmplă? Ce este cu exactitate procesul de „devenire întru", de atașare, de familiarizare cu mediul? Cum operează acest mecanism? Și, în special, în cadrul acestei cercetări, cum ne poate face acest fenomen să regândim problema tehnologiei? Cum poate, de exemplu, să fie revizuită, în lumina acestor observații, atitudinea manifest negativă luată de unii teoreticieni în legătură cu presupusul efect de alienare al tehnologiei? Poate fi tehnologia privită „mai pozitiv"? Toate aceste întrebări se adresează unei culturi arhitecturale încă dominată în multe zone de atitudinea heideggeriană, care rămâne încă în mare parte critică la adresa tehnologiei.

RUMI: SPAȚIUL REAL. ORAȘUL PELERINILOR. NOAPTEA PUTERII

SILVIU LUPAȘCU

Rumi: Spațiul real

În *Mathnawi* (I, vv. 2088-2103), Jalal-ud-din Rumi (604/1207 – 672/1273) descrie extazul mistic al unui bătrân harpist, care adoarme pe o piatră de mormânt, în cimitirul din Medina, după ce a cântat îndelung întru lauda lui Dumnezeu. Versetele dedicate acestui „prieten al lui Dumnezeu" sau *wali*, ajuns, în viață, pe pragul oniric-tanatic-extatic al existenței, se învecinează hermeneutic cu „*hadith*-ul mormântului", în conformitate cu care Profetul Muhammad a afirmat:

> „Între mormântul meu și catedra de unde predic, se află una dintre grădinile paradisului."

Enunțul statuează „înmormântarea" teologiei dogmatice, purificarea ei în atanorul decompozitor al neființei, precum și resurecția sa în calitate de teosofie, „înțelepciune îndumnezeită" sau *hikmat ilahiya*, gnoză paradisiacă al cărei adevăr permite accesul „prietenilor" în intimitatea lui Dumnezeu (*cf.* Corbin, *Histoire*, I, pp. 40, 115-116). *Mawla-na* situează experiența harpistului – paradigmă a căutării-găsirii pentru pelerinajul tuturor căutătorilor – în perspectiva eliberării sufletului-pasăre din captivitatea lumii materiale. Apologul

sfâșie fără menajamente vălul împărăției văzutelor, spațiu exiguu, al iluziei, păcatului, suferinței, pentru a revela spațiul real, infinit, neprețuita *haqiqa* a împărăției spiritului pur și a regiunii vaste a sufletului. Pe cei care primesc harul acestei fericite eliberări, îi covârșește bucuria imersiunii în „grădina" proximității divine, în „briza primăvăratică" a Prezenței Celui Viu sau a Celui Real, *Al-Hayy* sau *Al-Haqq*, loc spiritual privilegiat, în care sufletul se îmbată cu priveliștea câmpiei nemărginite a existenței teandrice, cu viziunea „lanului de anemone mistice" (*cf.* Nicholson, II, p. 113).

Atunci când invocă tema sufletului-pasăre, Rumi reflectă și îmbogățește, la rândul său, somptuoasa continuitate a tradiției Sufi. Pe urmele lui Farid-ud-din Attar (*ca.* 514/1120 – 617/1220), autor al poemului care descrie pelerinajul păsărilor spre reședința Simurgh-ului (*cf. Manteq at-Tair*), Shihab-ud-din Yahya Suhrawardi (549/1155 – 585/1191) a dedicat *Tratatul păsărilor* și Capitolul al VIII-lea – intitulat *Păunul pe care regele l-a închis într-un coș* – din *Limbajul furnicilor* (*cf. Al-Risalah*, Thackston, pp. 21-25, 83-85) impresionantului periplu al sufletului în spațiile antagonice ale celor două lumi. Capturat de vânători, sufletul regăsește calea libertății, trece peste culmile celor nouă munți care îl despart de palatele și grădinile regelui. Păsările care adresează regelui rugămintea de a le fi îndepărtate resturile cătușelor de la picioare primesc un răspuns surprinzător:

> „Numai cel care v-a înlănțuit este în măsură să îndepărteze resturile lanțurilor de la picioarele voastre. Voi trimite un mesager împreună cu voi, pe drumul de întoarcere, pentru a-l convinge să îndepărteze legăturile."

În manieră similară, „păunul" întemnițat în coș uită și rememorează esența „păunității", fapt ce pare să îndreptățească abordarea odiseei mistice a sufletului-pasăre drept rescriere a *Imnului mărgăritarului* și a mitului gnostic despre mântuitorul mântuit, *salvator salvatus*, sau a mântuitorului de mântuit, *salvator salvandus* (*cf.* Barnstone, *The Other Bible*, pp. 308-313; Rudolph, *Gnosis*, pp. 121-131). Departe de a fi „adăugate", „lipite", plămădite dintr-o substanță străină, aripile sufletului ajuns pe pragul eliberării cresc, în mod firesc, din esența sufletului, sunt consubstanțiale duhului suflat de Dumnezeu asupra țărânii. *Realitatea* acestor aripi este condamnată drept deșertăciune de către cei care nu au experimentat-o. Pentru locuitorii orizontului spiritual, însă, aripile sufletului se dezvăluie drept călăuze spre *realitate* (*cf. Mathnawi*, II, vv. 3564-3566; Nicholson, II, p. 406).

Trecerea sufletului dezvăluie natura celor două lumi, le învestește, *pour ainsi dire*, cu semnificație religioasă în plan adamic. Cea dintâi, *reală doar în mod iluzoriu*, este un spațiu strâmt, întunecos, un loc al întemnițării și damnării, un labirint al irosirii, durerii și patimilor trupești, din care sufletele pierdute nu vor mai ieși niciodată. Cea de a doua, *reală în mod real*, este împărăția fără limite a nevăzutului, spațiul cu un număr infinit de dimensiuni al sufletului desprins de carne, sânge, materie, care se împărtășește cu *realitate* din Dumnezeul Unic și Viu, Cel Real sau *Al-Haqq*, Pol care iradiază existență și adevăr în universul pur, spiritual, care există cu adevărat. Numai acestui din urmă spațiu, care este singurul spațiu, îi este menit zborul liber al sufletului. În sufism, dialectica spațiului și non-spațiului, existenței și non-existenței, realității și non-realității, este convertită, prin revelație, în metafizică a non-spațiului ca spațiu religios infinit, a non-existenței ca existență teandrică, a non-realității ca realitate absolută.

Revelația spațiului real agresează ochii „păunului" eliberat din coș printr-o fascinantă lărgire de perspectivă. Rumi avertizează că, dacă *Mathnawi*-ul ar fi asemenea cerului (pământesc) în întindere, nici măcar jumătate din misterul împărăției nevăzutului nu ar putea fi turnat între marginile sale. Cum însă textul enciclopediei mistice este altceva decât un spațiu uranian limitat, caravana tărâmului spiritual poposește în oaza sa de cuvinte, pentru a purta în relieful lipsit de viață al deșertului în formă de „o" (*cf.* Attar, *Manteq at-Tair*, vv. 2290-2298; Darbandi, Davis, p. 114) mesajul grădinilor veșnice. Solidaritatea cu semenii săi orbi, rătăciți, îl determină pe mistic să-și asume rolul de răstignit al celor două lumi, vocația excruciantă de a fi o punte între iluzie și realitate. Inima sa este sfâșiată atunci când compară îngustimea cerului și pământului care alcătuiesc universul material, cu strălucirea, extazul, beatitudinea locuirii în spațiul real al universului spiritual. Cuvintele inspirate ale profeților și sfinților, prin intermediul cărora Cuvântul lui Dumnezeu (*kalamu-lLah*) pătrunde în sistemul vascular al viului învestmântat în iluzie și suferință, sunt asemenea unei ape curgătoare care trece printre pietre de moară, datorită purtării de grijă a Celui Viu pentru mântuirea comunității adamice. Nepăsarea sau reaua-voință a ascultătorilor, a primitorilor de mesaje, pot determina îndepărtarea apei de „strâmtorile" morii, întoarcerea Cuvântului în sine, în nevăzut, în reședința amplă, spațioasă, a non-existenței sau existenței reale, acolo unde sufletul contemplă procesul copleșitor, de sorginte divină, grație căruia „limbajul crește fără litere", pentru ca sufletul curat să zboare „cu capul înainte" spre grădinile de trandafiri „dedesubtul cărora curg râuri" (*cf. Qur'an*, S. XXIX / *Păianjenul*, vv. 55-60; Arberry, p. 409). Îngustimea „lumii simțurilor și culorilor" se dezintegrează, pentru a îngădui accesul spre perspectiva

atoatecuprinzătoare a „lumii unificării", aflată dincolo de simțuri, spre spațiul înțelesurilor lăuntrice, guvernat de puterea *Fiat*-ului, de porunca divină *Kun* („Fii!"). Concluzia formulată de sufletul harpistului adormit dezvăluie sensul ultim, apocaliptic, al existenței omenești:

> „Dacă împărăția spiritului și calea spre ea nu ar fi ascunse, ci manifestate, nimeni nu ar mai rămâne *aici* (în lumea materială) nici măcar o singură clipă." (*cf. Mathnawi*, I, vv. 2098-2101, 3086-3099; Nicholson, II, pp. 114, 168-169)

Pentru misticul Sufi „oprit" dinaintea lui Dumnezeu, situat în *waqfa*, dincolo de „literă" și de „gnoză", declanșarea limbajului divin în ființa adamică se petrece concomitent cu accesul celei mai rafinate umanități la limbajul atotputernic al *Fiat*-ului, la substanța teocratică a cărei retorică a adus în ființă întregul univers. Această învestitură năucitoare este redată simbolic de Niffari (sec. IV/X), în contextul „dialogului dintre cele două esențe", prin octroierea puterii de a face și desface căile sau alcătuirile apei, origine a tot ceea ce există:

> „O, slujitor al Meu, dacă rămâi în viziunea Mea, vei spune apei „Vino!" și „Pleacă!". O, slujitor al Meu, din apă se trage orice ființă vie; prin urmare, dacă deții puterea de a acționa asupra ei, atunci toate cele care se află în ea se vor afla în puterea ta." (*cf.* Nwyia, *Exégèse*, p. 387)

Însă pentru *el*, ajuns *acolo unde nu mai există acolo*, exercitarea acestei puteri în lumea văzutelor sau nevăzutelor ar echivala cu o imposibilă întoarcere dinspre sfârșitul căii spre un loc inefabil, în care orice început întâlnește proximitatea extatică a sfârșitului. Cu un secol înaintea lui Niffari, Dhu'l Nun Misri („omul cu pește" din Egipt, m. 245/

856) a enunțat interdicția mistercă a „repatrierii" din *hajj*-ul spre *El*, dacă *pelerinul* a ajuns *la capăt*:

> „Nu se va întoarce decât acela care n-a parcurs drumul în întregime. Dintre cei care au ajuns la uniune, nici unul nu s-a mai întors." (*cf.* Suhrawardi, *'Awarif*, IV, 291, in Massignon, *Essai*, p. 209)

Asemenea teologilor sunniți, misticii Sufi propovăduiau în minaretul nevăzut al sufletului non-cuvintele rostirii lăuntrice, în conformitate cu care pelerinajul anevoios (*safar*, călătoria lăuntrică a sufletului spre Dumnezeu) dintre *el* și *El* este sub-tins de principiul *laysa kamitlihi say*, care exprimă deplina inadecvare a limbajului omenesc în raport cu transcendența divină, conștiința atingerii limitei dincolo de care trecerea cunoașterii adamice nu este cu putință decât printr-o transmutare spirituală dictată de *alchimia fericirii*, *kimiya'e saadat* (*cf.* Nwyia, *Exégèse*, pp. 400-401; Al-Ghazzali, *Kimiya'e saadat*). Prin această transmutare, noțiunea de *el* se dizolvă în noțiunea de *El*, noțiunea de *eu* se dezintegrează în noțiunea de *Eu*, iar iubitul, ajuns la capătul *hajj*-ului sufletesc, ajunge pe pragul uniunii cu Cel Iubit, deoarece numai *Eu*, Cel Real (*Al-Haqq*), există cu adevărat. În cadrul acestei experiențe spirituale, misticul recunoaște în fiecare acțiune, în fiecare frază, un apel divin, revelat prin înțelesul său anagogic, *mottala'*. Dialogul începe între sufletul umil, recules, și înțelepciunea divină transcendentă:

> „(...) locuțiunile dumnezeiești răsună înlăuntrul său, apoi sufletul își remodelează vocabularul după chipul lor; pe pragul uniunii mistice intervine fenomenul de *shath*, darul oferit în schimb."

Este ceea ce Louis Massignon numește „schimbarea îndrăgostită a rolurilor": sufletul rostește cuvintele lui Dumnezeu (*cf.* Massignon, *Essai*, pp. 118-119). Continuitatea acestui tip de exegeză i-a îngăduit lui Paul Nwyia să identifice, cu mult rafinament, în textele (*Mawaqif*, *Muhatabat*) lui Niffari (m. sec. IV / X) suportul teocratic-retoric al existenței teandrice: dincolo de „știință" și „gnoză" (*'ilm*, *ma'rifa*), dincolo de „oprirea" (*waqfa*) misticului dinaintea lui Dumnezeu, misticul primește harul de a vorbi limbajul lui Dumnezeu, iar Dumnezeu vorbește limbajul omului îndumnezeit (*cf.* Nwyia, *Exégèse*, pp. 357-407).

În acest sens, Rumi consideră că orice vocație religioasă se întemeiază pe desprinderea neconcesivă de spațiul pământesc, pe înaintarea caravanei sufletelor de mântuit spre spațiul-non-spațiul realității:

> „Voi sunteți de undeva (din loc), dar originea voastră se află în Niciunde (în Non-loc): închideți prăvălia aceasta și deschideți prăvălia aceea!"

Pelerinajul spre „Mecca" uniunii teandrice începe cu lepădarea de spațiul ireal, al creației căzute în păcat, cu imersiunea în spațiul real, al împărăției nevăzutului:

> „Această lume (spațială) a fost plămădită din ceea ce este fără relații spațiale, deoarece lumea a devenit loc din ceea ce este fără de loc."

Pentru prizonierii spațiului ireal, care confundă iluzia cu realitatea, spațiul real este non-existență, non-spațialitate:

> „Întoarceți-vă din existență spre non-existență, dacă îl căutați pe Dumnezeu și îi aparțineți lui Dumnezeu!"

Pentru cei care experimentează adevărul non-existenței, non-spațialității, singurul spațiu real este cel al apropierii sufletului de Dumnezeu, iar fericirea și beatitudinea metamorfozării vechiului *adam*, al cărnii și sângelui, în nou *adam* spiritual, „oprit" în fața rostirii lăuntrice a Celui Viu, nu mai lasă loc pentru tragicul cortegiu al existențelor efemere, după cum strălucirea soarelui, la amiază, nu lasă loc pentru umbrele nopții:

> „De vreme ce non-existența este atelierul lui Dumnezeu, ceea ce se află în afara atelierului nu are nici o valoare. (...) Vino, prin urmare, în atelier, adică în non-existență, pentru ca să-l poți vedea pe Meșteșugar, deopotrivă cu meșteșugul Său. După cum atelierul este locul clarviziunii, în afara atelierului nu este decât orbire." (*cf. Mathnawi*, II, vv. 612, 686-690, 759-763; Nicholson, II, pp. 253, 257, 260)

Omul se *real*izează în proximitatea Prezenței lui Dumnezeu, în afara lumii...

În concordanță cu tradiția sunnită, care consideră că Iisus este singurul *Mahdi* legitim, Niffari situează „coborârea lui Iisus, fiul Mariei" în centrul unui text de pură esență contemplativă, intitulat *Muhataba wa-bisara wa-idan al-waqt* sau *Dialog, anunțare și proclamație a timpului*, în condițiile în care *waqt* desemnează, deopotrivă, timpul venirii lui Dumnezeu în experiența misticului, începutul dialogului teandric, și împlinirea eschatologică a duratei prin „arătarea semnului lui Dumnezeu, în vederea pogorârii lui Iisus, fiul Mariei" (*cf.* Nwyia, *Exégèse*, pp. 401-402). Trei secole mai târziu, Rumi se sprijină pe aceleași repere tradiționale, atunci când descrie relația mesianică dintre Sufletul Universal și sufletul individual:

> „Sufletul Universal a venit în contact cu sufletul individual, iar cel din urmă a primit de la cel dintâi o perlă și a pus-o în sân. Prin acea atingere în sânul său, sufletul individual a rămas însărcinat, precum Maria, cu un Mesia care farmecă inima, nu Mesia care călătorește pe pământ și pe apă, ci Mesia care se află dincolo de limitele spațiului măsurat. Deci atunci când sufletul a fost impregnat de Sufletul sufletului, prin intermediul sufletului lumea întreagă a fost impregnată."

Rumi avertizează că lumea materială este la fel de stigmatizată de neputință ca și „paiele purtate de vânt", iar vântul care hotărăște destinul lumii este „împărăția nevăzutului". Realitatea principiului teocratic ascuns determină toate configurațiile iluzorii găzduite de timpul pre-apocaliptic, iar sensul în care se deplasează caravanele menite pierzaniei și caravanele menite salvării nu este cunoscut decât de Cel Real, numit în sufism și Prietenul Absent:

> „Vezi cum Mâna rămâne ascunsă, în timp ce condeiul scrie; cum calul gonește, în timp ce Călărețul nu poate fi văzut. Vezi cum săgeata zboară, iar Arcul rămâne invizibil; cum sufletele individuale au fost manifestate, iar Sufletul sufletelor rămâne ascuns."

În concordanță cu celebra *Teosofie orientală* sau *Hikmat al-ishraq*, formulată anterior de Suhrawardi și devenită, pentru posteritatea sa spirituală, textul întemeietor al comunității de *Ishraqiyun*, Rumi afirmă că, pe durata tragicului exil occidental, „orientul inimii este sufletul sufletului Sufletului", chiar dacă destinul religios al pelerinilor rătăciți în intervalul dintre lumi, pe calea nevăzută dintre spațiul real și spațiul ireal, este hotărât de deznodământul înfruntării dintre mireasma proaspătă și mântuitoare adusă de vântul-gând care bate dinspre răsărit și

pestilențele purtate de vântul care bate dinspre apus (*cf. Mathnawi*, II, vv. 1183-1186, 1300-1304 și IV, vv. 3053-3057; Nicholson, II, pp. 282, 288 și IV, p. 440). În felul acesta, spațiul real se reconfigurează ca spațiu al Sufletului sufletului, cu care spațiul sufletului se identifică prin desăvârșirea evenimentului redemptor generat de dialogul teandric, păstrând, poate, totodată, în fundal, vechea teologie a lui *salvator salvatus*, formulată în *Imnul mărgăritarului* sau *Imnul perlei*.

Prin inserarea doctrinei despre „Sufletul sufletului" în întrețeserea de cuvinte care alcătuiește „covorul" mistic al *Mathnawi*-ului, Rumi-*Mawla-na* întâlnește gnoza ismaelismului de la Alamut, axată pe substituirea cuplului *nabi-imam* prin cuplul *imam-hojjat* și pe revelarea *batin*-ului prin „spargerea cochiliei" *zahir*-ului, din perspectiva desăvârșirii eschatologice a timpului în pelerinajul efemer al timpului prezent. În comentariul său la *Gulshan-e raz* sau *Rozariul misterului*, celebrul poem Sufi al lui Mahmud Shabistari (m. 720 / 1317), un autor ismaelian anonim identifică „Sufletul sufletului" cu măslinul mistic pe care pelerinul lăuntric îl contemplă, după împlinirea ascensiunii, pe vârful „Muntelui Sinai al iubirii", după ce a trecut de „Muntele Sinai al inteligenței" (*cf.* S. XCV/*Smochinul*, vv. 1-2: „În numele smochinului și măslinului, în numele Muntelui Sinai, întru pacea acestei țări!"; Arberry, p. 650). Aflat la poalele muntelui, călătorul inimii (suflet-pasăre pornit în căutarea Simurgh-ului) începe să mediteze „forma adamică" drept sigiliu al Prezenței divine ocultate în alcătuirea creației. Călăuzit de intelect, pe culmea „Muntelui Sinai al iubirii" are revelația identificării sale cu „forma teofanică" a „*imam*-ului veșnic", întrupată în arborescența redemptoare a măslinului. În felul acesta, pentru *nizari*, membrii comunității constituite prin comemorarea liturgică a *imam*-ului Nizar (m. 489/1096) și prin reformarea

ismaelismului fatimid de către *imam*-ul Hasan Sabbah (m. 518/1124), *'ala dhikri-hi's-salam*, cunoașterea de sine, cunoașterea „*imam*-ului veșnic" și cunoașterea de Dumnezeu se îngemănează. Ajuns pe „Muntele Sinai" al propriului său suflet, căutătorul de sine și de Dumnezeu a atins stadiul de *hojjat*, de „garant" al *imam*-ului veșnic. El are revelația „Sufletului sufletului" drept *eu* la persoana a doua. Cel Iubit și cel iubit se contopesc în misterul și beatitudinea dialogului teandric care precede *unio mystica*, deoarece numai *Eu* există cu adevărat. Dincolo de acest prag, singurele cuvinte pe care misticul le poate rosti sunt *Ana'l-Haqq*. În acest context, se poate construi ipoteza în conformitate cu care Rumi a transferat în cadrul discursului său Sufi, construit pe fundamente sunnite, elemente ale sufismului shi'it (împrumutat de la autori duodecimani, nizariți), devenite acceptabile pentru mediile religioase ortodoxe prin metamorfozarea textuală a atributelor „*imam*-ului veșnic" în atribute ale Profetului Muhammad, în condițiile în care profetologia esoterică a shi'ismului, *walayat*, *nobowwat batiniya*, este asimilată în sufismul sunnit în calitate de „imamologie fără *imam*". Revendicarea lui Rumi de către universul spiritual ismaelit este, poate, excesivă, cu toate că discipolii săi nizariți vor fi recunoscut în persoana sa pe *hojjat*-ul vârstei prezente, întrupare teandrică a prezenței teofanice a *imam*-ului veșnic, oglindire a desăvârșirii adamice și a realității infinite a lui *Al-Haqq*. În acest sens, se cuvine a reaminti că proclamația eschatologică de la Alamut, rostită de Hasan Sabbah, *'ala dhikri-hi's-salam*, în ziua de 17 Ramazan 559/8 august 1164, se definește drept apologie mistică a *imam*-ului veșnic: „*Mawla-na* este Revivificatorul, *Qa'im al-Qiyamat*; el este domnul ființelor (...)." (*cf.* Corbin, *Histoire*, I, pp. 81-82, 137-151).

În ceea ce privește „nunta" teologică-mesianică dintre Sufletul Universal și sufletul individual, Rumi are un precursor în Abu Hamid Al-Ghazzali (450/1059 – 501/1111), fratele lui Ahmad Al-Ghazzali (m. 520 / 1126), teologul „iubirii pure" și „alchimiei fericirii". Ash'arit, devenit ulterior Sufi rătăcitor, Abu Hamid și-a dedicat ultima parte a vieții căutării „certitudinii interioare", în măsură să permită intelectului accesul spre „cunoașterea adevărată" sau „cunoașterea reală". Crezul său, formulat în *Risalat al-ladoniya*, mărturisește strădania „sufletului gânditor" de a pătrunde „realitatea esențială a lucrurilor" separate de forma lor materială:

> „Sufletul gânditor este vatra care primește iradierile Sufletului Universal. Din partea Acestuia, el primește formele inteligibile." (*cf.* Corbin, *Histoire*, I, pp. 253-254)

Enunțul reprezintă, fără îndoială, o rescriere khorassaniană a ideilor platonice și aristotelice curente în universitățile ash'arite (Abu Hamid a fost, până în 488/1095, rector al Universității *Nizamiya* din Baghdad), îmbogățite de fascinanta deschidere contemplativă-speculativă a islamului persan. Două secole mai târziu, resemnificat în cuprinsul *Mathnawi*-ului, acest „academism" se va apropia primejdios de ismaelismul *alamuti*. *Mawla-na* laudă puternica legătură dintre discipol și „nobilul Bătrân spiritual", a cărui soartă rămâne pururi „tânără și înfloritoare", în condițiile în care Bătrânul magistru este identificat, concomitent, cu Omul Desăvârșit (*hojjat – imam* veșnic?) și cu Inteligența Universală:

> „Inteligența particulară a novicelui derivă din Inteligența Universală (a Bătrânului); mișcarea acestei umbre derivă din mișcarea acelei ramuri de Trandafir."

Calea realității l-a îndemnat, în cele din urmă, pe Abu Hamid să lepede straiele ortodoxiei și filosofiei pentru neprețuita *khirqa* a călătorilor spre Dumnezeu. El a ales urma încă nescrisă a versetelor lui Rumi:

> „Cartea unui Sufi nu este alcătuită din cerneală și litere, nu este nimic altceva decât o inimă curată ca zăpada. Merindele cărturarului sunt urmele de condei. Care sunt merindele unui Sufi? Urmele pașilor." (*cf. Mathnawi*, II, vv. 159-160 și IV, vv. 3642-3643; Nicholson, II, p. 230 și IV, p. 472)

Orașul pelerinilor

Căutătorul îndrăgostit, călător peste mări și țări, răspunde laconic, deși cu mult farmec și tandrețe, iubitei care îl roagă să-i descrie cel mai frumos oraș văzut în peregrinările sale:

> „Singurul oraș cu adevărat minunat este cel în care locuiește iubita mea."

În cadrul complexului simbolism de sorginte Sufi, pelerinajul sufletului spre mântuire, spre imersiunea noțiunii de *eu* în noțiunea de *Eu*, îndreptățește dezvăluirea „iubitei" drept simbol mistic al Dumnezeului Celui Viu, circumambulat cu fervoare, cu devoțiune, de către *hajji* sau *salik*, atât în spațiul exiguu al lumii create-căzute, cât și în spațiul infinit, veșnic, al Împărăției Nevăzutului. Din această vastă perspectivă exegetică, iubirea pelerinului trebuie înțeleasă în conexiune cu istorisirile arhetipale despre „Majnun și Layla", despre „Privighetoare și Trandafir" (*cf.* Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, pp. 287-328). În consecință, enunțul „erotic" al iubitului este

consubstanțial enunțului „teocratic" prin care se vădește omniprezența, atotputernicia și *realitatea* (*haqiqa*) Iubitului:

> „Este locuința Prietenului meu și orașul Regelui meu. În ochii iubitului, acesta este înțelesul iubirii fiecărui om pentru țara sa de obârșie. (...) Oricare va fi fiind meleagul în care a fost întins covorul pentru întâmpinarea Regelui nostru, acolo este câmpia cea spațioasă, chiar dacă locul acela nu este mai încăpător decât urechile acului." (*cf.* Rumi, *Mathnawi*, III, vv. 3807-3810, Nicholson, IV, p. 213)

În *Futuhat al-Makkiyya*, Ibn 'Arabi definește pelerinajul drept *hajj al-Bayt*, „căutare a Casei". Această „operă de adorație", împlinită sub imperativele „slujirii" lui Dumnezeu, este instituită scriptural de versetul 97 al S. III/*Al 'Imran*

> „(...) iar pentru Allah, în sarcina oamenilor, căutarea Casei, pe seama celui căruia îi stă în putință să găsească un drum către ea"

și de versetele 26-30 ale S. XXII/*Pelerinajul*:

> „Purifică tu Casa Mea pentru cei care circumambulează și pentru cei care stau nemișcați, pentru cei care se închină și săvârșesc prosternații. Și proclamă între oameni Pelerinajul, iar ei vor veni la tine pe jos sau călare pe animalele lor de povară, vor veni din adâncul fiecărei văi, ca să mărturisească despre lucruri care le sunt de folos și să pomenească Numele lui Dumnezeu în zilele binecunoscute, deasupra acelor animale ale turmelor pe care El le-a dăruit lor: „Așa încât să mâncați din ele și să-l hrăniți pe săracul nenorocit." Să veghezi atunci ca ei să pună capăt uitării de sine și să-și țină legămintele și să

umble împrejurul Casei celei Vechi." (*cf.* Charles-André Gilis, *La doctrine initiatique du pèlerinage*, pp. 10-11, 16; Arberry, *The Koran Interpreted*, p. 336)

Hajj al-Bayt... *ihram*, sacralizare prealabilă... *'umra*, micul pelerinaj... *tawaf*, rit de circumambulare septuplă a Ka'bei, urmat de recitarea a două *rak'a* în dreptul „opririi lui Abraham", *Maqam Ibrahim*, piatră sfântă în care sunt întipărite urmele picioarelor patriarhului... *Sa'y*, suită de șapte trasee rectilinii, efectuate între Safa și Marwa, două stânci situate în apropiere de *mataf*, locul în care pașii pelerinilor gravitează în jurul Ka'bei... *Hajj*, marele pelerinaj, desfășurat, cronologic, în prima jumătate a lunii *Dhu-l-Hijja*, ultima a anului lunar, numită și „proprietarul pelerinajului"... Câmpia 'Arafat și Muntele Milei, *Jabal al-Rahma*, unde are loc „staționarea" pelerinilor, *wuquf*, după atingerea punctului extrem al călătoriei lor... *Ifada*, „debordarea" dinspre 'Arafat spre Mecca... Muzdalifa, al doilea *wuquf*, nocturn... Mina, loc de îndeplinire a trei rituri esențiale: *rami*, lapidarea lui Satan; *nahr*, sacrificarea victimelor animale; *halq*, raderea bărbii și părului... *Al-'id al-kabir*, Marea Sărbătoare... *Tawaf al-ifada*, „circumambulare a revărsării" spre Mecca... *Laylat al-qarr*, „noaptea fixării" în bivuacul de la Mina... *Tawaf al-wada'*, circumambularea dinaintea plecării... *Yawm an-nafr al-awwal*, „ziua primei plecări"... *Yawm an-nafr ath-thani*, „ziua celei de a doua plecări" (*cf.* Gilis, pp. 13-16; *Le Livre d'Enseignement par les formules indicatives des gens inspirés*)...

În cea de a șasea *Scrisoare*, adresată lui Muhammad Ibn Adibah, Ibn Abbad din Ronda (735/1332 – 790/1390), deținător și dăruitor de *realitate*, individualizează trei feluri de pelerinaje: cele care sunt, în întregime, vrednice de laudă; cele care sunt, în întregime, păcătoase, datorită influenței predominante a eului inferior; cele care sunt, în parte, vrednice

de laudă și, în parte, păcătoase. Pelerinajul este în măsură să fie acceptat ca ofrandă adusă lui Dumnezeu, atunci când este guvernat de următoarele condiții: dacă persoana aparține claselor educate sau este predestinată să triumfe în lupta cu eul inferior, să-și purifice inima, să vegheze asupra propriilor gânduri, să-și prezerve „sănătatea imaginației", fiind „scufundat" în cântărirea înțeleaptă a lucrurilor și statornic ancorat în discernământul iluminat care-i permite să deosebească „stațiile nobile", stadiile înalte ale ascensiunii spirituale, și nevoia purificării lăuntrice, de păcatele majore ale unei inimi apostate (*Tanbih*, 6; *cf.* Renard, 112-119). Relieful pelerinajului exterior, geografic, se cuvine să fie dublat de relieful alegoric, spiritual, al unui pelerinaj lăuntric, *real*, deoarece, după cum afirmă Al-Hujwiri, *hajj*-ul poate avea loc în absența lui Dumnezeu sau în prezența lui Dumnezeu:

> „Oricine este absent față de Dumnezeu la Mecca se află în aceeași poziție ca și cum ar fi absent față de Dumnezeu în propria sa casă, iar oricine este împreună cu Dumnezeu în propria sa casă se află în aceeași poziție ca și cum ar fi împreună cu Dumnezeu la Mecca."

Etapele peregrinării exterioare trebuie, prin urmare, să primească întreaga greutate sau amplitudine spirituală a etapelor peregrinării lăuntrice, care jalonează, în calitate de „semne" ale întâlnirii cu Dumnezeu, traseul curgerii temporale: călătorie departe de casă – călătorie departe de suma păcatelor individuale; fiecare oprire nocturnă – o „stație" a drumului spre Dumnezeu; îmbrăcarea veștmântului pelerinului – dezbrăcarea de atributele umanității, o dată cu renunțarea la straiele obișnuite; așteptarea pe câmpia 'Arafat – răgazul contemplării lui Dumnezeu; Muzdalifa – lepădarea de toate dorințele senzuale; ritul circumambulării Casei –

viziunea frumuseții imateriale a lui Dumnezeu în locuința purității; pașii dintre Safa și Marwa – treapta purității și virtuții; Mina – anihilarea dorințelor; intrarea în incinta jertfirii, aducerea sacrificiului – sacrificarea obiectelor dorințelor senzuale; ritul lapidării – aruncarea gândurilor senzuale (*Kashf Al-Mahjub*, XXII; *cf.* Nicholson, pp. 326-329). În acest context, al pelerinajului sau *jihad*ului spiritual, lăuntric, se înscrie și apologul despre întâlnirea dintre Abu-Yazid Bistami și *Shaykh*, „Khidr al timpului prezent". În drum spre Mecca, Bistami recunoaște comoara elevației teandrice, ascunsă în „ruina" trupului unui derviș bătrân, „încovoiat precum luna nouă". Pelerinul mărturisește că destinația sa este Ka'ba și că în bagajul lumesc poartă cu sine două sute de drahme din argint, menite a fi cheltuite în scopul înaintării pe cale. Verdictul dervișului-Khidr este neconcesiv:

> „Umblă împrejurul meu de șapte ori și consideră că ai înfăptuit mai mult decât circumambularea Ka'bei! Lasă-ți drahmele în grija mea, omule generos! Să știi că, în felul acesta, ai făcut Marele Pelerinaj și dorința ta a fost îndeplinită. De asemenea, că ai realizat Micul Pelerinaj și ai câștigat viața veșnică. Ai devenit pur, *saf*, și ai urcat pe Dealul Purității, *Safa*."

Circumambularea sfântului ascuns, autentic *Pir* al vârstei și căii, a atras după sine o purificare de sine a pelerinului mai de preț decât purificarea acordată de circumambularea Ka'bei, de vreme ce Dumnezeul cel Viu locuiește în mod nemijlocit în *realitatea* teandrică a ființei Shaykhului, devenit o „Ka'ba a Sincerității" (*cf.* Rumi, *Mathnawi*, II, vv. 2231-2251, Nicholson, II, pp. 336-337).

Experiența pelerinajului este adeseori întrețesută cu rețeaua onirică a percepției. De pildă, un vis în care Profetul

Muhammad îndeplinește *hajj*-ul anunță începutul călătoriei credincioșilor spre Mecca. Rugăciunea făcută, în vis, cu fața integrată în *qibla*, traiectoria Casei, la fel ca mătăniile alcătuite din chipurile miilor de credincioși, înșirate pe axul radial al unei singure căi, semnifică certitudinea situării în direcția cea bună. Un alt detaliu oneirocritic desemnează chemarea la rugă, *adhan*, visată în prima jumătate a lunii *Dhu-l-Hijja*, drept iminență a imersiunii în inexorabila continuitate a drumului sau gaj de putere și glorie, obținut prin intercesiunea adevărului religios. Totodată, visul despre *tawaf*, despre circumambulări și efectuarea riturilor prescrise pe durata pelerinajului, certifică pietatea și fervoarea religioasă a persoanei în cauză, după cum imaginea Ka'bei promite păstrarea intactă a puterilor și obținerea victoriei în orice întreprindere (Ibn Sirin; *cf.* Penot, pp. 11, 22-24)... Iar visul este, în esență, „a patruzeci și șasea parte din darul profeției"...

În opinia lui Paul Nwyia, pentru misticii Sufi viața religioasă însăși devine un *suluk*, o peregrinare sau călătorie spre Dumnezeu, alcătuită din „stații", „etape" și „locuințe" succesive (*cf. Exégèse*, p. 252). După propria sa mărturisire, Ibn Al-'Arabi a intrat în *suluk* și a realizat parcurgerea Căii, atât prin incandescența spirituală a unui „salt", cât și prin strategia perseverentă, îndelungată, a „traversării deșertului", sub călăuzirea lui Iisus, a lui Moise și a lui Muhammad (*cf. Futuhat*, IV; Claude Addas, *Ibn 'Arabi ou la Quête du Soufre Rouge*, pp. 52-64, 68). *Enciclopedia fraților purității* din Basra (cca. 400 *Anno Hegirae*/1000 d.H.) sau *Ikhwan al-Safa*, operă a unei societăți de gânditori ismaelieni, conținea deja ideea transmutării pelerinajului spre Mecca în *pelerinaj al vieții*, ale cărui stații conturau ierarhia spirituală a Ordinului sincerității: de la 15 la 30 de ani, vârsta tinereții, aflată sub imperiul legilor naturale; de la 30 la 40 de ani, vârsta înțelepciunii profane și

a cunoașterii analogice a lucrurilor; după 40 de ani, vârsta inițierii în misterele *realității* ascunse sub aparența Legii, inițiere sub-tinsă de cunoașterea profetică; după 50 de ani, vârsta în care realitatea esoterică se lasă percepută în totalitatea lucrurilor, grație virtuților inefabile ale cunoașterii angelice, care revelează consubstanțialitatea dintre cuvintele Cărții lumii create și cuvintele Cărților *trimise în jos* prin intermediul profeților, mesagerilor (*cf.* Henri Corbin, *Histoire*, I, pp. 192-193).

Reîntâlnirea dintre eu și Eu are drept uvertură un *exod al inimii spre Dumnezeu*, privilegiu al proximității, pentru început reversibil și limitat în timp. Păstrând, poate, în fundal, tripartiția gnostică a sectatorilor în hilici-psihici-pneumatici, Abu Sa'id Al-Kharraz (m. cca. 286/899) identifică șase clase de „spirituali", *ruhaniyun*, care au realizat exodul spre El, au fost purificați prin epifanie și lăsați să treacă dincolo de porțile viziunii. Cei incluși în a șaptea categorie, *ahl al-muhabat*, au parcurs experiența unui exod radical și au fost călăuziți de El „acolo unde nu mai există *acolo*". Atributele umanității lor au fost aneantizate prin contopire cu atributele divine, prin deschiderea lor asupra *gayb*-ului, lumea misterelor ultime, a necunoscutului divin, universul apocaliptic (*Kitab al-diya'*), traiectorie a mântuirii care confirmă acel *tafakkur*, peregrinare a inimii în *gayb*, descris de Tirmidi Hakim (m. 285/898) în *Al-furuq wa-man' al-taraduf* (212a). La capătul peregrinării preliminare, căutătorii Simurgh-ului experimentează înlăturarea tuturor vălurilor, anihilarea oricărui drum și a oricărei științe. Stăpânirea de sine a unui suflet umil premerge dăruirea de *shath*: locuțiunea divină care covârșește universul lăuntric. Pe pragul uniunii mistice, convertirea *erotică* a lui *eu* în *Eu*, a lui *Eu* în *eu*, acordă sufletului privilegiul de a vorbi în numele Iubitului, de a se exprima în calitate de *Eu*, fapt

care sigilează primirea sa în categoria paradisiacă a aleșilor (*cf.* Massignon, *Essai*, pp. 105-106, 117-120).

„Oprirea" în fața lui Dumnezeu, *waqfa*, pregătește desăvârșirea adamică-teandrică prin limbajul ființei. Omul îndumnezeit, deci nu orice om, vorbește limbajul lui Dumnezeu, iar Dumnezeu vorbește limbajul omului îndumnezeit, care vorbește limbajul Său. Ștergerea *alif-eu*-lui în *Eu* survine concomitent cu recunoașterea *Eu*-lui în *eu*. Omul reîndumnezeit, *oaia* pierdută și regăsită din turma lui Dumnezeu, rostește cuvintele lui Dumnezeu, *oaia* pierdută și regăsită din turma omului, pentru ca, astfel, Dumnezeu să rostească, în om, cuvintele Sale... (Niffari, *Mawaqif*, *Muhatabat*; *cf.* Nwyia, pp. 236-237, 303, 376-377, 380-407)

Itinerariul sufletului spre Dumnezeu, *safar*, culminează cu ceremonia întronării sfinților, în Paradis (*cf. hadith al-ghibtah*), în cadrul căreia călătorii sunt primiți în intimitatea esenței divine... numai dacă pe durata „concertului spiritual", *sama'*, ei nu s-au lăsat seduși de „luxură spirituală", de plăcerile secrete ale extazului, *wajd*, ipostază smintitoare, deși extrem de rafinată, a senzualității... (Hallaj, *Tawasin*; Mohasibi, *Kitab al-tawwahhom*; Tirmidhi, *Khatam*; *cf.* Massignon, *Essai*, pp. 105-106, 109-110)

Pelerinajul, continuitate a pașilor pe Cale, spre Orașul lui Dumnezeu, spre Casa lui Dumnezeu, spre Dumnezeul adevărat (*Al-Haqq*) Care locuiește în Casa Sa și în Orașul Său, poate fi comparat cu o „istorisire simbolică", în genul celebrelor *risalah* redactate de Shihab-ud-din Yahya Suhrawardi: continuitate a cuvintelor și simbolurilor, prin care misticul lasă urme, fixează repere, „jalonează" textual călătoria sa spirituală spre Dumnezeu. Spațiul acestui pelerinaj „narativ" este *'alam al-mithal* sau *mundus imaginalis*. Atunci când își descoperă sau își făurește simbolurile, în spațiul infinit al sufletului,

misticul-povestitor regăsește, reîntâlnește, după cum remarcă Henri Corbin, înțelesurile uitate ale simbolurilor prin care au fost comunicate revelațiile divine:

> „Il ne s'agit pas d'une suite d'allégories, mais de la hiérohistoire. (...) Le Récit forme donc une initiation reconduisant le mystique à son origine, à son Orient. (...) Ici particulièrement, est à comprendre comment et pourquoi, si l'on se prive de ce monde et de cette conscience, l'imaginatif se dégrade en imaginaire, et les récits symboliques ne sont plus que du **roman**." (cf. Corbin, I, pp. 297-298)

Noaptea puterii

Atunci când discută noțiunea de *shath*, Paul Nwyia (*Exégèse*, pp. 178-183) analizează locuțiunile teopatice de tip Bistami-Hallaj (*subhani/ana'l Haqq*) în conexiune cu comentariul lui Ja'far Sadiq (m. 148 / 765) la S. XX / *Ta Ha*, 11-12:

> „Și când a ajuns la acel foc, i s-a strigat: Moise! Eu sunt, Eu, Domnul tău, *inni ana Rabbuka*."

Juxtapunând propria sa experiență mistică peste realitatea teofaniei mozaice, Ja'far afirmă că fiecare dintre firele părului profetului va fi fost ca și interpelat de apeluri divine care soseau din toate direcțiile. Dialogul profetic nu poate avea loc decât dacă omul este făcut să subziste prin subzistență dumnezeiască, dacă îi este atribuit unul dintre atributele divine:

> „Tu vei fi atunci, deopotrivă, interpelator și interpelat."

În cadrul reliefului hermeneutic al *Tafsir*-ului, răspunsul lui Allah ratifică, iluminează transcendental umilul deziderat al *nabi*-ului:

> „Eu sunt Cel ce vorbește și Cel căruia i se vorbește, iar în spațiul inter-dumezeiesc tu nu ești decât o nălucire, *sabah*, în care se află locul discursului."

Prin urmare, după cum remarcă Nwyia, experiența mistică ia naștere în limbajul pe care ea însăși îl zămislește. Pentru Hallaj (*cf. Diwan*, Massignon; *Tawasin*, Abd ar-Rahman), „lună" receptoare de strălucire solară, însolarizată până la *a fi*, în mod nemijlocit, soare, nu mai există decât un singur obstacol traumatic între eu și Eu: *eusunt*ul adamic, înlăturabil prin *Eusunt*ul divin. De aceea, „eul" este pragul locuțiunii divine (*notq*) la care se oprește „săracul Abu Yazid", care nu se abandonează procesului de formare a cuvintelor divine în forul său interior, ci își îngăduie să fie preocupat de retractarea propriilor sale enunțuri, rostite într-un moment de răpire extatică, să fie terifiat de enormitatea lor din perspectiva islamului ortodox. Louis Massignon a expus magistral argumentele deosebirii dintre *anta'l Haqq* (Bistami) și *ana'l Haqq* (Hallaj). Dacă primul postulat mistic („Tu ești Adevărul") pornește de la *hozuz al-awliya* („porția" uniunii cu un nume divin, alocată fiecărui sfânt) și de la o sumă de identificări momentane, parțiale, concluzionate prin *ana howa* („eu sunt El"), pentru a culmina cu stadiul „plutirii sufletului" în intervalul care desparte subiectul anihilat de obiectul anihilat, cel de al doilea („Eu sunt Adevărul") revelează *Eul* dumnezeiesc drept sursă permanentă a tuturor identificărilor tranzitorii, intermitente, întru care „obiectul dorit a transmutat subiectul doritor", iar „cercul magic" al interdictelor profesiunii de

credință este deopotrivă aneantizat, deoarece „Realul este dincolo de realitate", *Al-Haqq asbaq min haqiqat al-mohiqq* (*cf.* Massignon, *Essai*, pp. 279-286, 309, 314). Argumentul invocat de Al-Kharraz (m. 286 / 899) în *Kitab al-faraj* elucidează „desaproprierea" ontologică a existenței omenești în orbita *tawhid*-ului:

> „Dumnezeu singur are dreptul să pronunțe cuvântul *Eu*, nimeni altcineva. Pentru oricine rostește *Eu*, gnoza rămâne învăluită."

Cu alte cuvinte, misticul care rostește *ana*, nu poate rosti decât *ana'l Haqq* (*cf.* Nwyia, *Exégèse*, pp. 248-250).

Farid-ud-din Attar așează lepădarea de sine a dervișului intoxicat cu vinul iubirii de Dumnezeu sub semnul fericirii netrecătoare pe care căutătorul o experimentează în uniune, dincolo de extincția eului căutător și de evadarea din spațiul ireal, exiguu, al existenței:

> „Orice diviziune a dispărut; noi doi suntem singuri – lumea s-a preschimbat în fericire, iar durerea s-a făcut nevăzută. Mori față de propriul tău sine – nu mai sta stingher, ci dăruiește-ți inima în mâinile Celui care o cere! Omul care se hrănește cu fericire din El, se eliberează de existență, iar lumea se întunecă (în ochii săi). Bucură-te de-a pururi întru Prieten, bucură-te, până când din tine nu mai rămâne nimic, decât o voce care înalță laudă!" (*cf. Manteq at-Tair*, vv. 3000-3012; Darbandi, Davis, p. 154)

Locuțiunile teopatice sunt, poate, o împlinire paroxistică a rugăciunii, a înălțării sufletului prin rugăciune, desăvârșirea extatică a singurei înțelepciuni omenești adevărate. Grație generozității lui Dumnezeu, potopul înțelepciunii se revarsă

de pe limbă, umple cavitățile urechilor și pătrunde în livada sufletului rațional, ale cărei fructe sunt nenumăratele străluciri ale intelectului. Își urmează apoi cursul, continuitatea curgerii nevăzute a realității spirituale, în spațiul real, pe calea revelată a „livezii sufletelor", în izbucnirea de bucurie a fântânii viului veșnic (*cf. Mathnawi*, II, vv. 2450-2455; Nicholson, II, p. 348). Împărăția vastă, care transcende cauzele și mijloacele, este „pământul lui Dumnezeu". El se află în permanentă schimbare, veșnicia sa este o veșnicie a noutății, infinitul său găzduiește clarviziunea spiritului, care contemplă desăvârșirea unei lumi ce este plămădită, iarăși și iarăși, pe puntea realității care leagă puritatea unui nou început de puritatea unui nou început (*cf. Mathnawi*, IV, vv. 2381-2383; Nicholson, IV, p. 403). *Mawla-na* avertizează, însă, în ceea ce privește cunoașterea de Dumnezeu, că fiecare căutător descrie în mod diferit Obiectul Nevăzut al căutării sale:

> „Adevărul este Noaptea Puterii, care este ascunsă printre celelalte nopți, astfel încât sufletul să o experimenteze pe fiecare. Nu toate nopțile sunt Noaptea Puterii, dar nici nu sunt toate nopțile golite de acea Noapte." Iar Noaptea Regelui este mai de preț decât o mie de zile de sărbătoare..." (*cf. Mathnawi*, II, vv. 2935-2936 și IV, v. 2966; Nicholson, II, p. 373 și IV, p. 435)

După pilda înțeleptului ocultat în aparența senină a nebuniei, noaptea sulfului roșu rămâne închisă în misterul non-spațialității, până când de pe căile nevăzute ale deșertului lumii sosesc adevărații derviși rătăcitori, purtători de *khirqa*, acei rari oameni ai realității, care nu o înțeleg decât pentru a ascunde comoara înțelegerii ei în ruina tăcerii, în paradisul absenței:

„Pleacă de la inelul acestei uși, deoarece această ușă nu este deschisă! Întoarce-te! Astăzi nu este ziua secretelor. Dacă spațiul ar avea acces la non-spațiu, eu aș fi acum așezat pe bancă și aș preda învățătură, asemenea șeicilor." (*cf. Mathnawi*, II, vv. 2385-2386; Nicholson, II, p. 344)

ABSTRACT

The concept of reality (*haqiqa*) stands at the very center of Sufism. Moslem mystics are identified as a community capable of devoting its spiritual power to the progress along the Way to God. Personal accomplishment along the Way consists in the effort directed towards the intellectual assimilation of the so called "alchemy of happiness" or *kimiya'e saadat* (*cf.* Ahmad Al-Ghazzali): the experience of existence defined as an invisible and infinite space inhabited by the Presence of *Al-Haqq*, the True God, the True and Real God, the Real One (*cf.* Nwyia, *Exégèse*, pp. 1-3).

Al-Haqq represents the Divine Sun of the Unseen Realm, the Center of religious and existential reality, the Pole of the Real Space, susceptible to radiate reality, existence and truth to the complex hierarchy of the beings situated in close or far proximity. Consequently, the realm of the seen and materiality becomes, from this perspective, a mere illusion of exiguity and suffering, a meaningless space governed by sin and ignorance, destined to be abandoned by the wayfarers and the true believers, in order for them to reveal the unlimited meaningfulness of the Real and Infinite Space, the *haqiqa* of pure spirit, the vast region of the soul. The human existence, the life itself of countless Adams, can be *real*ized only through participation in *Al-Haqq*, Who is also the principle of life or *Al-Hayy*.

In Sufism, the dialectics of space and non-space, existence and non-existence, reality and non-reality, experiences its conversion, through revelation, in a metaphysics of the non-space understood as infinite religious space, of the non-existence viewed as theandric existence, of the non-reality recognized as absolute reality.

Jalal-ud-din Rumi (604 / 1207 – 672 / 1273), the Persian Sufi Master who spent most of his life in Qonya (ancient Iconium) epitomized in the text of his *Mathnawi* the exquisite spiritual beauty of the Unseen, of the Real Space defined as spacelessness. In this respect, Rumi (together with Shihab-ud-din Yahya Suhrawardi) reflects and gives a new and brilliant development to the Sufi tradition which took shape, in the classical period of Islam, around the major theme of the mystical quest for the Simurgh (*cf.* Farid-ud-din Attar, *Manteq at-Tair*).

As Mecca of the Unseen World, the Real Space is also ritually and liturgically hypostatized as the Invisible City of the Pilgrims of the Heart, the ultimate goal of the wayfarers on the Way to God. Through this approach, the exterior *hajj* gives way, so to speak, to the inward pilgrimage of the soul towards the Soul of soul, to the redemptive journey of the self towards selflessness.

On the edge of the mystical union, the gift of *shath*, the divine allocution poured by God into the soul of the Sufi searcher, accomplishes the loving consummation of the adamic I into the divine I, as long as only the divine I really and truthfully exists. At the mystical climax of the theandric dialogue, the divinely invested man speaks the language of God, and God speaks the language of the divinely invested man (*cf.* Nwyia, *Exégèse*, pp. 236-237, 303, 376-377, 380-407).

Nevertheless, Rumi warns his readers that within the Real Space revealed by the knowledge of God every searcher describes in a different manner the Unseen Object of his search: "Truth is the Night of Power (which is) hidden amidst the (other) nights in order that the soul may make trial of every night. Not all nights are (the Night of) Power, O youth, nor are all nights void of that (Night)." (*cf. Mathnawi*, II, vv. 2935-2936; Nicholson, II, p. 373)

Bibliografie

Addas, C., *Ibn 'Arabi ou La Quête du Soufre Rouge*, Gallimard (nrf), Paris, 1989

Abbad, Ibn, din Ronda, *Letters on the Sufi Path/Tanbih. Trad.* John Renard, The Classics of Western Spirituality, Paulist Press, New York-Mahwah-Toronto, 1986

'Arabi, Muhy-d-din Ibn Al-, *The Bezels of Wisdom/Fusus Al-Hikam. Trad.* R.W.J. Austin, The Classics of Western Spirituality, Paulist Press, New York-Ramsey-Toronto, 1980

Attar, Farid-ud-din, *The Conference of the Birds/Manteq at-Tair. Trad.* Afkham Darbandi/Dick Davis, Penguin Books, Harmonsworth, 1984

Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, I-II, Gallimard, Paris, 1964

Ghazzali, Al-, *The Alchemy of Happiness / Kimiya'e Saadat. Trad.* Claud Field, The Octagon Press, Londra, 1983

Gilis, Charles-André, *La doctrine initiatique du pèlerinage*, Al-Bustane, Paris, 1994

Hallaj, Husayn Mansur Al-, *Dîwân. Trad.* Louis Massignon, Seuil, Paris, 1981

Hallaj, Husayn Mansur Al-, *The Tawasin/Tawasin. Trad.* Aisha Abd Ar-Rahman At-Tarjumana, Diwan Press, Berkeley și Londra, 1974

Hujwiri, 'Ali Ibn 'Uthman Al-Jullabi Al-, *The Revelation of the Hidden/Kashf Al-Mahjub. Trad.* Reynold A. Nicholson, Luzac & Co., Londra, 1976

Kalabadhi, Abu Bakr Al-, *The Doctrine of the Sufis / Kitab al-Ta'arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf. Trad.* Arthur J. Arberry, Cambridge University Press, Cambridge, 1991

* * * *Le Livre d'Enseignement par les formules indicatives des gens inspirés*, in *Études Traditionelles*, 1967, p. 250

Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Cerf, Paris, 1999

Nwyia, Paul, *Exégèse coranique et langage mystique*, Dar El-Machreq, Beirut, 1991

Rudolph, K., *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, Harper San Francisco, San Francisco, 1987

Rumi, Djalal-ud-din, *The Mathnawi/Mathnawi. Trad.* Reynold A. Nicholson, I-VI, Cambridge University Press, Cambridge și Londra, 1934; *The Mathnawi of Jalálu'ddín Rúmi. Trad.* Reynold A. Nicholson, I-VI, E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1990

Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975

Sirin, Ibn, *L'Interprétation des rêves. Trad.* Dominique Penot, Alif, Lyon, 1996

Suhrawardi, Shihab-ud-din Yahya, *The Mystical and Visionary Treatises/Al-Risalah. Trad.* W. M. Thackston, The Octagon Press, Londra, 1982

* * * *The Koran Interpreted. Trad.* Arthur J. Arberry, Oxford University Press, Oxford, 1991

* * * *The Other Bible. Ed.* Willis Barnstone, Harper San Francisco, San Francisco, 1984

L'ÉGLISE-MUSÉE. UN PROBLÈME DE TOPOLOGIE DU SACRÉ

ANCA MANOLESCU

La frontière

Tout sanctuaire est un espace qualitatif, un espace hautement et autrement qualifié comparé au paysage qui l'entoure et à l'étendue où il se place. Tout sanctuaire est une parcelle d'altérité radicale par rapport à la terre et à notre géographie quotidienne. Cela constitue un lieu tout à fait commun, qu'on se contente de traiter généralement de manière surtout théorique. N'est-il pas, si on se réfère au sanctuaire chrétien, « le ciel terrestre, un espace céleste où Dieu habite et se promène » ? pour reprendre les termes du patriarche Germain de Constantinople, du VIII^{e} siècle (apud P. Evdokimov, 1972, p. 123). Ou, en tenant compte du « réalisme spirituel » et du réalisme liturgique que l'Orient chrétien fait siens, l'espace ecclésial n'est-il pas – à travers l'eucharistie qui s'y accomplit –« sortie effective de ce monde et ascension vers le ciel », selon l'expression d'Alexandre Schmemann (1985, pp. 40 et 57) ?

Comment peut-on peut signifier, et même plus, *réaliser* la frontière entre les deux types d'espace : l'espace de notre vécu quotidien, de notre milieu habituel et cet espace-vecteur, orienté vers l'au-delà ? Comment peut-on construire symboliquement cette frontière, mais – le problème est là – comment peut-on la construire aussi de manière très concrète ?

Comment arrive-t-on à obtenir – par les moyens d'une architecture qui manie à la fois le symbole et la matière – la *jointure* de ces deux espaces, leur raccord, le passage réussi de l'un à l'autre ? Ce n'est pas la solution générale, qu'elle soit rituelle ou doctrinale, qui va nous retenir ici, mais – de manière plus expressive, je crois – un cas particulier d'espace ecclésial, celui de la petite, de l'admirable Kariye Djami, à Istanbul, dans le Phanar. Célèbre pour ses mosaïques et ses fresques, qui datent de la première moitié du XIV^e^ siècle, Kariye Djami est citée dans tous les ouvrages sur l'architecture ou l'art byzantins, dans tous les guides touristiques. Ce n'est plus, maintenant, une église ou une mosquée en fonction, mais seulement un « monument » à visiter, ce qui représente pour l'observateur un avantage. On est confronté à un espace ecclésial mis à nu, vidé des signes trop évidents, trop nombreux, trop explicites (icônes, objets de piété, mobilier) qui, rattachés à l'office liturgique, disent et imposent presque la fonction propre du lieu, tout en lui occultant quelque peu la structure. Ici, il s'agit d'une « coquille », d'une *forme*, caractérisée seulement par ses éléments essentiels, ce qui nous permet de lire la tension entre l'extérieur et l'intérieur, la logique de cette tension.

C'est ce que nous allons essayer de faire maintenant, tout en nous demandant si le problème de la frontière entre les deux types d'espace ne trouve pas des analogies dans le cœur même de la doctrine et de la mystique chrétienne. Question parfaitement légitime puisque, parmi tant d'autres auteurs, mais avec un éclat sans égal, Maxime le Confesseur proposait au VII^e^ siècle, dans sa *Mystagogie*, une interprétation de l'ordonnance du sanctuaire en tant que signifiant le voyage

contemplatif de l'âme et sa trans-formation, son passage au delà de la forme[1].

Revenons pour l'instant à Kariye Djami. En regardant celle-ci de l'extérieur, on a l'impression d'une colline modeste, fruste, aride et un peu sauvage, semblable, par sa couleur rouge ardent, à de la glaise cuite. La coupole, ample et tassée, le narthex assez important et les contreforts lui donnent une stabilité robuste, trapue, où la dimension verticale est difficilement saisissable. Ici et là, à peine entrevu, le marbre délicatement perforé des fenêtres pose un accent de fragilité sur la masse sévère, rude, dense, presque défensive de l'édifice. Mais ce ne sont que de simples fentes qui renforcent la sensation qu'on se trouve devant une forteresse, un hémisphère enfermée en lui-même, une écorce très dure. Située dans un endroit coquet et pittoresque du vieil Istanbul, Kariye Djami suscite l'impression quelque peu étrange d'une habitation du désert, à qui elle emprunte la couleur et le type de matérialité. Elle apparaît comme la cellule, démesurément agrandie, d'un anachorète, comme la voûte d'une grotte mystérieuse. Ses murs rugueux, dont la couleur est celle de l'incendie à peine éteint, suggèrent ou plus précisément *mettent en forme* une intériorité bien protégée, d'approche difficile, mais qui s'impose à l'observateur avec une évidence massive. A d'autres dimensions, colossales, Aya Sophia me semble susciter, visuellement, les mêmes rapprochements : aucune trace d'élégance, d'attrait, de cordialité dans sa masse gigantesque, close, opaque. On est confronté plutôt à une énormité étrange,

[1] Maxime jette ainsi, pour citer la traductrice de la *Mystatogie*, Myrrha Lot-Borodine, « un pont entre les deux rivages de la spiritualité orientale: la mystique rituelle, appelée hiérurgie, et l'expérience intérieure, individuelle de l'âme en quête du Bien-Aimé » (1936, p. 467).

à une « montagne cosmique », qui abrite, qui cache en elle une autre variante du monde, un monde *autre*.

En pénétrant à l'intérieur de Kariye Djami, la qualité de l'atmosphère change complètement : c'est un espace de gracilité, de fraîcheur et de grâce. Non seulement à cause de l'éclat raffiné des mosaïques et des fresques, mais surtout à cause de la splendeur étonnante du marbre, qui recouvre les parois et le sol avec le jeu fastueux de ses couleurs : de roses subtils à des rouges coagulés, jusqu'à des verts de fond de mer et à des gris très fins, légèrement striés. Rencontrant la lumière – organisée, coagulée, « incarnée » en fascicules très denses par les petits cercles des fenêtres qui la projettent sur l'espace intérieur –, cet espace lui répond, s'anime, exalte ses couleurs précieuses, en révélant de la sorte sa fonction symbolique. La terre étale ici sa substance cristalline, la limpidité qu'elle cache dans ses entrailles ; elle semble actualiser ses aptitudes, ses potentialités célestes. L'intérieur de Kariye Djami nous suggère une terre capable de collaborer avec la lumière, d'offrir un corps adéquat au rayonnement de celle-ci : tout comme la Vierge a donné à la Lumière du monde la substance de son corps terrestre.

Le réceptacle

Impressionnée par l'expressivité symbolique du lieu, j'en fis mention au cours d'un entretien avec le professeur André Scrima. Il m'offrit une interprétation personnelle qui, fondée sur le nom de l'édifice, déploie les significations multiples, symboliques et noétiques, que cet espace porte en lui.

Dissimulé sous l'adaptation turque – Kariye Djami –, on perpétue en fait l'ancien nom grec de l'endroit : il s'agit de *Mone tes choras*, du « monastère du réceptacle », du monastère de l'enceinte, de la « limite » pourrait-on dire. *Mone tes choras*

est un lieu où est célébré « le Sauveur en *chora* », le Christ présent, manifesté dans le *réceptacle*. Or, cette qualité de réceptacle concerne justement la Mère de Dieu, à laquelle fut dédié d'ailleurs le monastère, comme le prouvent la série des mosaïques du narthex, qui déroule minutieusement les fêtes mariales, et surtout les deux mosaïques, dans le nartex et le naos, de la Vierge à l'Enfant portant tous les deux l'inscription: Théotokos *chôra tou achôrêtou*.

Utilisée par la pensée chrétienne, ré-élaborée par celle-ci de manière audacieuse, créatrice, *chora* – notion appartenant à la philosophie platonicienne – devient un des noms de la Théotokos. On essaie de dire, de scruter, d'approfondir – à travers ce terme – la « fonction » de la Mère de Dieu. Ce terme devient le pivot d'une herméneutique concernant son rôle et le thème central du christianisme : l'incarnation du divin, la transfiguration de l'humain.

Thématisée dans *Timée* (48a – 52b), *chora* est un troisième genre (*triton genos*), différent des intelligibles et des sensibles, qui, dit Socrate, se manifeste comme réceptacle. C'est le « lieu » qui reçoit, abrite, fait place en lui à toutes les choses du devenir, qui sont les copies des modèles éternels, sans néanmoins s'identifier à aucune d'entre elles. *Chora* fait donc possible le raccord entre des niveaux hétérogènes, radicalement différents : entre l'archétype et la copie, entre l'immuable et le corruptible, entre l'éternel et le devenir. Or la qualité d'un espace capable de rendre co-présents des niveaux si profondément différents, cette qualité paradoxale convient parfaitement à la Théotokos : c'est elle qui offre un *lieu* adéquat à l'incarnation, qui donne corps, un corps humain au souffle de l'Esprit. Son hymnographie développe amplement le thème de ce paradoxe, en la nommant « celle qui unit les contraires » (*tanantia*).

En fait, précisait André Scrima – et c'est ici qu'intervient l'aspect « fort » de l'interprétation chrétienne, proclamé par les inscriptions des mosaïques de Kariye Djami –, Théotokos est *chôra tou achôrêtou* (le contenant du non-contenable). C'est un réceptacle qui peut accueillir l'*illimité* : c'est-à-dire le Christ, dont la réalité divine est infinie, impossible à contenir, à circonscrire par un contour ou une limite, soient-ils, ce contour ou cette limite, sensibles ou intelligibles. Selon Maxime le Confesseur (apud J. Pelikan, 1996, p. 91), l'incarnation fut en effet la rencontre de deux libertés : la « liberté finie » de Marie consentant à la « liberté infinie » de Dieu. L'incarnation nous apparaît comme un problème ultime de topologie, que seule la collaboration du divin et de l'humain peut résoudre. Romanos le Mélode (1965, p. 143), dans la sixième stichère de la Nativité: "L'Incrée est enfanté, celui que l'espace n'enferme pas s'enferme dans l'espace". L'acathiste de la Théotokos, icos 8, célèbre celle-ci en employant des termes similaires: Réjouis-toi, réceptacle du Dieu illimité (*Chaire Théou achôrêton chôra*). Au V-e siècle déjà, Cyrille d'Alexandrie salue la Vierge (et médite sur sa condition paradoxale) en l'appelant *to chôrion tou achôrêtou* (apud N. Isar, 2000, p. 59[2]). C'est cette doctrine métaphysique que Théodore Métochites, le fondateur, met en espace liturgique et en œuvre architecturale à Kariye Djami. C'est cette doctrine métaphysique qu'il formule dans ses poèmes dédiés à la Théotokos et à son monastère[3] :

---

[2] L'auteur cite ici Paul A. Underwood, *The Kariye Djami*, Bollington Series 70 (New York, Bollington Foundation, 1966), vol. 1, p. 41.

[3] Le XIX[e] poème, vers 383 sqq, dans Théodore Métochites, *Poèmes « à soi-même »*, trad. J. M. Featherstone, Byzantina Vindobonensia, vol. 23 (Wien, Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000), p. 131, apud N. Isar (2000, p. 61).

> Mon espérance repose plus spécialement en Sa Mère, le réceptacle (*chora*) virginal et tout saint et très vaste de Celui qui est insaisissable et au-delà de tout. C'est en son nom que j'élève ce monastère.

Le visiteur qui pénètre aujourd'hui dans la coquille vide de Kariye Djami ne peut plus assister (ou participer) à l'actualisation liturgique de cet immense paradoxe. Mais le sceau de sa doctrine persiste là, proposé à la méditation. Les deux mosaïques de la Vierge-Théotokos – dans la lunette du nartex et dans le naos de l'église – semblent marquer les étapes d'une voie noétique : l'image et l'inscription s'adressent, ensemble, au regard et à l'intelligence du visiteur. C'est une structure-symbole qui sollicite, qui stimule, qui guide la contemplation. Dans ces mosaïques, le dialogue entre l'image et le texte offre à l'intellect un support pour s'orienter, pour s'ouvrir vers la réalité désignée par *chôra tou achôrêtou.*

André Scrima exploitait souvent, et avec joie herméneutique, la pluralité des significations qu'une expression pouvait comprendre ou suggérer. En ce qui concerne Kariye Djami il mentionna non seulement l'expression consacrée, mais en forgea une variante; il parla de *chora ton a-horaton*. Je dois à la compétence philologique du docteur Radu Bercea – qui a eu également la bienveillance collégiale de lire ce texte et d'en faire des observations pertinentes – le discernement des significations qu'André Scrima amène en correspondre, en convergence à travers ces termes. *Chora* a le sens général d'espace, mais non d'espace indéfiniment étendu : c'est un espace de terre limité, un lieu occupé par quelqu'un ou quelque chose, un emplacement, un territoire. L'idée de frontière se joint ici à celle d'étendue plane, ce qui peut suggérer la fonction de réceptacle. En ce qui concerne le terme *a-horaton*, associé par André Scrima à

chora, Radu Bercea voyait en lui deux significations dont l'expression mentionnée propose la cohésion. Le premier sens découle du terme *horos* : borne, ce qui sert de limite, d'où le sens de « définition ». La seconde provient de *horao* : voir. Associé à *chora*, le terme *a-horaton* dirait à la fois l'*illimité* et l'*invisible*, deux attributs de transcendance, qui collaborent néanmoins, de manière paradoxale, avec le réceptacle qu'est la Théotokos. Elle serait le lieu apte à contenir l'illimité et, en même temps, celle qui offre un corps, une forme visible au divin qui est, en soi, invisible, au-delà du visible.

Tentons de cerner de plus près ce paradoxe, en empruntant à Henry Corbin (1979, p. 182 et 187) un terme qu'il forge lors de la traduction d'un texte de 'A. K. Gîlî, un des grands soufis du XIV^e^ siècle. Ce texte parle de la confrontation de l'âme contemplative avec Dieu : il s'agit pour celle-ci de « la *comprésence* réciproque avec Dieu ». L'état de « comprésence » ne suppose pas seulement la présence, face à face, de deux termes qui restent autonomes, auto-suffisants. « L'idée connotée », dit Corbin, est celle d'un appel, d'une exigence réciproque, d'une interdépendance ». Il s'agit d'un état où ni l'un ni l'autre des deux partenaires ne peut réaliser sa propre présence – réelle et intégrale – sans la contribution de l'autre, « exactement comme le Seigneur (*rabb*) n'existe pas sans celui dont il est le Seigneur (*marbûb*), sans lequel il ne serait pas ce Seigneur » (*ibid*). Le premier ne peut se révéler, se manifester sans l'*espace* que l'autre offre à sa manifestation. Dans un sens analogue, l'incarnation fut possible – selon l'Évangile – seulement après que Marie eut proféré la parole : « je suis la servante du Seigneur » (*Luc*, 1, 38). C'est elle, Marie qui identifie et met à l'œuvre, *ex parte humana*, les termes nécessaires à cette commune émergence du Seigneur et de sa servante. L'incarnation constitue en fait une *comprésence de la limite et de l'illimité*.

Le thème de la conjonction – ou de la « comprésence » – de la limite et de l'illimité est, semble-t-il, un thème clé pour André Scrima. Dans un article sur l'apophase (1968, p. 161), il cite et commente un passage admirable de Maxime le Confesseur, concernant toujours l'incarnation, où ce thème apparaît comme une problématique débattue *in divinis*, une problématique qui, « avant les âges », établit la structure de destin de l'humain.

Voilà le texte de Maxime :

> Le Grand Conseil... conseil dont le Logos lui-même de Dieu selon l'essence, devenu homme, est advenu comme Ange-messager,... ayant montré en lui *la fin* pour laquelle les créatures ont pris clairement l'*archè* en vue de l'être... En effet, avant les âges a été prépensée une union de la limite et du sens-limite, de la mesure et du sans-mesure, du terme et du sans-terme, du Créateur et de la création, du repos et du mouvement (« Quaestiones ad Thalassium », *Patrologia Graeca*, 90, 621c).

Selon ce texte, le problème essentiel – et commun – du divin et de l'humain serait d'offrir une solution à ce paradoxe, de réaliser l'union de la limite et de l'illimité, de participer à une structure topologique de type *chora ton a-horaton.* L'homme spirituel se proposera par conséquent d'obtenir une variante personnelle de cette structure, de se construire selon elle, de la « réaliser ». C'est Jean Climax (VII-e siècle), une autorité incontestée dans ce domaine, qui le dit presque explicitement au degré 27 de son *Echelle* :

> Hésychaste est celui qui réussit, ô ! paradoxe, à contenir le divin illimité dans la demeure minuscule de son cœur.

Artistes et contemplatifs : une même technique

Afin de suggérer la qualité propre à *chora*, cette notion paradoxale – et presque mystérieuse –, *Timée* 50e proposait l'analogie avec une substance que les artisans préparent de manière à la rendre absolument plane et lisse, afin qu'elle soit apte à réfléchir ou mieux dit à recevoir par impression, toutes les « formes ». Les marbres étincelants de lumière de Kariye Djami, qui font rayonner cette lumière, l'amplifient, lui donnent une incomparable consistance, ne sont-ils pas une analogie sensible, immédiate pour ce rôle de *chora* ? Les architectes et les artisans qui y travaillèrent ne mirent-ils pas en quelque sorte à l'œuvre la leçon de Socrate, n'utilisèrent-ils pas « une technique chorale » ? Une technique qui ne sert pas seulement à « qualifier » l'espace intérieur du sanctuaire, comme à Kariye Djami, mais à construire aussi, symboliquement – maints textes mystiques de l'Orient chrétien en sont la preuve –, l'espace intérieur de l'être contemplatif.

Il est au moins curieux de noter que Djalâl ud-Dîn Rûmî, le grand poète mystique persan, vivant au XIII^{e} siècle en terre anatolien, à Konya – d'où le pouvoir byzantin s'était retiré un siècle et demi auparavant – reprend, en suivant Ghazâlî, un « apologue des peintres de Byzance et de Chine » où l'excellence des premiers consiste à préparer le support de l'œuvre exactement selon la même technique chorale (*Mathnavî*, I, 3467 et suiv., apud Eva de Vitray-Meyerovich, 1978, p. 38-39). Lors d'une démonstration, les concurrents, séparés par un rideau, sont chargés de décorer à fresque deux murs qui se font face.

> Tandis que les Chinois employaient toutes sortes de peintures et déployaient de grands efforts, les Grecs se contentaient de polir et lisser sans relâche leur mur. Lorsque le rideau fut tiré, l'on put admirer les magnifiques

> fresques des peintres chinois se reflétant dans le mur opposé qui brillait comme un miroir.

Cette technique, identique à celle qu'invoque Socrate pour suggérer la nature et la fonction de *chora*, serait-elle mise ici sur le compte des « Grecs » de manière emblématique, en tant que représentants du platonisme ou d'une filiation de celui-ci assumée par la spiritualité chrétienne ? En tout cas, dans l'interprétation que Rumî donne à la parabole, le réceptacle étrange qu'est *chora* devient, comme pour Jean Climax, le *cœur* du contemplatif :

> Les Grecs sont les soufis, – explique-t-il – ils ont poli leurs cœurs et les ont purifiés... Cette pureté du miroir est sans nul doute le cœur qui reçoit d'innombrables images. Le saint parfait conserve dans son sein l'infinie forme sans forme de l'Invisible reflété dans le miroir de son propre cœur (*ibidem*).

Réceptacle de l'Illimité, infinie forme sans forme de l'Invisible – tel apparaît ici le cœur pur des spirituels. Que ce soient des soufis ou des hésychastes, ils comprennent la pureté du cœur – et le travail intérieur qui y conduit – comme une « question de métier », une habileté professionnelle, pourrait-on dire, tenant de l'art contemplatif, celui qui vise à obtenir la *chôra tou achôrêtou*.

A Kariye Djami, on a un témoignage incontestable du fait que l'architecture ou l'art sacré plus généralement, et l'art contemplatif collaborent, se posent les mêmes problèmes, travaillent à mettre en forme le même symbolisme, à rendre sensibles les mêmes structures noétiques. La solution architectonique de Kariye Djami – la tension entre l'écorce et l'espace intérieur, puis la forme et la matérialité, surtout, de

cet espace – nous font « voir » une *structure de sens* qui est active, nous l'avons constaté, sur des niveaux de réalité extrêmement différents : une structure topologique qui relie, met en analogie l'espace concret de l'église et celui « prépensé avant les âges », l'espace de l'incarnation qu'est la Théotokos et l'enceinte minuscule du cœur. H. Corbin (1979, p. 17) nommait une telle analogie entre des niveaux différents de l'être *progressio harmonica :* c'est la résonance d'un même accord, à des hauteurs différentes, sur les niveaux ou degrés qualitatifs du monde ; c'est une même structure de sens qui, organisant tous ces niveaux, détermine leur commune vibration[4].

Lectures de l'espace sacré

Kariye Djami est maintenant un espace-musée, une forme mise à nu, qui dévoile ainsi sa structure et sa matérialité

[4] La perception de cette *progressio harmonica* est possible – disait Corbin – dans le *mundus imaginalis:* terre des visions et des images-archétypes ou des « Formes imaginales » ; un territoire où la lumière donne *substance* à ces « Formes imaginales ». La lumière y donne *substance* aux « Formes imaginales », ou structures noétiques qui, grâce à elle, assument une « corporéité subtile », spirituelle. Et c'est toujours la lumière qui offre à l'œil visionnaire la capacité de contempler ces Formes, selon une *imagination active*. Ce territoire fut désigné par le manichéisme sous le nom de *Terra lucida*, il fut médité en continuité par certains maîtres du soufisme. Corbin (1979, p. 268) cite l'un d'entre eux, Khân Ebrâhîmi, qui, dans un traité datant de 1948, déclare que cette terre ne se trouve pas seulement « au-delà » de notre monde sensible, mais aussi « dans l'invisible de notre monde même ». Par ses marbres étincelants, qui composent un réceptacle de la lumière, Kariye Djami nous fait penser à une terre secrète, bien protégée, qui étale sa substance cristalline, la limpidité qu'elle cache dans ses entrailles. Elle fait penser à la *terra lucida* : non seulement à cause de sa qualité lumineuse, mais surtout à cause du fait qu'ici nous est suggérée la *progressio harmonica* opérée par une structure topologique.

hautement expressives. Et on peut se demander si ce n'est pas justement son statut actuel qui fait ressortir de manière plus évidente, plus stimulante la réussite symbolique exceptionnelle de son architecture. Le visiteur solitaire est confronté à cet espace, l'interroge, se laisse pénétrer par ses suggestions multiples, par les analogies qu'il peut susciter. L'espace n'impose pas à l'observateur une lecture unique ou du moins dominante, comme c'est le cas pour une église en fonction, où l'abondance, parfois rhétorique, du décor – relevant de la célébration liturgique et de la piété – charge le lieu d'une lecture déjà faite.

On s'accorde généralement à dire qu'un espace sacré vivant, pratiqué, actif est plus riche en significations, plus intéressant, plus « intelligible » qu'un espace muséifié. Kariye Djami semble nous prouver le contraire ou, du moins, elle nous suggère un autre type d'intelligibilité et de rapport avec l'espace ecclésial. Kariye Djami est un *espace à méditer*, une *trace* qui exige une herméneutique. Cette situation n'est pas ici chose voulue, mais simplement l'effet des circonstances historiques. La laïcité imposée abruptement à la Turquie moderne a mis un terme au culte, a dépouillé le sanctuaire de ses signes liturgiques (qui furent ceux de l'islam, succédant à ceux du christianisme) et lui a attribué le statut neutre de monument. Or, cette intervention « négative [5] a dévoilé, a libéré la force symbolique remarquable de l'édifice.

---

[5] En parlant d'intervention « négative », nous ne pensons nullement à porter un jugement « moral » sur la désacralisation du lieu. Nous voulons simplement dire qu'il s'agit d'une intervention qui s'est contentée d'*éliminer* certaines qualifications de l'édifice, sans lui en attribuer de nouvelles, sans le mettre dans une situation muséale expressive (le musée y est présent seulement par le point de vente des billets).

Au Musée du Paysan Roumain, à Bucarest, Horia Bernea tente une démarche en quelque sorte différente, sinon complémentaire. Il tente de *créer* une situation muséale qui révèle les significations symboliques de l'espace ecclésial. Le traitement qu'il applique à « l'objet ecclésial » est à la fois plus actif est plus subtil. Plus subtil, car il ne porte pas tant sur l'objet en soi, mais sur le contexte. Plus actif, car les lectures multiples de l'espace sacré ne sont pas laissées, dans ce cas, uniquement au public. Tout au contraire, c'est justement la mise en situation muséale qui propose plusieurs niveaux d'interprétation, qui oriente l'observateur vers eux.

Puis, à la différence de Kariye Djami dont la structure est conservée par la dureté cristalline du marbre, Horia Bernea travaille sur un objet fragile, discret et périssable : l'église en bois. Le matériel n'y est plus un miroir de la lumière et une image de la persistance, attributs explicites du divin et du monde spirituel. Le symbolisme qui joue ici est moins spectaculaire, plus humble, plus secret.

En 1992, le Musée a acquis six églises en bois de Transylvanie, datant du XVIII^{e} et du XIX^{e} siècles, qui – quoique sur la liste des Monuments Historiques – avaient été pratiquement abandonnées par les communautés locales, et se trouvaient dans un état avancé de délabrement. Quatre de ces églises ont été laissées *in situ* et sont en cours de restauration. Deux autres ont été transportées à Bucarest. L'une d'elles est exposée dans le jardin du Musée et a été reconsacrée ; elle cumule, en quelque sorte, le statut d'objet de musée et celui d'espace ecclésial actif. Enfin, l'autre église, provenant du village de Mintia – dont le traitement muséal nous intéresse plus spécialement ici – a été placée dans une salle du musée, à l'état presque où elle se trouvait dans son emplacement d'origine : c'est-à-dire ce qui en restait, ce qui a résisté au

temps et à l'incurie : une puissante ossature dépouillée de toute enveloppe ou parure ; le squelette essentiel, la structure d'un sanctuaire. La salle qui l'abrite a pour nom « Reliques ». Celle-ci est précédée par deux autres, dédiées également à l'interprétation de l'espace ecclésial. La salle « Faste » contient une suggestion du *vestige actif.* Conçue de manière très libre et allusive, elle évoque les traces culturelles stratifiées que l'espace ecclésial du monde méditerranéen a accumulé, assimilées au cours de son histoire. Horia Bernea cherche à prouver que, de la culture paléochrétienne à la culture paysanne, le même « faste » archaïque perdure et se retrouve à l'œuvre : celui de la simplicité maximale. La salle qui suit, intitulée « Recueillement » propose la *centralité* et l'*axialité* de l'espace ecclésial : une verticale, figurée par un pilier de maison paysanne, est entourée de stalles et d'accessoires liturgiques. « Reliques », enfin, est *structure* de cet espace, dans le dépouillement.

En ce qui concerne les cinq églises intégralement conservées, l'intervention muséale mise sur le jeu entre le contexte et le statut de l'objet. En pays d'origine, dans le village, c'est le statut qui change : l'ancienne église en bois est restituée aux paysans surtout en tant qu'objet culturel ; sa fonction liturgique, quoique présente, n'est que rarement active (lors de la fête paroissiale ou de la commémoration des morts, etc., ce qui d'ailleurs n'est possible que grâce aux travaux de restaurations entrepris par le musée). En milieu urbain, où le changement du contexte est évident et indique le statut muséal de l'objet, celui-ci retrouve néanmoins son statut premier (lieu de culte), à côté de sa nouvelle condition. Il s'agit d'une rencontre, attentivement nuancée, entre le culte et la culture, où chaque type de public – rural et urbain – est confronté à la dimension de l'objet la moins explicite pour lui.

A l'intérieur du musée, l'interprétation se concentre sur le symbolisme même du sanctuaire. Horia Bernea se propose d'y montrer certaines fonctions de l'espace ecclésial, certains ordonnancements spatiaux, quelques-unes des métamorphoses culturelles et historiques de celui-ci, certaines continuités cachées. Il entre effectivement en dialogue avec le monde traditionnel, il ne se borne pas à le reproduire à travers une « reconstitution » : c'est une attitude qu'il refuse, en la jugeant stérile et tautologique. Il considère (1996, p. 208) que sa manière de travailler est guidée par « l'obéissance à l'objet » : c'est une intervention minimale qui se contente de mettre les accents nécessaires afin de créer l'atmosphère où l'objet puisse se montrer. La façon dont la petite église de Mintia a été muséifiée en constitue, selon lui, l'exemple le plus réussi.

> Ce qui est le comble, c'est que ce qui, dans un musée, apparaît comme un geste très audacieux et novateur – celui d'exposer le squelette de l'église de Mintia – est en fait la façon de faire la plus naturelle et la plus commode. Nous nous sommes simplement abstenus de toute intervention ; nous avons muséifié l'état même où se trouvait l'église. Mais pour recourir à cette solution, il faut d'abord être persuadé qu'elle est expressive, découvrir l'avantage qu'elle présente par rapport à d'autres solutions (H. Bernea, 1999, p. 20).

Muséifier l'état même de l'objet représente déjà une option, tient du discernement professionnel. Mais la culture spirituelle de Horia Bernea lui permet de faire plus : à travers son interprétation, l'abandon change de signe et de valeur. La carcasse devient vestige, le squelette devient relique. Or, du point de vue symbolique, tout sanctuaire *est* en effet vestige ; il *est* relique. Il est vestige care il est la *trace* terrestre d'une

réalité transcendante, une trace qui montre, qui « trace » le chemin vers cette réalité : il est un espace-vecteur. Tout sanctuaire est également relique car, selon les explications théologiques, il est un corps (le corps christique) rempli d'Esprit. Les reliques placées rituellement sous l'autel lors de la fondation indiquent, d'ailleurs, la fonction de l'église : conduire les fidèles vers le même état, incorruptible, les transformer en corps spirituels, en corps remplis d'Esprit. Le discours théologique établit ces analogies, ces associations symboliques ; il les dit par des mots. Le fidèle instruit ou motivé les connaît, les vit effectivement peut-être. Mais comment *exposer* ces analogies, ces associations symboliques, ces fonctions du sanctuaire ? Par quels moyens ? Par quelles techniques muséales?

Pour ce qui est de l'église de Mintia, on a souligné en premier lieu, cf. Horia Bernea (*ibidem*), *la distance* entre l'abandon en soi (photos de l'église *in situ*) et le geste muséal qui l'assume, le récupère : placée à l'intérieur du musée, hébergée par lui, la carcasse de l'église semble massive, s'impose autrement au regard. Il y a, ensuite, l'*accent*, un accent qui opère l'association symbolique avec les reliques :

> l'aire de plancher peinte en blanc sur laquelle est posée l'église renvoie à un linceul qui contient, qui abrite un «reste» tenace, qui ne veut pas mourir (*ibidem*).

Il s'agit, enfin, de la mise en valeur du fragment, du fragmentaire. Réduit au fragment, l'objet s'ouvre au spectateur, laisse voir sa structure cachée.

> On parle beaucoup aujourd'hui de la tendance à l'émiettement, d'un culte de la déconstruction. Or, dans notre cas, il ne s'agit pas d'un démontage de l'objet. C'est le contraire qui se produit. L'objet devient plus fort, plus

> prégnant, plus évident dans ses fonctions symboliques ; l'ossature de l'objet, qui d'ordinaire est inapparente, devient visible, frappante ; c'est comme un dévoilement de l'intérieur, comme un écorché (1999, pp. 24-25).

« Ecouter ce que dit l'objet », *entendre* ce qu'il dit – c'est, pense Horia Bernea, l'attitude muséale adéquate, et ensuite créer un contexte qui puisse amplifier ce message, perçu, de l'objet. Mais il arrive parfois que le contexte soit déjà là, imposé par l'architecture intérieure du musée. Il reste alors à le maîtriser ou à collaborer avec lui. Il reste à transformer ce qui est une contrainte en avantage. Entendre non seulement ce que dit l'objet, mais saisir également les possibilités expressives qu'offre la rencontre entre l'objet et le contexte.

> Il a fallu – dit Horia Bernea (*ibidem*) – faire face à l'architecture assez lourde de la salle d'exposition, avec ses deux rangées de colonnes massives ; or, nous avons trouvé une formule d'exposition en parfaite conformité avec l'objet qui y était placé ; ce qui augmente beaucoup l'expressivité de l'ensemble. Les piliers soulignent le souvenir du transport de l'objet, de sa translation dans un autre espace que celui d'origine ; on obtient ainsi une sorte de *ready made* sacré. Le corps de l'église semble «tissé», solidarisé avec la structure de la salle... On crée aussi un *rapport* très marqué entre la convention de l'espace architectural et la simplicité frêle des pièces de bois de l'église.

La réussite y est jugée en termes muséologiques, strictement professionnels. Mais ce qui, me semble-t-il, rend encore plus précieuse – et confirme cette réussite – est le fait que la salle « Reliques » suggère également une autre aspect symbolique très fort, très précis, lié à une qualité essentielle du sanctuaire :

celui-ci est, nous le savons tous, navire ; il est « nef » navigant vers l'au-delà. Or, l'église de Mintia apparaît, en effet, comme une nacelle fragile guidée par une rangée de mâts, de verticales massives. Les piliers de la salle « transpercent » la coquille du sanctuaire, affirment avec autorité la verticalité qui organise et donne sens à tout espace ecclésial. Le « *ready made* sacré » de la salle « Reliques » renforce, par multiplication, la présence de l'axe : une présence dense, robuste, grâce à laquelle semble persister la petite coquille de bois. Ce qui, au début, était un inconvénient fut transformé en argument muséal, et symbolique, puissant.

*

Qu'il s'agisse d'une église simplement transformée en musée (Kariye Djami) ou d'une véritable « herméneutique muséale » de l'espace sacré, celle de Horia Bernea au Musée du Paysan, on se rend également compte combien fertile peut être la lecture du vestige : il s'offre à l'interprétation, non pas comme quelque chose de révolu, mais comme un réceptacle, un dépôt du sens, qui est toujours vivant, toujours à redécouvrir.

REZUMAT

Orice sanctuar e un spațiu calitativ, intens calificat, altfel calificat decât întinderea pe care se așează, decât peisajul care îl înconjură. Cum poate fi semnificată, mai mult *realizată* frontiera între cele două tipuri de spațiu, între mediul vieții noastre obișnuite și spațiul-vector, orientat spre dincolo de lume care e sanctuarul? Cum se poate construi simbolic această *frontieră*, dar – aceasta e problema – cum poate fi ea construită și în chip foarte concret? Cum se pot obține – cu mijloacele

unei arhitecturi care lucrează în aceeași măsură cu simbolul și cu materia – *îmbinarea* celor două spații, trecerea izbutită de la unul la celălalt? Nu ne va interesa aici soluția generală, doctrinală ori rituală, ci – în chip mai expresiv, cred – un caz particular de spațiu eclezial. E vorba despre mica și admirabila biserică bizantină Kariye Djami, din Istanbul, în Fanar. Celebră pentru mozaicurile și mai ales frescele ei, care datează de la începutul secolului al XIV-lea, Kariye Djami nu mai e astăzi o biserică în funcțiune, ci doar un „monument" de vizitat. Ceea ce reprezintă pentru observator un avantaj: el e confruntat cu un spațiu eclezial dezvelit, golit de semnele prea evidente, prea numeroase, prea explicite (icoane, obiecte ale pietății, mobilier) care, legate de celebrarea liturgică și de evlavie, spun și impun aproape funcția locului, ocultându-i totuși întrucâtva *structura*. Aici avem de a face cu o „coajă", cu o formă, caracterizată prin elementele ei esențiale, ceea ce ne va permite să citim tensiunea între interior și exterior, logica acestei tensiuni.

Textul de față își propune să arate, ori măcar să ilustreze, cât de productivă poate fi „muzeificarea" unui spațiu eclezial pentru lectura *structurii simbolice* a sanctuarului și a modului în care această structură simbolică se așează în spațiu. Alături de analiza legată de Kariye Djami, mă voi referi la un caz diferit, întrucâtva complementar. E vorba despre interpretarea muzeală a spațiului eclezial creștin pe care Horia Bernea o întreprinde la Muzeul Țăranului Român din București. În ce privește Kariye Djami, transformarea ei în muzeu e o intervenție de tip „negativ", adică una care s-a mulțumit doar să retragă semnele cultului și să declare spațiul vizitabil. Observatorul e singur față în față cu acest spațiu, e liber să-și propună interpretarea. La Muzeul Țăranului, dimpotrivă, Horia Bernea încearcă să creeze o situație muzeală sugestivă,

un context *activ* – în care „obiectul eclezial" să-și desfășoare semnificațiile, iar vizitatorul să primească anumite piste de lectură, de interpretare.

Prin chiar înfățișarea ei, Kariye Djami suscită întrebarea despre frontieră. Privită din afară, ea dă impresia unei fortărețe. Zidurile ruguoase, de culoarea incendiului abia domolit, sugerează, ori mai bine zis dau formă unei interiorități bine apărate, greu accesibile, dar care se impune cu o masivă evidență. În contrast cu duritatea exterioară, interiorul de la Kariye Djami e un spațiu de gracilitate, de prospețime, de grație. Marmurele sale, aprinse de lumină, sugerează un pământ care își etalează aici substanța cristalină, limpiditatea ascunsă în măruntaie, aptitudinile celeste; un pământ capabil să colaboreze cu lumina, să ofere un corp adecvat strălucirii ei. Tot așa cum Fecioara a dat Luminii lumii substanța corpului său terestru.

Izbită de contrastul exterior-interior, de expresivitatea lui simbolică, le-am menționat, într-o discuție, părintelui și profesorului André Scrima. Iar el mi-a oferit o interpretare întemeiată pe numele locului. Sub adaptarea turcă de Kariye Djami, se perpetuează numele grec, bizantin al edificiului: *Mone tes choras*, adică „mănăstirea receptacolului", mănăstirea incintei, a „limitei". Aici e celebrat „Mântuitorul în *chora*", Christos prezent, manifest în *receptacol*. Acest receptacol fiind Fecioara Theotokos (Născătoare de Dumnezeu). *Chora* – noțiune ținând de filozofia platoniciană – e reelaborată în mod îndrăzneț de către gândirea creștină pentru a încerca să-și rostească, să-și scruteze misterul central: întruparea divinului, transfigurarea umanului. Fecioara este o *chôra tou achôrêtou* (așa cum o proclamă și inscripțiile mozaicurilor de la Kariye Djami). Ea e *cuprindere a de-necuprinsului*, e un receptacol capabil să conțină *ilimitatul:* prezența divină care, în sine, e

imposibil de circumscris de către un contur ori o limită, fie ele sensibile ori inteligibile.

Structura topologică desemnată prin *chôra tou achôrêtou* este de regăsit, însă – un text al lui Maxim Mărturisitorul o spune – în chiar problematica divină: „înainte de veacuri, a fost pre-gândită o uniune între limită și fără-limită, între măsură și fără-măsură, între capăt și fără-capăt, între Creator și creatură, între odihnă și mișcare". Conform acestui text, problema esențială – și comună – a divinului și a umanului ar fi să participe, în fond, la o structură „topologică" de tip *chôra tou achôrêtou.* Omul spiritual își va propune să obțină o variantă personală a acestei structuri. Ioan Scărarul o spune aproape textual în *Scării sale*: „isihast e cel ce izbutește, o paradox! să cuprindă nemărginitul divin în cămara minusculă a inimii sale". Expresia *chôra tou achôrêtou* indică o structură topologică care se regăsește pe niveluri de realitate extrem diferite; o structură topologică ce pune în analogie spațiul concret al bisericii și cel „pre-gândit înainte de veacuri", spațiul întrupării care e Fecioara și incinta minusculă a inimii. Kariye Djami ne apare astfel ca un *spațiu de meditat*, ca varianta arhitectonică a unei structuri de sens.

Hermeneutica sanctuarului pe care Horia Bernea o încearcă la Muzeul Țăranului are altă miză. Cum să *expui* semnificații și teme care, îndeobște, sunt *rostite* de discursul teologic? Prin ce mijloace, prin ce tehnici muzeale? Articolul de față încearcă să inventarieze aceste procedee, invocând considerațiile făcute de Horia Bernea, în câteva numere din revista *Martor*, asupra tipului de muzeografie pe care o practică. În interpretarea sanctuarului, el mizează pe expresivitatea vestigiului, pe „o poetică a fragmentului și a fragmentarului", pe dialogul între context și obiect.

Bibliographie

*** 1999, « Un objet total. Églises en bois du Musée du Paysan Roumain », *Martor*, IV, pp. 11-36

Bernea, H., 1996, « Le musée ? Une opération de connaissance libre », *Martor*, I, pp. 194-210

Corbin, H., 1979, *Corps spirituel et terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, II-e éd., Paris, Buchet/Chastel

Evdokimov, P., 1981, *L'art de l'icône, théologie de la beauté*, Paris, Desclée de Brouwer

Isar, N., 2000, « The Vision and Its 'Exceedingly Blessed Beholder': of Desire and Participation in the Icon », dans *Res,* 38, Harvard University, New York, pp. 56-72

Maxime le Confesseur, 1936-1938, *La Mystagogie*, trad. en français M. Lot-Borodine, *Irenikon*, XIII (1936), pp. 466-472; 596-597; 717-720, XIV (1937), pp. 66-69, 182-185, 282-284; 444-448; XV (1938), pp. 71-74, 185-186, 276-278; 390-391; 488-492

Pelikan, J., 1998 (éd. roum.), *Fecioara Maria de-a lungul secolelor. Locul ei în istoria culturii*, București, Humanitas (éd. originale: 1996, *Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture*, Yale University)

Platon, 1993, *Timaios*, trad. roum., avant-propos, interprétation, bibliographie et notes Cătălin Partenie, Bucarest, Ed. științifică

Romanos le Mélode, 1965, *Hymnes*, introduction, texte critique, traduction et notes par José Grosdidier de Matons, Paris, Cerf, vol. II

Schmemann, A., 1985, *L'Eucharistie, sacrément du Royaume*, Paris, Desclée de Brouwer

Scrima, A., 1968, « L'apophase et ses connotations selon la tradition spirituelle de l'Orient chrétien », dans *Hermes,* 6, pp. 157-169

Vitray-Meyerovitch, E. de, 1978, *Anthologie du soufisme*, Paris, Sindbad

2. The Space of Physics – Physical Spaces
Spațiul fizicii – Spații fizice

DESPRE GEOGRAFIE ȘI SPAȚIU

OCTAVIAN GROZA

"Space – the final frontier… "
Star Trek

„Un espace géographique est une portion définie de la surface terrestre. La définition est celle que lui donne celui qui en parle […]. Des êtres géographiques fondamentaux ont cependant pu être reconnus ; en l'état actuel de la science on peut retenir *le lieu, la contrée, le quartier, le champ, la maille, le réseau*, qui représentent successivement les apréhensions structurale, systémique, conviviale, dynamique, institutionnelle, relationnelle de la réalité, non sans interférences bien entendu. Tout espace géographique a une *étendue* ; celle-ci peut être disjointe, « éclatée » ; ses limites peuvent être floues. Il n'a pas nécessairement un *centre* ; il ne correspond nécessairement à un système spatial".

Roger Brunet, 1992

Trebuie să mărturisesc faptul că, de cîțiva ani, nu încetez de a mă minuna de interesul subit și mai ales masiv pe care diversele discipline îl manifestă față de problematica spațiului și – culmea! – față de geografie. Eram obișnuit cu eternele dispute dintre geografi și sociologi, istorici și economiști, cu aproape colaborările dintre geografie și fizică, geografie și matematică ori geografie și statistică, dar foarte rar sesizasem

contacte serioase cu filosofia, antropologia, arhitectura, literatura. Fascinația evidentă a științelor sociale față de spațiu mi-a fost dezvăluită în toată amploarea sa printr-o întîmplare, atunci cînd, acum cîțiva ani, Ciprian Mihali de la Facultatea de Filosofie a Universității Babeș-Bolyai din Cluj, cel care avea să îmi devină un foarte bun prieten, m-a invitat în calitatea mea de *geograf* la cursurile unei școli de vară structurată pe filosofie și literatură. Am acceptat invitația și am dus cu mine în bagaje, alături de textul conferinței, și toate complexele mele de practicant al unei discipline-cenușăreasă, al cărei statut de știință era contestat sau cel puțin pus la îndoială de mai toate științele, începînd de la geometrie și pînă la economie și sociologie. Succesul moderat al intervenției mele la acea școală de vară, precum și al celorlalte care au urmat în anii următori – pentru că am recidivat – nu a avut deloc darul de a mă elibera de complexe, însă mi-a dat de înțeles că aceste complexe – izvorîte din lipsa unei experiențe interdisciplinare – nu erau prezente doar în spiritul geografilor, ele găsindu-și un loc călduț și în mintea și spiritul filosofilor, sociologilor, antropologilor, literaților ori economiștilor. Observația sumară a comportamentului cercetătorilor veniți din cadrul unor discipline diferite, atunci cînd spațiul devenea centrul discuției, m-a făcut să îmi dau seama că o mare parte a acestor complexe erau legate de probleme de comunicare, de comunicarea problematicii spațiului, care părea diferită pentru fiecare în parte. Plecînd de aici, am încercat să îmi ajustez discursul, pentru a-l face cît mai inteligibil celor care nu avuseseră „fericirea" de a fi geografi. Se pare că această tactică nu a fost foarte fericită, discursul meu geografic devenind (sau dînd impresia de a fi devenit) altceva, extrem de familiar cercetătorilor din diferite discipline. Proba mi-a fost furnizată de reacțiile recente ale colegilor mei filosofi, istorici, arhitecți,

sociologi de la Colegiul Noua Europă – excelentă instituționalizare a transdisciplinarității – care, după ce am susținut un seminar pe tema spațiului, teritoriului și identității teritoriale, m-au întrebat puțin derutați: „Și geografia?...Unde este geografia în toate acestea?".

Iată-mă acum, la zece ani de la contactul cu interesul altor științe față de spațiu și de geografie, invitat de Augustin Ioan să particip cu un text care să se integreze într-o tematică legată de noile teorii ale spațiului. Cred – sau mai degrabă sunt convins – că această invitație este datorată în mare parte ecoului pe care lucrările realizate de o serie de geografi anglo-saxoni, printre care David Harvey (1989), David Ley (1989), Edward S. Soja (1989) și Derek Gregory (1994), l-au avut printre cercetătorii preocupați să justifice sau să dea o oarecare substanță a ceea ce în diversele lor discipline se cheamă *postmodernism*. Dacă așa stau lucrurile, atunci trebuie să încep prin a exprima anumite rezerve față de postmodernismul *de tip paradigmatic* al geografiei. Dacă în arhitectură sau în literatură ori filosofie se poate vorbi – probabil cu destulă forță – de o schimbare de paradigmă, de o trecere de la modernism sau de la post-structuralism la postmodernism (post-Modernism?!), și mai ales de o încadrare destul de precisă în timp a acestei schimbări, în geografie lucrurile stau puțin altfel. Aș dori să profit de ocazia de a comunica prin intermediul acestei cărți cu specialiști din alte domenii, interesați de spațiu și spațialitate, pentru a clarifica în măsura posibilului rolul, locul și posibilitățile geografiei umane în cunoașterea actuală a lumii. Cu riscul de a mă îndepărta de ideea centrală a acestei antologii, consider că este necesară, în interesul întregii comunități a științelor sociale românești, o abordare cronologică a devenirii geografiei și a conceptului de spațiu așa cum este văzut de această știință, ilustră necunoscută, dar singura care poartă *de peste un secol* calificativul de „umană".

Metamorfozele geografiei și avatarurile spațiului. Fericirea și nefericirea geografiei rezultă din poziția sa inconfortabilă de știință de interfață, situată între științele naturii și științele sociale. Acest caracter hibrid, prezent în mod implicit începînd cu descrierile antice ale *oekumenei*, i-a fost conferit oficial la dificila sa naștire academică, întîmplată în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Pînă atunci, științele geografice evoluaseră în bloc în cadrul paradigmei naturaliste, în care determinismul newtonian și linearitatea lui Descartes erau literă de lege. Științele naturii vii (botanica, zoologia, ecologia și antropologia), care deveniseră, după canoanele vremii, științe în toată puterea cuvîntului, enunțînd principii de clasificare și construind metodologii coerente, se constituiau în puternice modele de urmat pentru geografie, mărturie stînd nomenclatura subramurilor acesteia, precum biogeografia ori zoogeografia. Studiul fenomenului uman fusese într-o oarecare măsură confiscat de către antropologia fizică, de paleontologie și de antropologia culturală, corespondente la nivel social ale morfologiei plantelor, anatomiei animalelor, evoluției speciilor și etologiei.

Între 1881 și 1891, venind dinspre științele biologice, savantul german Friedrich Ratzel (1844-1904) reușește să impună ecologiei, bio- și zoogeografiei un corespondent social, respectiv *antropogeografia*, destinată să studieze răspîndirea populației și raporturile om-mediu. Proiectul academic ratzelian era acela declarat de a include geografia științelor naturale, în care determinismul și liniaritatea au avut de altfel cea mai lungă evoluție. Bazată pe tradiția anterioară a geografiei fizice, centrată pe studierea diferențierilor regionale rezultate din combinările locale ale geosferelor, antropogeografia ratzeliană și-a construit discursul pe *diferențierile spațiale* ale peisajelor, rezultate din modul diferit

în care societățile umane erau influențate de condițiile diverselor regiuni naturale. Pentru această geografie, asimilată unei anumite filosofii a naturii, nu numai cercetătorul în sine ci și întreaga societate avea un statut exterior, aproape contemplativ, propriului obiect al studiului și respectiv al acțiunii. Principiul explicativ al demersului științific geografic era cel *genetic*; t i m p u l, care avea să fie (re)descoperit de științele dure modern(izat)e abia în a doua jumătate a secolului al XX-lea (Prigogine și Stengers, 1986), era factorul principal al apariției diferențierilor organizărilor studiate de antropogeografie.

Antropogeografia germană (împreună cu *geografia politică* de factură deterministă inventată și dezvoltată de același Friedrich Ratzel) a influențat crearea a două școli care vor structura o parte din universul geografiei. Prima este cea anglo-saxonă, sedusă de valențele practice ale geografiei germane, care va dezvolta și impune în a doua parte a secolului al XX-lea o *geografie cantitativă* seacă și indigestă însă exactă, centrată pe sesizarea structurilor spațiale și pe ameliorarea economică a acestora. A doua este cea sovietică, extinsă cu mai multă sau mai puțină virulență în statele Europei de Est. Redusă la studiul peisajului (denumită o vreme chiar *landschaftologie* în URSS) sau la descrierile machiate ale organizărilor administrativ-economice decise de partidele comuniste, antropogeografia germană a devenit de nerecunoscut în această parte a lumii. În mai toate statele comuniste s-a adîncit prăpastia dintre geografia fizică și cea „economică", prima perfecționîndu-și statutul de știință, a doua devenind o caricatură, fiindu-i refuzată din start chiar și abordarea deterministă în numele exceselor teoretice germane care, dezvoltînd conceptul de *lebensraum,* susținuse construirea ideologiei naziste. În imposibilitate de a se apropia

cu adevărat de fenomenele umane, precum și de a reflecta asupra devenirii sale, antropogeografia germană a rămas în lumea ex-sovietică și în periferiile acesteia o disciplină limitată la a descrie morfologii și la a realiza taxonomii, într-un carusel nesfîrșit și steril de speculații și arabescuri intelectuale, foarte reușite de altfel în unele cazuri.

În Franța, datorită lui Paul Vidal de la Blache (1845-1918), ideea antropogeografică germană prinde viață sub numele de *géographie humaine*, însă delestată de determinismul inițial extrem de rigid. Pozitivismul lui Auguste Comte devine la Vidal de la Blache *posibilism* (*la nature propose et l'homme dispose*), ceea ce deschide larg porțile studiilor regionale complexe, respectiv cercetării diferențierii și evoluției organizărilor spațiale în funcție de specificul cultural al grupurilor umane implicate. Din această cauză, geografia umană intră în conflict identitar cu istoria (cu atît mai mult cu cît primii șefi ai catedrelor universitare de geografie erau istorici de formație), cu economia și cu sociologia, disputele geografilor cu Emile Durkheim (1858-1917) sau cu sociologul și economistul François Simiand (1873-1935) desfășurîndu-se cu virulență în paginile revistelor din epocă (v. Claval, 1992). Rezultatul acestui conflict este poziționarea din ce în ce mai fermă a geografiei umane franceze în cadrul științelor sociale, deschisă dezbaterilor de idei și schimburilor de principii, metode și teorii.[1] Mai evident decît în cazul școlii germane, caracterul

[1] Cazul geografiei umane românești ar fi fost fără doar și poate analizat în acest text dacă nu ar fi intervenit evenimentele care au condus la instalarea comunismului în țara noastră; aceasta deoarece geografia românească a fost una dintre primele geografii europene cu statut academic iar fondatorul sau, Simion Mehedinți, care studiase atît cu Ratzel și Richtofen, cît și cu Vidal de la Blache, inițiase o foarte interesantă osmoză între cele două școli. (*Terra – introducere în geografie ca știință*, Ed. "Națională" S. Ciornei, București, 1931).

genetic al demersurilor geografice este în același timp și mult mai apropiat de specificul explicațiilor istorice decît de cel al explicațiilor naturaliste. Spre deosebirea de terna istorie care se structura în jurul unei enumerări de fapte și de dinastii, geografia umană căuta explicațiile diferențierilor spațiale în natura intimă a societăților și a spațiilor acestora (de la Blache definea geografia ca pe o știință a oamenilor *și a locurilor*). Descrierile geografice deveneau astfel mai suculente, mai pline de sens, mai aproape de continuum-ul spațiu-timp care avea să devină explicit odată cu teza de doctorat a lui Einstein, ceea ce nu putea fi suportat de istoricii clasici. Nu este de mirare faptul că Fernand Braudel, excelent istoric al cotidianului și al mentalităților, interesat de „locurile" istoriei atît la nivel micro cît și macro, avea să afirme că „l'histoire est une géographie mal enseignée…". Nu este de mirare nici faptul că, alături de istorie, geografia pritocită la focul molcom al școlii franceze va juca un rol primordial în șlefuirea mitologiilor naționale franceze și central-est europene. Unele texte ale lui Paul Vidal de la Blache referitoare la „la douce patrie", reluate în manualele școlare franceze, par direct inspirate din descrierea Ardealului din *Românii supt Mihai Viteazul*.

Universul geografiei științifice anglofone se va constitui la început ca reflexie al celor două școli europene, cu o evidentă componentă germană. Într-un articol din 1904 geograful britanic Halford J. Mackinder (1861-1947) îmbină abordarea genetică naturalistă de factură germană (determinarea societății de către mediul geografic) cu cea genetică istoricistă de factură franceză (modelarea culturală a mediului inițial), punînd bazele unui demers geografic original fundamentat pe dimensiunea socio-politică a fenomenelor geografice și

introducînd prin aceasta o viziune *funcționalistă* asupra organizărilor spațiale. Caracterul hibrid al geografiei de dincolo de Marea Mînecii este sugerat și de utilizarea denumirii de *social geography* (termen francez de altfel),[2] mai frecvent pînă în anii 1950 decît cel de *human geography*. Termenul de *social geography*, care încerca să impună ideea unei căi britanice originale de analiză a spațializării fenomenelor socio-economice, marca în realitate faptul că geografia socială a Regatului Unit era pe cale să devină pepiniera geografiei marxiste, din motive cît se poate de evidente: fenomenele de urbanizare, industrializare și proletarizare și de apariție a inegalităților sociale și spațiale erau mai accentuate decît oriunde în lume..

În Statele Unite sinteza germano-franceză a condus la apariția mai multor școli, din ce în ce mai originale și mai îndepărtate de geografia europeană. Una dintre ele, școala din Midwest, structurată la University of Pennsylvania în jurul lui Richard Hartshorne (1889-1993), conform căruia (1939) geografia trebuia să dea întîietate studiilor regionale în care regiunile erau *entități conceptuale* și nu realități date a priori. Este clar faptul că un anume Immanuel Kant nu era prea departe. Acest mod de abordare a facilitat introducerea teoriilor economice spațiale de origine germană în metodologia geografică, de aici rezultînd un pronunțat caracter funcționalist al cercetărilor care trebuiau de acum să ia în calcul elementele culturale, sociale și politice care concurau la constituirea și funcționarea regiunilor. A doua școală s-a cristalizat în vestul

[2] Utilizat în Franța încă din perioada anilor 1870 în paralel și cu același sens ca și cel de geografie umană, termenul de geografie socială capătă prin lucrările geografilor anarhiști Elisé Reclus (1982, postum) și Kropotkine (1919) un sens cît se poate de marxist, sens accentuat în Marea Britanie interbelică de grupul de geografi structurat în jurul lui David Stamp (1947).

continentului, la universitatea californiană Berkeley, avîndu-l ca promotor pe Carl O. Sauer (1889-1975), cercetător interesat de peisaj (*landschaft*) în calitate de *construcție culturală – die Kulturlandschaft* (1925). Ambele direcții de cercetare au beneficiat mai mult sau mai puțin mărturisit de curentul deschis de Ellen C. Semple (1863-1932) la Chicago care, pe baza lucrărilor lui Ratzel, a promovat o abordare deterministă a influenței mediului asupra societăților umane, precum reiese explicit din lucrarea sa din 1903 *American History and Its Geographic Conditions*. Trebuie să fi fost sfîșietoare dilema de factură existențialistă a geografilor americani care se vedeau brusc puși în fața unui nod gordian realizat de originile kantiene ale științei pe care o promovau și exigențele pragmatice … neokantiene[3] ale puterilor publice sau private cărora le repugnau să finanțeze cercetări asupra unor realități prezente doar în mintea unor cercetători. Geografia cantitativă, „inventată" în Statele Unite, avea să se plieze într-o primă etapă conform cerințelor acestora din urmă.

În ciuda diferențelor dintre antropogeografia germană și geografia umană franceză, rezultatele erau invariabil aceleași: serii lungi de monografii la scară mai mare sau mai mică, abundînd de informație însă imposibil de sistematizat. Singura concluzie științifică fundamentală permisă de această colecție monumentală de studii și cercetări monografice era aceea a eterogenității evidente a *spațiului geografic* – termen/sintagmă/ concept care avea să apară abia după 1970 – și a caracterului

[3] Îmi cer iertare filosofilor dacă, alături de Raffestin și Lévy (1998), văd neokantianismul doar din ograda geografiei: „explicitarea totală a procedurilor de analiză, proba validității rezultatelor prin non-falsifiere, posibilitatea generalizării rezultatelor independent de condițiile de timp, spațiu și societate; posibilitatea de predicție asupra rezultatelor" (p. 27).

singular al obiectelor analizate. Caracterul *idiografic* (descriptiv) al geografiei părea să o îndepărteze din ce în ce mai mult de statutul de știință, deoarece, studiind organizări excepționale (unice), evidente la scară locală ori regională, se dovedea incapabilă să „producă" legi și axiome care să încadreze obiectul studiat, ori așa ceva nu putea fi tolerat într-o paradigmă în care norma și măsura se situau în inima faptului științific. Critica, directă sau indirectă, adresată acestui tip de geografie umană a venit tot din lumea germană, care favoriza praxisul în fața oricărei dispute teoretice sterile. În 1953 apare în Statele Unite articolul unei german refugiat din fața nazismului, Frank K. Schaefer, articol simptomatic pentru starea de lucruri din geografia epocii (Schaefer, 1953), prin care autorul demonstrează necesitatea de a construi o geografie *nomotetică*, conformă cu pozitivismul logic al Școlii de la Viena, aptă să se apere în competiția cu celelalte științe sociale. Dorința de normă va abate o vreme geografia de la ceea ce, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, se va dovedi punctul său forte: obișnuința de a jongla cu realități proteiforme, multi sau trans-scalare, situate și studiate de multă vreme la scările *mezospațiale* ale realității, care aveau să fie descoperită cu multă uimire de științele „paradigmogenetice" precum termodinamica sau fizica fluidelor, ori chiar matematica și astronomia, de-abia după 1970.

Reacția oficială a lui Schaefer și dinamicile firave, încă oficioase, ale unui alt tip de geografie care se înfiripau în Statele Unite și Scandinavia, erau reflectarea unei schimbări profunde de paradigmă care începuse să afecteze întreaga lume științifică. Pe de o parte, fizica newtoniană se prăbușise odată cu apariția fizicii/mecanicii cuantice (accident fericit care înlocuise norma cu relativismul acesteia), iar pe de altă parte războaiele și crizele economice succesive arătaseră șubrezimea

construcțiilor economice, sociale și politice care funcționaseră între granițele rigide ale statelor și imperiilor *moderne*. Știința clasică, de factură enciclopedistă, impregnată de filosofie naturalistă și de conceptualizare de dragul conceptualizării, practicată de cercetători care se situau în afara realității pe care o studiau (Prigogine și Stengers, 1986), nu mai răspundea unei comenzi sociale centrată pe ordonarea practică a fenomenelor teritoriale, fie ele economice, sociale sau culturale. Aceasta pentru simplul fapt că *dezvoltarea economică* o luase cu mult înaintea *progresului uman* (căruia, de altfel, i se substituise și pe care îl digerase neținînd cont de colicii care în prezent tind să devină semnele unor tumori maligne). Renașterea se disipa încet-încet în fumul furnalelor iar tandemul simbiotic ori antagonic, de la caz la caz, dintre stat și biserică, era înlocuit din ce în ce mai mult cu cel realizat de stat și marea întreprindere – capitalistă sau „socialistă".

După al doilea război mondial, odată cu generalizarea democrației și cu democratizarea formației și informației, statul devine direct interesat de *amenajarea spațiului și de organizarea teritoriului*, instrumentul său principal în realizarea acestor acțiuni fiind întreprinderea. Amenajarea spațiului și organizarea teritoriului permite statului să devină agentul bunăstării generale (*Welfare State*), ba chiar creator al unei mitologii moderne cu iz divin (*l'Etat-Providence*), ale cărui acțiuni se numărau însă extrem de banal, în voturi. Acest stat avea nevoie de instrumente operaționale, cu care să realizeze sau să dea iluzia că încercă să realizeze echitatea spațială. Politica nu mai avea nevoie de instrumente de stăpînire și de administrare a timpului, ci a spațiului. În perioada acelor *the golden sixties*, după tatonări între politicile de stînga și cele de dreapta, ultimele se impun efectiv sau cel puțin conduc spre modernizarea primelor.

Nu cred că superioritatea sau inferioritatea conceptuală a uneia sau alteia dintre cele două grupe de ideologii au stat la baza acestui fenomen. În opinia mea explicația rezidă în faptul că teoriile economice liberale își dezvoltaseră de timpuriu un support *spațial*, chiar dacă multă vreme neutilizat, în vreme ce teoria marxistă era prin excelență *a-spațială* sau mai degrabă *a-dimensională* și, prin urmare, incapabilă să se constituie în suport pentru proiectele de amenajare teritorială. Geografia umană clasică, fie ea germană sau franceză, studia relațiile firești, naturale, generate (sau suportate) de grupuri sociale *libere* în cadrul spațiului geografic cu care avea de a face. În cadrul explicațiilor genetice ale diferențierilor regionale sesizate de geografi, relațiile de autoritate încadrau omul sau societatea și nu relațiile acestora cu mediul geografic și încă și mai puțin spațiul. „Strierea" modernă a spațiului – fie el terestru sau marin – prin cartografierea și închingarea sa prin numere corespondente latitudinilor ori longitudinilor (ceea ce Yves Lacoste, în *La géographie, ça sert d'abord à faire la guerre*, 1976, numea etapa geografiei ofițerilor), întîmplată între secolele al XV-lea și al XIX-lea, era de fapt o striere a spațiului politic, nici măcar social, și nu al celui fizic. Această practică modernă a „spațiului", așa cum este văzută ea din balcoanele, lojele și chiar stalurile și fotoliile post-modernismului, nu reprezenta altceva decît o impunere a unui cod de putere construit de elitele politico-militare europene asupra unor spații vag cunoscute nu numai de europeni ci și de indienii-indigenii-aborigenii-suboamenii proaspăt „descoperiți". Geografia colonială franceză, britanică, belgiană, franceză sau olandeză demonstrează cu prisosință acest lucru. Spațiul cartografiat de europeni nu era „decupat" în felii omogene și continue decît pentru strategii militari și

pentru eminențele cenușii ale cancelariilor imperiale. Sau, mai tîrziu, pentru anacroniștii[4] post-modernismului exhaustiv.

Pentru geografi acest spațiu era un ansamblu de locuri disjuncte pentru care liantul puterii nu putea crea continuitate: continuitatea administrației, a codului de autoritate, a „spațiului" era mereu contrazisă de luni de zile (de luni de mile – *nautical miles*) necesare corăbiilor și mai tîrziu *steamer*-elor pentru a realiza bucla plecare-ajungere. Dacă o realizau. Aceeași constelație de locuri se regăsea în studiile locale, în care societățile se repartizau în spațiu în funcție de ritmul impus de pasul cailor iar furnalele în funcție de mersul boilor înjugați la carele cu minereu, cu mangal sau cu cărbuni de pămînt. Sisteme de locuri agricole/rurale, sisteme de locuri industriale/urbane, sisteme de locuri de locuit, sisteme de locuri ale producției, ale puterii, ale plăcerii, acesta era obiectul studiat de geografii „modernității". La diferite scări spațiale, la diferite scări temporale, aceste sisteme se întrepătrundeau în gîndire și discurs, făceau explicația stufoasă și laborioasă, creînd în schimb imaginea complexității spațiului umanizat. Spațiul – inexistent încă în calitatea sa de concept – era prezent însă în urzeala construcțiilor științifice, atît pe verticală cît și pe orizontală. Spațiul era banalitatea a cărui apariție într-un discurs geografic ar fi părut puerilă. Spațiul

---

[4] Spun aceasta deoarece în cercetările postmoderniste de factură epistemologică ce încearcă să definească construirea *modernă* a spațiului (sau construirea spațiului *modern*) este sesizabilă o extrapolare a mediului actual (informație instantanee și ubicuă, de unde reprezentare globală a spațiului) asupra societăților unei modernități în care doar o infimă parte a indivizilor aveau acces la informație alohtonă și încă și mai puțini călătoreau la mai departe de 50 de kilometri de *acasă*. Spațiul modern era la fel de fragmentat ca și cel postmodern. Atunci din cauza preaputinului, astăzi din cauza premultului de informație.

era cotidianul individual măsurat în bani, timp sau efort. Atît de cotidian și atît de banal încît chiar și pentru științele economice – cu (foarte) mici excepții – nici nu se punea problema de a-i da vreo importanță în calculul efectiv al indicilor și indicatorilor specifici.

Teoria marxistă, socială înainte de a fi pe de-a întregul economică, apare și se dezvoltă în acest cadru implicit, spațializat de practici efective mai mult sau mai puțin teoretizate. În plus, marxismul este obligat de la bun început să funcționeze ca o *teorie parțială și specifică*, redusă la spațiul urban și proletarizat, cu toate rupturile, inechitățile și decalajele sale spațiale. Din multitudinea de sisteme de locuri, marxismul se va desfășura la scara unuia singur: cel al locurilor urban-industriale. Iată explicația faptului că *social geography* apare în același spațiu care a generat revoluția industrială. Marxismul nu avea de ce să se intereseze de spațiu în adevăratul sens al cuvîntului, înlocuindu-l din capul locului cu două derivate: spațiul social (mai exact spațiul de clasă) și spațiul economic (ce se reducea în ultimă instanță la aceeași distanță socială. Această tară – transformată neîntîrziat în blestem – avea să marcheze profund gîndirea „spațială" marxistă. Una dintre cele mai coerente teorii „spațiale" de sorginte marxistă, cea a centrului și periferiei, va fi incapabilă să atingă nivelele mezospațiale de analiză, fiind constrînsă să se limiteze la două capete ale ierarhiei scărilor de studiu geografic: sistemul urban și sistemul mondial. Orașe și State. Același lucru în esență dar la scări spațiale opuse. Tot ceea ce se întîmpla la celelalte scări spațiale (spații rurale, regiuni infranaționale, uniuni de state) erau accidente, reminiscențe, întîmplări, destinate să dispară sau să fie transformate. Orașul trebuia în final să compună locurile națiunii iar statele naționale trebuiau în final să compună locurile lumii.

Dar faptele mezospațiale existau iar mersul istoriei, după cum am arătat mai sus, impunea ca ele să fie luate în considerație și să fie amenajate, organizate. Trebuia inventat un limbaj spațial, trebuia inventată o teorie spațială. Pentru marxismul anilor 1900-1960 era deja tîrziu să inventeze un vocabular spațial. Locurile limbii erau ocupate de cuvinte precum loc, regiune, țară, stat. „Spațiu" nu fusese încă inventat cu adevărat. Pentru geografii și economiștii germani numiți astăzi „spațiali" totul se reducea la *ort* iar pentru americani *space* era sinonim cu distanță sau cel mult cu întindere. „Centru" și „periferie" au apărut drept inovații absolute, în fapt sosii ale termenilor de „metropolă" și „colonie". Apoi, spre mijlocul anilor 1960 a apărut ca din neant termenul de spațiu (ca spațiu!!!) și, imediat, cel de *teritoriu*. Conceptul de spațiu, reflectare a atitudinilor comportamentale naturale în condițiile liberalismului, a ajuns relativ repede un cuvînt insuportabil pentru teoreticienii și practicienii marxiști, care au îmbrățișat imediat termenul de teritoriu, cu rădăcini obscure, venind dinspre etologia și ecologia umană a Școlii de la Chicago. Sunt convins de faptul că, dacă Henri Lefebvre (1974) ar mai fi întîrziat cu încă cinci ani publicarea teoriei sale asupra spațiului construit, pe fiecare pagină a cărții ar fi apărut cuvîntul „teritoriu".

De unde acest succes al conceptului în geografia radicală? Dintr-o ambiguitate fundamentală. Pentru americani, primii care au creat o știință a administrării spațiului, respectiv *regional policy*, teritoriu însemna un *spațiu* incomplet integrat și controlat, incomplet construit, dar asupra căruia se poate proiecta un anumit cod al propriei autorități (Indian Territory, North-West Territory). Invers accepțiunii milenare, latine, în care teritoriul era un spațiu (o întindere) legitim apropriat(ă) și profund integrat(ă) proprietarului. *Terroir* sau *țară* și, încă mai

mult, *ţàrină*, sînt probe incontestabile. Accepţiunea americană, strict administrativă, era legată de ideea de frontieră mobilă (*the Frontier*, *the Pioneer Frange*), de cea de administraţie-administrare, de cea de autoritate acceptată de cei care legitimaseră şi delegaseră administrarea în detrimentul celor din *territory*. În *the Space* erau localizaţi proprietarii „legitimi", în *the Territory* erau localizaţi cei care aveau, într-un fel sau altul, să facă loc celor care împingeau inexorabil frontiera. În spaţiul american, *the frontier* a fost şi rămâne un concept mult mai puternic decît cel de *boundary* sau de *border*, care înseamnă limită inflexibilă, element inexistent în procesul efectiv al fondării – şi prin urmare în mitului fondării federaţiei americane. Sensul latin implica înrădăcinare, afectivitatere, recunoaştere legitimă a proprietăţii de către vecini, frontieră rigidă. Ambele accepţiuni aveau aerul de a conţine ceva spaţial şi, mai mult, ceva care să confere tridimensionalitate acestui spaţiu: relaţiile piramidale de autoritate. *The territory* oferea un cadru administrativ omogenizant; *territorium*-ul oferea mulţimea locurilor specifice respectivului cadru, oferea constelaţiile de locuri pe care geografia clasică le studiase şi le răpise – în contumacie – marxismului. Geografia marxistă se născuse cu adevărat.

Spaţiul, aşa cum este înţeles astăzi, este o creaţie a politicilor şi atitudinilor liberale, individuale sau comunitare, care urmăreau eficienţa economică, în vreme ce teritoriul – ca spaţiu produs, construit – este mai degrabă o creaţie a celor de nuanţă radicală, marxistă, care ţinteau eficienţa/echitatea socială. Sînt convins că din acest antagonism al atitudinilor ideologice izvorăsc majoritatea ambiguităţilor care afectează în prezent discursul – postmodern sau nu – despre spaţiu şi spaţialitate ori despre teritoriu şi teritorialitate. Fenomenul este evident, bineînţeles, şi în Occident, dar capătă accente

stridente în tranziția estului. Las deoparte imprecizia inerentă utilizării acestor termeni de către cercetătorii științelor sociale din jumătatea estică a Europei. Mă refer cu precădere la geografia umană românească în care se mai poartă discuții dacă ar trebui să se zică „geografie economică", pe cît posibil *de ramură* (ah, Moscova !), „geografie umană" (oh, la douce France!) sau, ca să moară ambele capre, „geografie economică și umană"... În literatura geografică românească, derivatele cuvîntului „spațiu", precum și construcțiile lexicale pe care acest termen le-a creat pe alte meridiane, sînt quasi-absente, evident dacă nu este vorba de „organizarea spațiului **și** amenajarea teritoriului" sau dacă nu apare în sintagma „spațiu geografic", ce beneficiază de cîteva zeci de definiții.

Iată deci că dorința lui Schaefer de construire a unei geografii nomotetice însemna de fapt o *descoperire a spațiului*, sau mai degrabă o explicitare a acestuia în discursul științific, fenomen care începuse deja într-un fel sau altul în cadrul societăților anglo-saxone, mai pragmatice.[5] În secolul al XIX-lea și în prima jumătate a secolului al XX-lea, cînd geografia tradițională fabrica pe bandă rulantă studii monografice asupra regiunilor sau *landschaft*-urilor, științele economice, embrionare încă, încercau să descopere regularități ale comportamentelor spațiale ale actorilor implicați în activitățile de fabricare, distribuire și consumare a bunurilor și serviciilor. În 1826 Johann Heinrich von Thünen realizează un model concentric de localizare a culturilor agricole în jurul unei piețe, localizare dictată de diminuarea profitului în funcție de distanța dintre producător și

[5] Primul organism destinat amenajării teritoriului, *Tennessee Valley Authority* a luat ființă în SUA, în 1933; un an mai tîrziu, în 1934, au apărut în Marea Britanie *Regional Development Councils*, care aveau aceeași menire.

consumator. În 1909 economistul german Alfred Weber publică rezultatele cercetărilor sale asupra localizării industriei sub forma unui model de localizare în care amplasarea în spațiu a uzinelor depinde de minimizarea costurilor de transport. În 1933, geograful german Walter Christaller, plecînd probabil de la o încercare din 1841 a geografului francez J. Reynaud (Robic, 1982) construiește un model geometric de localizare și de ierarhizare spațială a sistemului de așezări umane (fig.1) în funcție de nivelul serviciilor pe care o localitate le poate atrage și dezvolta. Preluat de economistul spațial – bineînțeles tot german – August Lösch, modelul christallerian a condus la o teorie complexă a organizărilor regionale și a făcut carieră în geografie după 1950.

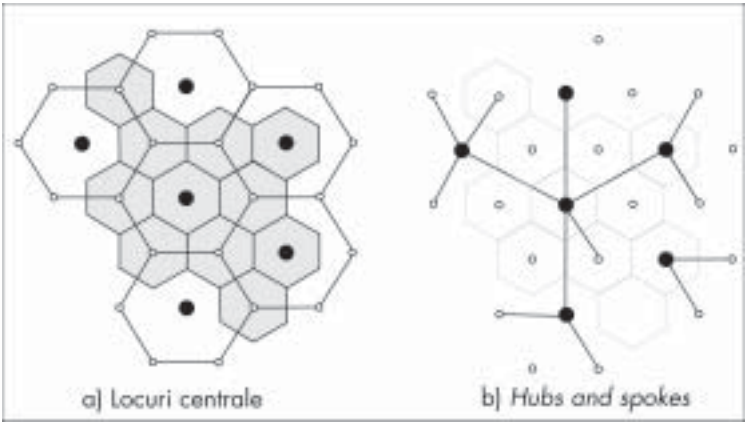


Figura 1. Modelul christallerian al locurilor centrale (a) are la bază cîteva principii generale :

1) serviciile banale (de proximitate) sunt prezente la toate nivelurile ierarhice ale așezărilor umane deoarece nu au nevoie de o clientelă numeroasă ci de una care se aprovizionează frecvent; cu cît serviciile sunt mai specializate, cu atît clientela lor este mai difuză în spațiu iar aria de recrutare a acesteia este mai întinsă; din această cauză ele au tendința

de a se concentra într-un număr din ce în ce mai restrîns de locuri, inducînd tendințele de ierarhizare cantitativă și calitativă în sistemul de așezări;

2) organizarea spațiului se efectuează în funcție de principiul minimului efort (clientul se deplasează în așa fel încît să își minimizeze la maximum timpul, banii și efortul) și de principiul satisfacției maxime a actorilor implicați (repartiția spațială a serviciilor se ajustează pentru obținerea profitului maxim în condițiile de asigurare a minimizării eforturilor clientelei) ;

3) geometria modelului trebuie să respecte *principiul echității spațiale* (minimizarea deplasărilor în interiorul figurii geometrice; din acest punct de vedere cea mai „democratică" figură este cercul) și în același timp să asigure acoperirea integrală a spațiului; hexagonul este figura de compromis între cele două exigențe;

Lectura „postmodernă" a acestui tip de organizare spațială este bazată pe diminuarea pînă la dispariție a controlului sau influenței asupra „ariei de polarizare" și realizarea de contacte directe între centre cu aceleași interese (b : *hubs and spokes* – butuce și spițe). Mai sunt și geografi grăbiți...

Interesul imediat al acestor modele, inițiate în economia spațială sau în geografie, este acela că ele introduceau indirect spațiul în cadrul analizelor. Indirect – și incomplet am putea spune – deoarece spațiul este văzut doar ca *distanță care acționează asupra organizărilor spațiale*. Din pricina dificultăților insurmontabile de integrare a tuturor variabilelor economice cu expresie spațială în cadrul unui model unic, și geografii și economiștii au abandonat destul de repede, pentru cîteva decenii, această cale. Chiar și în aceste condiții, introducerea metodelor de cuantificare a fenomenelor cu desfășurare spațială înseamnă o adevărată revoluție în geografie. Între 1953 și 1960, la Universitatea din Seattle, Edward Ulmann (1912-1975) reușește crearea unui grup de cercetători care, plecînd de la o definiție sumară prin care geografia este considerată o *știință a interacțiunilor spațiale* (Ulmann, 1953 ; Boyce, 1980), va instituționaliza *geografia cantitativă*. Geografia cantitativă își caută legitimitatea în modelele spațiale ale economiei și geografiei germane clasice

și se îmbogățește prin împrumuturi fie teoretice din științele economice, fie metodologice din fizică, statistică și matematică. Scopul acestei discipline, văzută de mulți geografi drept o anexă metodologică a geografiei, este acela de a sesiza, prin măsurători și calcule, existența *structurilor spațiale*, normalizate prin intermediul legilor statisticii. Visul lui Schaefer se transformă astfel în realitate, geografia căpătînd valențe nomotetice, tocmai atunci cînd lumea științifică era pe cale să demonstreze invaliditatea științei clasice ahtiată după ordine și regularitate. Valul cantitativist, bazat pe „paradigma unei geografii care analizează efectele distanței asupra ordinii spațiale" (Claval, 1998) cucerește în cîțiva ani Statele Unite și Canada, apoi, între 1958 și 1962, face același lucru cu Marea Britanie și cu Scandinavia, fenomenul fiind facilitat de activitatea unor autodidacți autohtoni precum Peter Haggett, Robert Chorley și Torsten Hägerstrandt. Pînă în 1970, geografia cantitativă era o realitate în întreaga Europă Occidentală, în Polonia, URSS, Japonia și America Latină. Peter Gould (1968) o botează cu un nume care avea să îi rămînă lipit ca o etichetă de marcă: *the new geography*, noua geografie, iar David Harvey, promotorul de mai tîrziu al „postmodernizării" geografiei, i se erijează în epistemolog, calînd-o între dogmele pozitivismului logic (Claval, 1998).

Noua geografie permite pentru prima oară modelizarea fenomenelor umane în condiții de laborator, înlăturînd astfel una din sursele majore de critică făcută geografiei de către științele experimentale, stăpîne în paradigma newtoniană și chiar în cea ensteiniană. Posibilitatea studierii *interacțiunii spațiale* nu mai rezumă spațiul doar la distanță. Modelele matematice și fizice, coroborate cu metodele statistice și cu evoluția rapidă a mașinilor de calcul permite efectuarea și apoi testarea unor ipoteze făcute asupra populațiilor intrate în interacțiune și *creatoare* de spații sau mai degrabă de

comportamente spațiale. În fig. 2 este prezentată imaginea grafică a aplicării unui model probabilist de interacțiune spațială asupra interacțiunii probabile dintre numărul de locuri în toate instituțiile de învățământ superior și numărul de elevi în liceele din România.

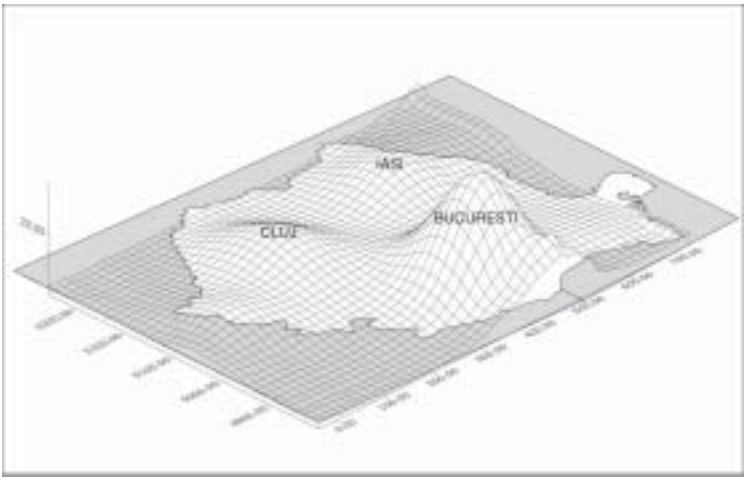


Figura 2. Potențialul de interacțiune al elevilor de liceu cu centrele universitare din România

Modelul utilizat are forma $^{t+1}_{t}P_i = \sum_{j=1}^{n} F(d_{ij})\, m_j$, unde P_i este potențialul masei considerată a fi localizată în unitatea *i* ; $F(d_{ij})$ este funcția de distanța utilizată, iar m_j este masa localizată în oricare altă unitate *j*. Modelul permite o aproximare a comportamentului spațial al unei populații oarecare situată în unitățile *j*, descriind probabilitatea cu care un anumit procentaj din populația acestor unitățti poate veni în contact (poate interacționa) într-un interval oarecare *[t, t+1]* cu unitatea *i*. Deoarece funcția $F(d_{ij})$ poate fi calibrată, potențialul astfel definit este o măsură macrogeografică a comportamentului mediu al unei populații, estimînd numărul de persoane susceptibile să se deplaseze, deci să interacționeze cu locuri aflate dincolo

de o anumită distanță. Modelul este construit plecîndu-se de la două ipoteze fundamentale:

a) pentru diferite agregate de populație localizate în unitățile *j* este posibil să se definească un comportament mediu exprimînd proporția locuitorilor capabili să intre în relație cu un anumit loc *i*;

b) probabilitatea ca această proporție din locuitorii unităților *j* să interacționeze cu locul *i* nu depinde decît de distanța care îi separă de locul *i* (procesul este deci considerat a avea loc în afara oricărei concurente spațiale).

Dacă P_i este potențialul locului *i*, dacă d_{ij} este distanța între locurile *i* și *j*, dacă $D=p(d_{ij})$ este probabilitatea de interacțiune (adică proporția persoanelor susceptibile să se deplaseze pe distanța d_{ij}), și dacă m_j este efectivul de populație al unei unități *j* oarecare, modelul poate fi scris după cum urmează : $P_i = \sum_{j=1}^{n} m_j * p(d_{ij})$ sau $P_i = \sum_{j=1}^{n} m_j * D$.

Etapa următoare consistă în a găsi o funcție care să poată descrie cel mai bine interacțiunea spațială. Deoarece probabilitatea ca locuitorii unui loc să intre în relație cu acel loc este de 1 (sau de 100%) și descrește cu cît interacțiunea cu alte locuri necesită străbaterea unor distanțe din ce în ce mai mari, este cel mai comod să se ia în calcul o funcție de distanță $f(D)=p(d_{ij})$ continuă și descrescătoare de la 1 la 0 cînd d_{ij} variază de la 0 la infinit. Funcțiile utilizate de model vor fi discutate ceva mai tîrziu, în text. Este evident că aceste funcții trebuie alese în funcție de anumite ipoteze de lucru, caz valabil și pentru masele aflate în *i* și *j*. Astfel, ar fi lipsit de sens să punem în relație populația totală cu centrele universitare, deoarece sînt extrem de puține șanse ca bebelușii sau pensionarii să fie interesați de un loc în amfiteatre... (Octavian Groza – *SIG și modelul probabilist de interacțiune spațială*, Simpozion SIG, Chișinău, 1999)

Ipotezele inițiale ale modelului se referă pe de o parte la probabilitatea ca un licean să se dirijeze către cel mai apropiat centru universitar (ipoteză conform căreia probabilitatea se reduce la 50 % la 75 de km de domiciliul elevului), iar pe de o parte la calitatea sistemului de transport românesc și la posibilitățile economice ale populației (modelul a fost calibrat cu un coeficient de frînare datorat distanței egal cu –2, și nu cu –1,8 sau 1,9 cum este cazul altor state europene cu sisteme

performante de transport al persoanelor). Studii empirice efectuate în ultimii ani demonstrează satisfăcător valabilitatea datelor teoretice obținute cu acest model.

Asemenea aplicații conduc spre găsirea și analiza *invariantului spațial*: structurile spațiale văzute ca diverse combinații topologice de *puncte* (centre, poli) integrate în *rețele* (materiale, imateriale, fluxuri) care încadrează la rîndul lor *suprafețe* (arii polarizate, cîmpuri de forță). Toate acestea pot fi măsurate și prin urmare controlate, ajustate, administrate. Nu este greu de înțeles de ce structuraliștii sau geografii de orientare marxistă, precum Harvey au promovat într-o primă fază noua direcție de cercetare asupra spațiului.

Aceste structuri spațiale nu sînt însă realități imuabile și constituite o dată pentru totdeauna. Ele evoluează conform principiilor eficienței, fie aceasta spațială sau economică și, prin aceasta, sunt permanentă sursă de *inegalitate*. În plus, în *noua geografie spațiul devine mișcare* iar mișcarea presupune *incertitudine*, deoarece comportamentul spațial al ființelor umane nu este strict rațional, precum cel al depersonalizatului *homo oeconomicus* care este forțat să susțină și să justifice majoritatea teoriilor economice. Iată două caracteristici care nu concordau cu viziunile marxiste asupra socialului. Lipsiți de o teorie a spațiului, pe care Marx îl lăsase precaut la o parte, cercetătorii marxiști au construit o teorie a teritoriului, în termeni de coduri de putere aplicate unor suprafețe apropriate. Pe baza unei critici a eficienței economice pure, sociologul francez Henri Lefebvre începe prin anii '60 construcția unui eșafodaj teoretic menit să conducă la o teorie socială a spațiului. Publicată în anii '70 (Lefebvre, 1974), teoria sa oferă o abordare seducătoare a unui anumit tip de structuri spațiale proprii unui *spațiu construit* de societate în urma acțiunilor de practicare, de percepere și de concepere a pațiului cotidian.

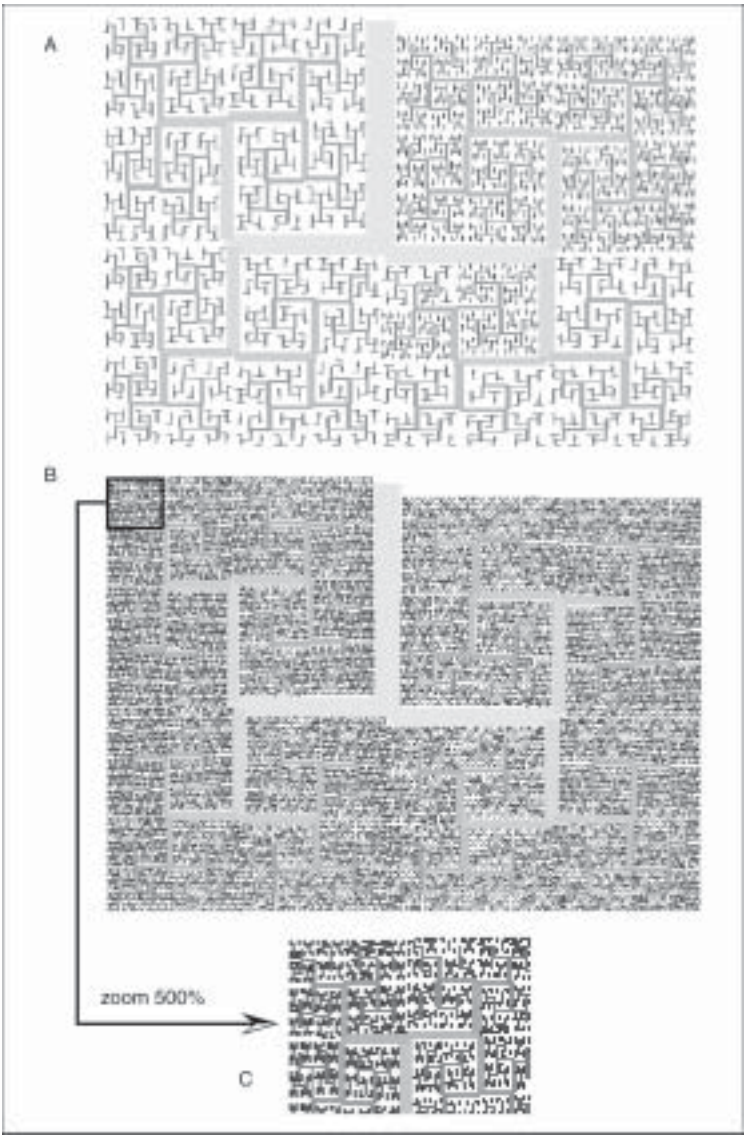


Figura 3. Fractalii sau invariantul scalar.

Figuri artificiale, teoretice, care au terorizat matematicienii începînd cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea deoarece nu aveau nici una din proprietățile oficial recunoscute, fractalii au fost „descoperiți" și prezentați de B. Mandelbrot, în anii '70, ca fiind principiile elementare ale formelor din natură. Cu dimensiuni fracționare care pot „măsura" norii, orașele, rețelele de transport, comportamentele economice sau fiziologice cu desfășurare în spațiu, fractalii prezintă o trăsătură esențială, cea a invariabilității formei lor la toate scările lor de organizare. Imaginea de mai sus este o simulare fractală (cu *softul* FractVisionÓ) a bronhiilor umane. Mărirea unei porțiuni a imaginii reproduce imaginea întregului. Aceeași tehnică și același model poate fi aplicat pentru simularea unui oraș care urmărește eficientizarea structurilor sale morfologice sau, de ce nu, pentru agregarea/dezagregarea cotidiană a comportamentelor spațiale ale indivizilor unei comunități.

Ca și în multele curente geografice care au înflorit după 1970 (behaviorismul, umanismul, geografia radicală, etnogeografia, geografia culturală), spațiul lefebvrian continua să fie a-dimensional, redus la stadiul de concept, nelegat de realitate decît prin intermediul subiectivității cercetătorului, situație asemănătoare cu cea din filosofie, sociologie și chiar din economie. Aceste tipuri de spații sînt inoperante fără aportul geografiei cantitative, care a reușit să impună multidimensionalitatea spațiului și a creat premisele introducerii în modele atît a subiectivității cercetătorului, cît și a individului sau a populației analizate.

Schimbarea de paradigmă – aș putea spune chiar criza – survenită în cadrul „științelor dure" precum fizica, matematica și astronomia anilor '70, cînd acestea și-au făcut *mea culpa* recunoscînd inexistența preciziei măsurătorilor, a ordinii sau a relativității absolute, deschizînd noi drumuri spre structurile mezospațiale ale realității (ordine în haos, stabilitate dincolo de echilibru, structuri disipative), a avut ecouri profunde și în geografie. De data aceasta însă geografia nu a rămas, ca de obicei, în urma științelor avangardiste. Prin forța lucrurilor,

abilitatea sa de a desfășura de foarte multă vreme studii monografice la scări mezospațiale, combinată cu forța geografiei cantitative, au propulsat-o printre științele din primele rînduri ale noii paradigme. Geografia calitativă a pus de foarte devreme slujitorilor săi problema existenței complexității și a imposibilității măsurării acesteia altfel decît prin utilizarea metaforei. Spațiul ca metaforă. Geografia cantitativă a reușit să se apropie, chiar dacă într-un mod rigid, de structurile complexității, descoperind existența invariantului spațial. Spațiul ca măsură. Geografia actuală încearcă o sinteză a celor două căi. Sinteza ar însemna – poate – descoperirea și mai ales utilizarea în discurs și metodă a *invariantului scalar*, care să cuprindă, să îmbine, să sintetizeze într-o singură metaforă, spațiile fizice, spațiile matematice și spațiile umane care se crează, funcționează și dispar simultan sau stroboscopic, *la toate scările spațiale*. Poate să fie geometria atemporală a naturii, fundamentată pe fractalii „descoperiți" de Benoît Mandelbrot (figura 3) soluția finală?

Probabil că răspunsul la această întrebare va fi dat cîndva și poate că va fi negativ. Fractalii sunt forme ale ordinii spațiale iscate din haos. Mai mult, ei pot măsura haosul, așa cum fac deja în fizică, unde descriu cantitativ comportamentul haotic și spațiile de fază ale *atractorilor stranii* (*les attracteurs étranges*). Poate că un comportament asemănător îl au în prezent științele sociale: cu identități științifice neclare, ele ajung să încadreze cu destulă claritate dinamici generale iscate din comportamentele incontrolabile ale miliardelor de oameni care *loc*uiesc planeta.

Este astăzi geografia umană una dintre aceste științe? Aș răspunde, încheind în același timp, printr-un citat mai lung al lui Antoine Bailly (1998):

Există

„…cinci mari principii care permit încadrarea geografiei umane:

Principiul existențial: geografii sînt interesați de oameni și de societăți, dar fac ei înșiși parte din societăți cărora le reflectă ideologia. De aici necesitatea explicitării ideologiilor și conceptelor cu care ei explorează cunoașterea.

Principiul reprezentării: spațiul în sine nu este obiect de studiu deoarece realul obiectiv nu există decît grație construcțiilor noastre (*grâce à nos construits*). Cunoașterea geografică se fundamentează pe reprezentarea fenomenelor plecînd de la concepte; geografia nu poate fi o știință a peisajelor ci mai degrabă a semnelor pe care le interpretează […].

Principiul imaginarului: orice propoziție geografică este o imagine, adică un model simplificat, al lumii sau al unei porțiuni din lume.

Principiul creației: reprezentarea constituie o creare a unei scheme pertinente, însă parțiale, a unui proces sau a unui spațiu, care face trimitere la propriile noastre ideologii și la maniera în care acestea sînt structurate.

Principiul retroacțiunii: reprezentările se hrănesc din practici și invers. Astfel, o societate care își crează propriul său mediu de viață nu o face numai prin intermediul raporturilor de producție ci și grație reprezentărilor (ideologii, valori) proprii respectivei societăți.

Orice geografie este prin urmare fondată pe reprezentări definite drept « creații sociale sau individuale ale unor scheme pertinente ale realității » care permit să se abordeze nu spațiul în sine ci sensul spațiului. Din această cauză, definiției geografiei ca « știință a spațiului » noi o preferăm pe aceasta : « *studiul organizărilor spațiului și a practicilor spațiale*

rezultante ». **Geografia este o cunoaștere** (reprezentare elaborată de către geografi) **a cunoașterii** (a modului în care societățile și persoanele își transcriu în imagini experiențele din mediu). Această geografie, conștientă de propria subiectivitate, analizează în același timp discursurile și practicile spațiale, pentru a desprinde, prin intermediul structurii reprezentărilor, coerențe și repetiții; nu numai pe cele ale oamenilor care raționează dar și pe cele ale oamenilor care trăiesc sentimente și se atașează locurilor lor de trai. Tocmai aici, la acest nivel, conceptele de « loc » și de « teritoriu » își cîștigă adevăratul lor sens, și tot de aici geografia se deschide demersurilor istorice, culturale și umaniste [...]."

RESUMÉ

Dans la deuxième moitié du XX^{e} siècle, la problématique de l'espace a fait une percée spectaculaire dans l'univers des sciences humaines. Le postmodernisme fut le vecteur principal du mouvement mais les démarches de l'architecture, de l'anthropologie et de la philosophie ont très vite perdu de leur violence contestatrice initiale car l'espace se refusait aux seuls exercices critiques de la conceptualisation. D'autres sciences, parmi lesquelles la géographie, fortes de leurs dimensions praxiologiques, se sont engagées dans le débat autour de l'espace et de ses constructions. La chute du Mur de Berlin a permis l'extension du paradigme postmoderne dans les environnements scientifiques des Etats feus communistes, jusque là fortement ancrés dans les antres d'une modernité bizarre et inachevée. Dans ces pays la géographie, et notamment la géographie humaine, était devenue une (pseudo)science, anesthésiée par les contraintes idéologiques.

Retrouvant les voies perdues il y a cinquante années, la géographie, par excellence science de l'espace, ne trouve pas encore sa place dans les vifs débats de l'Est européen focalisés sur les assises spatiales de la civilisation contemporaine. Cet article explore l'histoire récente de la géographie afin de fournir aux autres sciences de l'espace quelques repères épistémologiques nécessaires pour la compréhension du rôle que la géographie humaine peut avoir dans le paradigme scientifique à l'œuvre dans le monde actuel.

BIBLIOGRAFIE

Bailly, A. (1998), „La géographie humaine. Introduction", pp. 19-24 în A. Bailly (dir.), *Les concepts de la géographie humaine*, Armand Colin, Paris, 4e édition revue et augmentée

Boyce, R.E. (1980), *Ullman. Geography as spatial interaction*, University of Washington Press, Seattle, 1980

Brunet, R. Ferras, A.S., Théry, H. (1992), *Les mots de la géographie. Dictionnaire critique*, RECLUS - La documentation française, Paris - Montpellier

Christaller, W. (1933), *Die Zentralen Orte in Suddeutschland*, Gustav Fischer Verlag, Jena (tradus în engleză: Central Places in Southern Germany, Englewood Cliffs, Prentice Hall, New Jersey, 1966)

Claval, P. (1992), „Géographie et sociologie", pp. 75-92 în A. Bailly, R. Ferras, D. Pumain (dir.) - *Encyclopédie de géographie*, Economica, Paris

Claval, P. (1998), „Histoire de la géographie", pp. 37-49 în A. Bailly (dir.) – *Les concepts de la géographie humaine*, Armand Colin, Paris, 4e édition revue et augmentée

Gregory, D. (1994), *Geographical imaginations*, Blackwell, Oxford

Hartshorne, R. (1939), *The Nature of Geography: A Critical Survey of Current Thought in the Light of the Past*, Association of American Geographers, Lancaster, Pennsylvania

Harvey, D. (1989), *The Condition of Postmodernity : An Enquiry into the Origins of Social Change*, Blakwell, Oxford

Kropotkine, P. (1919), *Fiels, factories and workshops*, XXX, London

Lacoste, Y. (1976), *La géographie, ça sert d'abord à faire la guerre*, Maspero, Paris

Lefebvre, H. (1974), *La production de l'espace*, Anthropos, Paris

Ley, D. (1989), „Modernism, Postmodernism and the Struggle for Place", pp. 44-65 în J. Agnew și J. Duncan (ed.) – *The Power of Place: Bringing together Geographical and Sociological Imaginations*, Unwin Hyman, London

Lösch, A. (1940), *Die Raumliche Ordnung der Wirtschaft*, Gustav Fischer Verlag, Jena (tradus în engleză de W.H. Woglom și W.F. Stolper - The Economics of Location, Yale University Press, New Haven, 1954)

Prigogine, I., Stengers, I. (1986), *La nouvelle aliance*, Folio-Essais, Editions Gallimard, Paris

Raffestin, Cl., Lévy, B. (1998), „Epistémologie de la géographie humaine", pp. 24-36 în A. Bailly (dir.) – *Les concepts de la géographie humaine*, Armand Colin, Paris, 4e édition revue et augmentée

Reclus, E. (1982), *L'Homme et la terre*, Maspero, Paris

Reynaud, J. (1841), „Villes" (pp. 670-687), „Voies de communications" (pp.700-712), „Terre" (pp. 417-488), „Vauban" (pp.609-614) în vol. VIII, *Encyclopédie Nouvelle*, Paris

Robic, M.-C.(1982), „Cent ans avant Christaller : une théorie des lieux centraux", pp. 5-12 în *L'Espace Géographique*, no 1

Sanders, L. (1992), „Géographie et statistique", pp. 273-294 în A. Bailly, R. Ferras, D. Pumain (dir.) - *Encyclopédie de géographie*, Economica, Paris

Sauer, C.O. (1925), „The morphology of landscape", pp. 19-54 în *Publications in Geography* no 2, University of California

Schaefer, F.K. (1953), „Exceptionalism in Geography: A Methodological Examination", pp. 226-249 în *Annals of the Association of the American Geographers*, no 43

Soja, E.S. (1989), *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, London

Stamp, D. (1947), *The Land of Britain, Its use and Misuse*, Longman, London

Thünen, J.-H. von (1826), *Der isolierte Staat in Beziehung auf Landwirtschaft und Nationalökonomie* Partea I : Recherches sur l'influence que les prix des graines, la richesse du sol et les impôts exercent sur les systèmes de culture, Paris, Guillaumin, 1851, traducere de J. Laverrière după Untersuchungen über den Einfluss den die Getreidepreise, den Reichtum des Bodens und die Abgaben auf den Ackerbau ausüben., Perthes, Hamburg, 1826

Ullman, E.L. (1956), „The Role of Transportation and the Bases for Interaction", în W. Thomas (ed.), *Man's Role in Changing the Face of the Earth*, University of Chicago Press, Chicago

Weber, A. (1909), *Uber den Standort der Industrien*, Verlag Mohr, Tübingen, trad. în engleză de C.J. Friedrich, *Alfred Weber's Theory of the Location of Industries*, University of Chicago Press, Chicago, 1957 (ed. II)

DOCTRINA NEWTONIANĂ A SPAȚIULUI ABSOLUT ȘI STRUCTURA MATEMATICĂ A LUMII

DANA JALOBEANU

1. Introducere

Fizica modernă se constituie în secolele XVIII-XIX pe câteva concepte fundamentale rezultate din Revoluția Științifica: spațiul absolut newtonian, timpul uniform, liniar (eventual direcționat), sistemele fizice izolate, forțele sau interacțiunile (mecanice) între obiecte materiale extinse și impenetrabile. Se poate vorbi despre un cadru newtonian nu numai al lumii, dar chiar al minții moderne, după care obiectele acestui univers există (și se mișcă) în spațiu și timp, supuse unor interacțiuni reprezentabile matematic și descriptibile prin intermediul unor ecuații care iau în considerare caracteristici fizice externe de tipul poziției în spațiu, al dimensiunilor corpului (extensie, masă), și al forțelor implicate. Pentru acest model, un obiect individual nu este mai mult decât suma mărimilor fizice care îl caracterizează, iar interacțiunile dintre corpuri sunt perfect descriptibile prin intermediul forțelor implicate. Mai mult, interacțiunile complicate pot fi tratate matematic prin descompunerea lor în interacțiuni simple care implică tot câte două obiecte. De pildă, modul în care se mișcă sistemul de trei corpuri format de Soare, Pământ și Lună se poate descrie pornind de la sistemul Pământ –Lună, (ca și când Soarele nu

ar exista), pentru a trece apoi la descrierea unui sistem de două corpuri format din Soare, respectiv din sistemul fizic izolat „Pământ-Lună", luat ca întreg. În mod similar, sistemul solar sau – cu expresia newtonienilor –sistemul lumii, se poate reconstrui pornind de la interacțiuni individuale ale componentelor sale, pe baza unui principiu de aditivitate al forțelor formulat încă de Newton.

Cu mici excepții datorate complexității calculelor matematice, o astfel de imagine a lumii ne este atât de familiară, încât ne vine greu să credem în stranietatea ei, în caracterul ei extrem de particular pe care numai un cadru conceptual cu totul special, cel dezvoltat în secolul al XVII-lea de filozofia mecanică, l-a putut face posibil. Și asta pentru că premisele filozofice ale construcției mecanicii analitice, iar apoi, ale cosmologiei moderne sunt niște condiții de existență tari care presupun o serie de constructe metafizice determinate. În primul rând, cadrul spațio-temporal al lumii, sau spațiul absolut newtonian; apoi noțiunea de „sistem fizic izolat", adică un corp fizic a cărui individualitate este determinată nu de „esența", „forma" sau relațiile cu restul lumii, ci de poziția sa spațio-temporală, respectiv de o serie de proprietăți matematice asociate; în al treilea rând, filozofia mecanică impune un model al interacțiunilor supus unor principii de aditivitate și divizibilitate care să ne asigure de faptul că întregul nu este niciodată mai mult decât suma părților, că un obiect – orice obiect – sau o forță pot fi întotdeauna descompuse în suma părților lor. Ca prim rezultat, cosmologia modernă reprezintă rezultatul posibilității – deschise de modelul mecanicii analitice – de a reconstrui matematic modelul universului din suma componentelor sale. Abia odată cu marile „revoluții" din fizica secolului al XX-lea s-au văzut adevăratele limite ale acestei construcții întemeiate pe premise particulare. Și totuși, așa cum

avem, poate, prilejul de a constata în fiecare zi, o mare parte a inserției noastre în lume, și, mai ales, a percepțiilor noastre spațiale sunt tributare unei educații în spiritul mecanicii newtoniene moderne, respectiv al filozofiei mecanice. În special imaginea profană a universului ca existent în spațiu și timp, cu un început și un sfârșit, cu dimensiuni și caracteristici fizice, cu „legi ale naturii" ș.a.m.d. stă mărturie pentru puterea unui model dominant timp de aproape trei sute de ani.

Impunerea acestui model este, încă, o poveste fascinantă și plină de mister. Ea a fost adesea spusă pornind de la „disoluția cosmosului aristotelic", „criza filozofiei tradiționale", succesul noului mdoel de univers impus de Newton. Variante mai recente introduc elemente diferite ca disputele doctrinare privind rolul divinității în lumea creată, *relația* lui Dumnezeu cu lumea, *locul* prezenței lui Dumnezeu, definiția carteziană a individului, preluată de modernitate și așa mai departe. Dincolo de diversitatea lor, majoritatea acestor istorii gravitează în jurul originii principalelor concepte științifice, dintre care, cel mai discutat și cel mai disputat este spațiul absolut.

Avem în conceptul de spațiu absolut cel mai bun exemplu de *concept nou*, pus la lucru într-o structură conceptuală care diferă radical de tradiția filozofică, științifică și chiar teologică moștenită. Ceea ce până la Newton este discutabil și camuflat sub veșminte metafizice sau teologice, devine o *teorie fizică*, cu toate caracteristicile asociate acestui concept: „revoluția newtoniană" marchează apogeul și, în același timp, sfârșitul „Revoluției Științifice". În același timp, introducerea „spațiului absolut" este o mișcare pe cât de îndrăzneață, pe atât de problematică. După ce a fost multă vreme considerată „principala greșeală" a unui Newton care a amestecat – sfidând propria sa metodologie – apelează la considerente metafizico-teologice pentru a fundamenta o teorie fizică,

introducerea spațiului absolut a fost reevaluată în ultimii douăzeci de ani, luând în calcul mai puțin conceptul de „spațiu absolut newtonian", așa cum s-a dezvoltat el în fizica ultimilor 300 de ani, cât conceptul de „spațiu absolut" introdus de Newton, în contextul propriilor sale preocupări. Între cele două există, așa cum se întâmplă adesea, discrepanțe fundamentale impuse de o sută de ani de „newtonianism" dispus să ia în considerare doar latura „științifică" a operei newtoniene. Abia în ultimii patruzeci de ani, studiile newtoniene au ajuns să se ocupe mai puțin de imaginea publică și mai mult de manuscrisele propriu-zise ale celui care a fost considerat, pe rând, primul motor și cauza finală a științei moderne.[1] Zeci de articole, scrise doar în ultimii ani, oferă o multitudine de interpretări introducerii „spațiului absolut". Majoritatea încearcă să răspundă acelorași probleme privind *semnificația*, *proprietățile* și *rolul* spațiului absolut în teoria newtoniană. Merită subliniat că, dintre toate subiectele importante ale studiilor newtoniene, acesta este cel care a suferit cele mai importante schimbări în ultimii douăzeci de ani, în urma evaluării unei mari părți din manuscrisele newtoniene puse în circulație abia după al doilea război mondial. Astfel, autori ca R.S. Westfall, J.E: McGuire, B.J.T. Dobbs și alții au demonstrat că se poate vorbi despre o preocupare constantă pentru definirea spațiului absolut, concept care poate fi regăsit în mod egal în manuscrise considerate „științifice" sau „teologice". Asemănările între definițiile oferite, identitatea proprietăților listate și similitudinea statutului ontologic atribuit spațiului absolut în majoritatea acestor cazuri ne îndreptățesc să vorbim despre doctrina newtoniană a spațiului absolut. Datorită unor studii

[1] B.J.T Dobbs, „Newton as a Final Cause or a First Mover", *ISIS,* 85/ 1992, pp. 633-643.

recente, în ultimii ani am ajuns să știm multe lucruri despre sursele acesteia, premisele teologice pe care se construiește și contextele în care se aplică. Am putea spune chiar că asistăm la o explozie a studiilor privind *contextul* și *sursele* introducerii spațiului absolut. Ce știm însă mai puțin este cum anume s-ar valorifica aceste noi informații și interpretări în raport cu studiile tradiționale de filozofia științei care analizează locul și rolul spațiului în teoria newtoniană. Avem de-a face și în acest caz cu două direcții de studiu distincte, una preponderent „istorică" și care, în ultimii ani, vizează aproape exclusiv problemele privind contextul și sursele, adică „originea" ideii de spațiu absolut, și alta, în continuarea unei tradiții filozofice deja canonice, care neglijează complet problemele de mai sus. Există și câteva – încă destul de puține – încercări de a folosi rezultatele primei direcții pentru a o ilumina pe cea de-a doua. Prima dintre ele, cea a lui Koyre, pornea de la importanța problemei privind acțiunea divină în lume, respectiv noile concepții asupra infinitului pentru a arăta însemnătatea, pentru cosmologia newtoniană, a „omogenizării" și „matematizării" spațiului.[2] Mai recent, studiile lui J.E. McGuire,[3] Force sau Popkin[4] pornesc, mai

---

2 Alexandre Koyre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1957; (Humanitas, 1996 pentru ediția în limba română); A. Koyre, *Newtonian Studies*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1965.

3 J.E. McGuire, „Space, Infinity and Indivisibility: Newton on the Creation of Matter", în Zev Bechler, ed. *Contemporary Newtonian Research*, pp. 145-190, 1982; J.E. McGuire, „Existence, Actuality and Necessity: Newton on Space and Time", *Annals of Science,* 35, 1978, pp. 463-508; J.E. McGuire, „Newton on Place, Time and God: An Unpublished Source", *BJHS*, 11, 1978, pp. 114-29.

4 Richard Popkin, „Newton's Biblical Legacy and His Theological Physics", în P.B Sheurer și G. Debrock, ed. *Newton's Scientific and Philosophycal Legacy,* Dordrecht, Kluwer, 1988ș James E. Force,

aplicat, de la teologia newtoniană așa cum se regăsește ea în miile de pagini de manuscrise, pentru a arăta importanța spațiului absolut în problema medierii între Creator și lumea creată. B.J.T. Dobbs[5] analizează similitudinile dintre manuscrisele legate de elaborarea ediției a doua a *Principia* și cele teologice contemporane care mărturisesc „convertirea" lui Newton la arianism pentru a formula ipoteza rolului esențial al spațiului absolut, pentru a explica unul dintre principiile fundamentale ale filozofiei newtoniene, conform căruia Dumnezeu acționează întotdeauna în lume prin mediatori. Din altă perspectivă, Zev Bechler insistă asupra modului în care, datorită ontologiei sale speciale în raport cu Dumnezeu, spațiul absolut poate fi văzut ca o condiție de posibilitate a existenței tuturor obiectelor create, inclusiv a entităților matematice.[6]

„Newton's God of the Dominion: The Unity of Newton's Theological, Scientific and Political Thought", în J.E.Force, Richard Popkin, *Essays of the Context, Nature and Influence of Newton's Theology*, Kluwer, 1990. Vezi și articolele din J.E.Force, Richard Popkin, *Essays of the Context, Nature and Influence of Newton's Theology*, Kluwer, 1990 și J.E. Force, Richard Popkin, *The Books of Anture and Scripture: Recent Essays on Natural Theology, and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time*, Kluwer, 1994, pentru a vedea cum se modifică percepția asupra relevanței manuscriselor teologice pentru teoria newtoniană în general. În sfârșit, un articol important din acest punct de vedere este J.E. Force, „Newton, the 'Ancients' and the 'Moderns'" în Force, Popkin, *Newton on Religion*, Kluwer, 1999, pp. 237-259.

5 B.J.T. Dobbs, *The Janus Face of Genius: The Role of Alchemy in Newton's Thought*, Cambringe University Press, Cambridge, 1991; B.J.T. Dobbs, „Newton's Alchemy and His Theory of Matter", *ISIS*, 73, 1982, pp. 511-528.

6 Zev Bechler, *Newton's Physics and the Conceptual Structure of the Scientific Revolution*, Kluwer Academic Publishers, BSPS, v. 127, 1991.

Dincolo de diferențele dintre ele, aceste studii încearcă să răspundă unor întrebări similare. Este doctrina newtoniană a spațiului absolut relevantă pentru teoria fizică din *Principia*? Dacă conceptul de „spațiu absolut" este tributar unei anumite concepții teologice și reflectă un anumit răspuns la întrebarea privind modurile prezenței și acțiunii divine, în ce fel se reflectă toate acestea în *Principia*? Și, în ultimă instanță, ce importanță are, din perspectiva fizicii și a cosmologiei moderne, relația pe care Newton o imaginează între Dumnezeu și spațiu? Unde și cum sunt folosite proprietățile „teologice" sau „metafizice" ale spațiului absolut ca eternitatea, imutabilitatea, indivizibilitatea ș.a.m.d. în cosntrucția unei teorii fizice?

În cele ce urmează voi încerca să localizez sursele acestor probleme, arătând că ele se pot reduce la evaluarea *proprietăților spațiului absolut*. Acestea cuprind, așa cum majoritatea interpreților sunt de acord, o serie de atribute divine și câteva tulburătoare proprietăți „metafizice" privite în mod tradițional drept ingerințe externe, metafizico-teologice, suprapuse construcției fizice propriu-zise. Voi încerca să arăt, din perspectiva obiectivelor fundamentale ale teoriei newtoniene, definiția sistemelor fizice individuale, respectiv matematizarea lumii, că proprietățile etichetate drept adăugiri „teologico-metafizice" nu sunt redundante ci joacă un rol extrem de important în stabilirea condițiilor de existență a „obiectelor" teoriei, respectiv a premiselor ei fundamentale. Mai mult, voi arăta cum spațiul absolut newtonian nu este introdus nici axiomatic, nici „super-adăugat" ca presupoziție metafizică (sau teologică) ci este „construit" după modelul construcțiilor matematice, pornind de la elementele bine-definite ale geometriei.

2. Constituirea doctrinei spațiului absolut

Necesitatea postulării unui spațiu distinct de corpuri apare la Newton chiar din primele manuscrise, în anii 1664-1666, probabil sub influența lui Henry More și Ralph Cudworth pe de-o parte, sau a epicureanismului și atomismului clasic pe de alta. Tot ca urmare a acestor influențe, probabil, proprietățile acestui spațiu distinct de corpuri par să facă parte dintr-o complicată structură ontologică, folosită nu atît pentru dezvoltarea unei teorii a mișcării, cât în scopuri cosmologice și metafizice. Este, cred, semnificativ faptul că o înșiruire a ocurențelor privind spațiul sau locul distinct de corpuri așa cum apar ele într-unul din primele manuscrise newtoniene, „caietele" lui de student,[7] ne relevă de la început, inventarul de teme cu care ne vom confrunta pe tot parcursul investigațiilor noastre. Deși în această fază timpurie introducerea spațiului ca distinct de corpuri este justificată prin considerente legate de teoria mișcării, respectiv definiția obiectelor mecanicii, spațiul este folosit în același timp pentru rezolvarea unor probleme extrem de diverse cum ar fi problema *principiului de individuație*, definirea infinitului, a unui *principiu de mediere* și a relației lui Dumnezeu cu creația. În *Certain Philosophical Questions,* primele ocurențe ale unui spațiu distinct de corpuiri sunt justificate prin formularea unui principiu de individuație

> Despre spațiu
>
> „Extensia este înrudită cu locurile, așa cum timpul are de-a face cu zilele, anii etc. Locul este *principium*

[7] McGuire, Tamny, *Newton's Trinity Notebook*, CUP, 1986 cuprinde două texte esențiale, „caietul de student", respectiv manuscrisul numit *Anumite întrebări filozofice (Quaestiones quedam philosophie)* la care mă voi referi ca la *Certain Philosophical Questions*.

> *individuationis* al liniilor drepte, și al figurilor geometrice; suprafețele în contact ale două corpuri devin una singură pentru că ambele sunt în același loc"[8]

și a unuia de „mediere". Cu alte cuvinte, introducerea spațiului absolut ar fi de natură să rezolve două dintre problemele esențiale ale filozofiei naturale a secolului al XVII-lea: găsirea unui principiu de individuație în nou structură conceptuală care eliminase fomele aristotelice, respectiv reintroducerea unor posibili intermediari între Dumnezeu și lumea văzută ca materie în mișcare. Este vorba despre două probleme tradiționale, de fapt, despre *problemele* filozofiei mecanice care se confrunta, după 1650, cu absența unei definiții acceptabile pentru obiectele sale,[9] respectiv cu eliminara completă a surselor de activitate, al cărei efect era fie eliminarea

---

8 McGuire, Tamny, 1986, p. 351.

9 Chestiunea găsirii unui principiu de individuație în filozofia mecanică este o problemă centrală a secolului al XVII-lea pe care am tratat-o pe larg în teza mea de doctorat care se ocupă de elemente conceptuale ale Revoluției Științifice. Putem spune că avem de-a face, în filozofia mecanică a secolului al XVII-lea, cu o disoluție a corpurilor, care însoțește celebra disoluție a cosmosului aristotelic. Vezi, de exemplu, Steven Gaukroger, „Descartes' Project for a Mathematical Physics", în Gaukroger, ed. *Descartes' Philosophy, Mathematics, Physics*, Oxford, 1980; D. Garber, *Descartes Metaphysical Physics*, CUP, 1992; Margaret J. Osler, *Divine Will and Mechanical Philosophy*, Cambridge University Press, 1994; U. Thiel, „Individuation", în Daniel Garber, Michael Ayers, *The Cambridge History of the Seventeenth Century Philosophy*, Cambridge University Press, vol 1, 1998. Problema individuației la Descartes a fost subiectul unor seminarii ale grupului de cercetare a gândirii secolului al XVII-lea din cadrul NEC, în anul 1998-1999, respectiv al unei cărți care va fi publicată în curând și care va cuprinde principalele rezultate ale grupului nostru.

lui Dumnezeu din lume, fie cel mai sever voluntarism.[10] În acest fel, de la început, introducerea spațiului absolut apare ca răspuns la unele dintre cele mai importante întrebări filozofice ale epocii, un răspuns a cărui importanță nu este dată atât de influența lui More sau Cudworth, cât de caracterul lui polemic la adresa cartezienilor.

Pe lângă acestea, în aceleași manuscrise timpurii, spațiul intervine în discuții legate de infinit și infinitudinea actuală a lumii, existența vidului „interstițial", a statului matematicii sau relația lui Dumnezeu cu creația.

> „Este adevărat că Dumnezeu există peste tot unde se întinde vidul (atât cât se întinde vidul), dar el, fiind un spirit și penetrând toată materia, nu poate fi un obstacol pentru mișcarea materiei; nu mai mult decât dacă nimic nu i-ar sta în cale." (53 114r) [11]

În manuscrisul intitulat *The Laws of Motion* găsim o descriere a spațiului ca întindere matematică uniformă, o expansiune fără limite, în care corpurile sunt definite, există și se mișcă. Subtitlul manuscrisului este *How Solitary Bodies Are Moved;* putem vedea astfel cum mișcarea corpurilor individuale într-un spațiu distinct de materie este o chestiune care-l preocupă pe Newton într-unul dintre manuscrisele timpurii, datat în jurul anului 1666, iar spațiul distinct de corpuri este în același timp, „cheia" problemei mișcării și fundamentul unei teologii centrate pe omniprezența substanțială a lui Dumnezeu.

---

[10] Keith Hutchinson, „What Happened with the Occult Qualities in the Scientific Revolution", *ISIS*, 73, (1982), pp. 233-253; Keith Hutchinson, „Supernaturalism and Mechanical Philsophy", *History of Science,* 21, (1983), pp. 245-78.

[11] McGuire, Tamny, (1986), pp. 409-410.

„Există o întindere uniformă în spațiu, sau o expansiune care continuă în orice direcție, fără granițe: în care toate corpurile există, fiecare într-o anumită parte a acesteia. Aceste părți ale spațiului, ocupate și umplute de corpuri sunt locurile lor. Iar trecerea lor (corpurilor) dintr-un loc într-altul, prin tot spațiul intermediar este mișcarea lor."[12]

Avem aici concepția newtoniană timpurie asupra caracteristicilor „fizice" ale spațiului, necesare pentru a defini mișcarea. Astfel, spațiul este omogen, extins la infinit, are aceleași proprietăți în toate direcțiile și corpurile există în spațiu, fiind caracterizate prin localizarea lor. Spațiul joacă rolul unui principiu de individuație pentru obiectele matematice datorită faptului că putem vorbi despre o structură a spațiului, despre o ordine a părților spațiului. Am putea astfel defini corpurile ca obiecte matematice întinse și impenetrabile localizate în spațiu. Exact acesta este subiectul unui manuscris extrem de important și de discutat în literatura de specialitate în ultimii câțiva ani, intitulat *De Gravitatione et aequipondio fluidorum*, datat diferit de autori consacrați, dar unanim recunoscut ca piesa de rezistență în constituirea concepției newtoniene asupra spațiului absolut.[13]

---

[12] Herivel, (1965), p. 108. Manuscrisul este reprodus și în Hall & Hall (1962).

[13] *De Gravitatione* a fost datat, în anii 60 de A.R. Hall și M.B. Hall ca un manuscris de tinerețe al lui Newton, provenind, probabil, din anii 1660-1670, datare unanim recunoscută timp de treizeci de ani. Cu toate acestea, autori ca McGuire, Westfall și alții au subliniat importanța lui extraordinară în fundamentarea doctrinei spațiului absolut așa cum va apărea ea în *Principia*. De curând însă, a apărut o nouă datare. Dobbs (1991), op. cit și, mai ales, McGuire, într-un studiu care urmează să apară în acest an, au demonstrat că manuscrisul este o parte a unui proces creativ care va culmina cu *Principia* și că datează din anii 1680-1684. Vezi și recenta traducere a *Principia*, în al cărei studiu introductiv, I.B. Cohen preia ca sigură noua datare. I.B. Cohen, Anne Whitman, *Principia*, Cambridge Mss., 2000.

În ciuda titlului, *De Gravitatione* este compus dintr-o succintă critică a teoriei mișcării din *Principiile filozofiei* carteziene, urmat de o lungă digresiune filozofică asupra spațiului absolut și a naturii corpurilor. Spațiul absolut este definit ca o entitate intermediară, nici substanță nici accident, ci cu „propriul său mod de a exista"; spațiul este un *efect emanativ* al lui Dumnezeu. Infinit, etern și necreat (cel puțin nu în sensul în care sunt lucrurile create), spațiul este imobil și indivizibil, imutabil. În plus, are capacitatea de a conține toate formele matematice și este un atribut în funcție de care se determină „cantitatea de existență" a unui lucru. Orice obiect există în spațiu și depinde de un act creator care îl plasează în spațiu, folosind, într-un anumit fel, spațiul pentru a-l crea. Corpurile sunt, astfel, suprafețe spațiale „solidificate" de acțiunea divină.

> „Ne putem astfel imagina că există spații goale împrăștiate prin lume, dintre care unul definit cu ajutorul unor limite, primește prin comandament divin puterea de a fi impenetrabil pentru corpuri; rezultă *ex hypothesi* că acesta va respinge mișcarea altor corpuri și, probabil, le va reflecta și va fi reflectat de ele, și va asuma toate proprietățile unei particule corporale, exceptând faptul că va fi nemișcat. Dacă ne-am imagina în continuare că impenetrabilitatea nu este întotdeauna menținută în aceeași parte a spațiului, ci poate fi transferată încoace și încolo conform anumitor legi, astfel încât mărimea și forma acestui spațiu impenetrabil nu se va schimba, nu va exista nici o proprietate a corpului pe care acesta să n-o posede. Va avea formă, va fi tangibil și mobil, va fi capabil de a reflecta și de a fi reflectat și nu va constitui mai puțin o parte a structurii lucrurilor decât orice alt corpuscul..."[14]

[14] Hall & Hall, op. cit., p. 139.

Vom reveni asupra acestei complicate doctrine a creației în cele ce urmează. Să spunem doar că *De Gravitatione* introduce seria de proprietăți prin care spațiul absolut este definit în *Principia* ca și în alte manuscrise mai târzii, cu scopul explicit de a rezolva nu numai problema mișcării corpurilor, ci chiar pe cea a corpurilor ca atare. Dar, dacă luăm în serios încercarea de a formula un principiu de individuație prin intermediul introducerii spațiului absolut, atunci proprietăți ca imobilitatea, imutabilitatea și indivizibilitatea capătă sens.

Există o asemănare între modul în care sunt formulate caracteristicile spațiului absolut în *The Laws of Motion* și construcția din *De Gravitatione*. În ambele cazuri, introducerea spațiului absolut pornește de la „carcacteristicile" de spațiu matematic/geometric euclidian de la care se pot construi „locuri" și juxtapune părți. Urmează apoi proprietăți în mod egal atribuibile spațiului euclidian, ca omogenitatea și infinitatea, care, în *The Laws of Motion* permit definirea mișcării.

Similar, în *De Motu*, este vorba despre „imensul și cu adevărat nemișcatul spațiu al cerurilor",[15] unde caracteristicile sale rămân cam aceleași și, de asemenea, foarte asemănătoare cu cele care vor apărea în *Principia*. În aceeași perioadă, Newton redactează două versiuni ale unei introduceri la *De Motu*, în care sunt enunțate principalele definiții necesare pentru elaborarea „dinamicii".[16] Numeroși autori au subliniat asemănările care există între acestea și cadrul definițional din cartea I a *Principia*. Manuscrisul este intitulat *De Motu Corporum in medjis regulariter cedentibus* (Despre mișcarea corpurilor în medii uniform rezistente). Primele definiții se

[15] Herivel, p. 302.

[16] Herivel, op.cit., manuscrisele Xa, Xb, pg. 305-320.

referă la spațiul și timpul absolut, după care urmează, în ordine, definirea corpurilor, a locurilor corpurilor, a repausului și a mișcării precum și a diverselor „categorii de forțe": înnăscută, sau internă, forța care rezultă din mișcarea corpurilor, forța centripetă, rezistența mediului și așa mai departe.

În ce privește spațiul absolut, structura ontologică care rezultă din definița 3 este extrem de elaborată:

> Definiția 3. Spațiul absolut este ceea ce, prin natura lui și fără legătură cu oricare alt lucru, rămâne mereu în repaus. Așa cum ordinea părților timpului este imutabilă, tot astfel este ordinea părților spațiului. Dacă acestea ar fi mișcate din locurile lor, ar fi mișcate din ele însele. Pentru că timpurile și spațiile sunt, în ele însele și pentru toate lucrurile, *locuri*. Toate lucrurile sunt localizate în timp, în ce privește succesiunea și în spațiu în ce privește ordinea situării. Esența tuturor acestora este (a spune) că ele sunt poziții și este absurd să ne închipuim că aceste poziții fundamentale se pot modifica. De exemplu, dacă una dintre părțile spațiului poate fi mișcată de o anumită forță, atunci, dacă o forță egală este aplicată tuturor spațiilor, la infinit, întregul spațiu ar fi mișcat, ceea ce este din nou absurd.[17]

Putem remarca similitudinea dintre pasajele citate, pe care le putem atribui manuscriselor timpurii. O situație de același fel găsim dacă analizăm manuscrisele post-*Principia*, ca de pildă cel denumit în literatura de specialitate *Tempus et Locus* și datat în anii 1690-1692. Dacă analizăm proprietățile spațiului absolut, așa cum apar ele în toate aceste locuri, putem contura deja trăsăturile fundamentale ale doctrinei spațiului

[17] Herivel, op. cit., pp.304-305, pp. 309-310.

absolut. Avem de-a face cu introducerea unor entități comune tuturor lucrurilor, spațiul și timpul, cele fără de care nici un lucru nu poate să existe.[18]

> „Spațiul este o afectare a ființei ca ființă. Nici o ființă nu există și nu poate există fără a fi într-o relație oarecare cu spațiul. Dumnezeu este peste tot, mințile create sunt undeva, iar corpurile create sunt în spațiul pe care îl ocupă…"[19]

Ca atare, spațiul este imobil, imutabil și inseparabil.

> „Mai mult, pentru ca nimeni să nu-și imagineze că Dumnezeu este asemeni unui corp, extins și divizibil în părți, trebuie să se știe că spațiile însele nu sunt divizibile în mod actual și mai mult, că fiecare ființă are un mod propriu de a exista în spațiu.."[20]

Dacă trăsătura imobilității este justificată din considerente fizice legate de mișcare, imutabilitatea și indivizibilitatea (inseparabilitatea) părților spațiului au fost multă vreme considerate supra-determinări metafizice. Și totuși, exact aceste proprietăți se regăsesc în celebra „scholie la spațiu și timp" din *Principia.* Ele asigurau o structură de ordine a spațiului absolut, capabilă să localizeze în mod univoc obiectele fizicii și să le definească mișcarea:

> „Așa cum ordinea părților timpului este imutabilă, la fel este ordinea părților spațiului. Să presupunem că părțile

---

[18] *Tempus et locus,* McGuire, 1978, p. 117; *De Gravitatione*, Hall & Hall, 1966, p. 136.

[19] Hall & Hall, p. 136.

[20] *De Grav,* op. cit., p. 137. Vezi și *Tempus et Locus*, op. cit., p. 117.

> spațiului se mișcă din locurile lor – ele s-ar mișca astfel (dacă ne este permisă această exprimare) din ele însele. Pentru că timpurile și spațiile sunt – cum s-ar spune – atât propriile lor locuri, cât și locurile tuturor lucrurilor. Toate lucrurile sunt plasate în timp în oridnea succesiunii și în spațiu, în raport cu ordinea poziției. Spațiile sunt locuri prin esența lor, și este absurd să ne închipuim că locurile primare se mișcă. Ele sunt, deci, locuri absolute și doar modificările de poziție în raport cu aceste locuri sunt mișcări absolute."[21]

Din toate aceste pasaje putem vedea că spațiul este o entitate care „există" în alt fel decât „toate lucrurile create" și, în acest fel, reprezintă o „condiție de posibilitate" a existenței lucrurilor: orice lucru creat exsită în timp și în spațiu. Mai mult, spațiul are o „structură de ordine": ordinea părților sale (ca și ordinea temporală) este imutabilă. Părțile spațiului și „părțile timpului" sunt locuri; ceea ce revine la a spune că putem identifica lucrurile create prin intermediul *poziției* lor în spațiu și timp. Mai mult, capacitatea de a conferi o structură ordonată lumii ca atare, capacitatea de a „localiza" în mod univoc – și deci de a individua – orice lucru creat, reprezintă „esența" spațiului absolut. „Structura de ordine" a acestei entități intermediare este imutabilă, imobilă, inertă și eternă pentru a reprezenta, ea însăși, un *individual absolut*.

> „Pentru că este o ființă individuală, cea mai simplă și cea mai perfectă în felul său."[22]

Indivizibilitatea spațiului absolut este justificată nu doar teologic (indivizibilitatea „omniprezenței divine") sau metafizic

---

[21] I.B. Cohen, 2000, p. 409.
[22] *Tempus et locus*, p. 117.

(necesitatea unui principiu de individuație), ci și matematic. Părțile spațiului nu compun spațiul și nu pot fi separate de el, așa cum punctele matematice nu „compun" o linie:

> „Spațiul nu este compus sau agregat din părți, pentru că nu există (independent) nici o astfel de parte.... În fiecare dintre punctele sale este mereu același și uniform. Tot așa, nu are cu adevărat părți, cu excepția punctelor matematice pe care le regăsim peste tot (în număr infinit) dar care nu au mărime."[23]

În acest fel, prin introducerea spațiului absolut, Newton rupe definitiv cu tradiția deja stabilită a filozofiei mecanice, construită pe postulatele aditivității și divizibilității. Sublinierea caracterului matematic al spațiului absolut permite detalierea condițiilor de existență și a funcțiilor în teoria newtoniană a acestei entități speciale care este spațiul. Toate acestea le vom analiza în secțiunea următoare. Să vedema acum care sunt concluziile prezentei secțiuni.

În diverse manuscrise în care intervine, spațiul absolut este definit sau caracterizat în mod similar. Diferențele între manuscrise cu date de compoziție extrem de diferite sau cu subiecte diverse[24] sunt minime. Din toate acestea putem desprinde câteva importante concluzii. În primul rând, există

---

[23] Ibid., p. 117.

[24] Putem invoca aici și manuscrise explicit teologice. Astfel, în cel intitulat *Twelve Articles*, publicat de McLachlan, 1950 (*Newton's Theological Manuscripts*, OUP), citim: „Tatăl este nemișcat, nici un loc nu poate deveni mai gol sau mai plin de prezența lui decât este prin necesitatea eternă a naturii. Toate celelalte lucruri pot di mișcate dintr-un loc într-altul." McLAchlan, p. 56. Similar, „Pentru că Dumnezeu este identic în tiate locurile, El este substanțial omniprezent, tot atât de prezent în cel mai de jos Infern, ca și în Paradis." McGuire, 1990, p. 15. Vezi și *General Scholium* etc.

la Newton o preocupare constantă pentru ceea ce am numit doctrina spațiului absolut, manifetată prin prezența subiectului, în contexte și la date diferite, dar în formulări similare. Punctele comune ale constituirii acestei doctrine par să fie insistența asupra existenței reale a spațiului, a naturii sale intermediare și a relației particulare cu Dumnezeu. Spațiul absolut este caracterizat, invariabil, prin aceeași listă de proprietăți: imobilitate, omogenitate, infinitudine, individualitate, imutabilitatea și inseparabilitatea „părților", structura de ordine în raport cu care se definesc lucrurile și mișcarea, eternitatea, caracterul matematic.

O altă trăsătură comună a manuscriselor în care se constituie doctrina spațiului absolut este raportarea lor polemică la Descartes sau Leibniz, partizani ai unei definiții relaționale a spațiului și mișcării.

În sfârșit, funcțiile spațiului absolut sunt mereu aceleași:

1. asigură o structură matematică a lumii datorită faptului că are o structură geometrică/de ordine inerentă sau, în *De Gravitatione,* „conține" în mod actual toate formele geometrice;
2. reprezintă un reper imobil, în raport cu care poate fi definită mișcarea;
3. furnizează un principiu de individuație – calitatea esențială a părților spațiului este aceea de a furniza o structură de ordine[25] în care orice lucru poate fi definit și individuat în raport cu toate celelalte indiferent de „natura" sau structura lui interioară;

[25] În *Principia* avem o formulare asemănătoare cu cele deja discutate: „Pentru că timpurile și locurile sunt, cum ar veni, în aceeași măsură propriile lor locuri, cât și ale celorlalte lucruri. Toate lucrurile sunt situate în timp în ordinea succesiunii și în spațiu în ordinea situării. Ele sunt locuri prin natura și în esența lor; iar ca locurile primare ale lucrurilor să fie mobile este absurd." Newton, (1993), p. 10, (1934), p. 8.

4. reprezintă o manifestare a omniprezenței divine.

În același mod în care proprietățile spațiului absolut se regăsesc în toate scrierile citate, cele patru puncte pot fi urmărite, de asemenea, în toate așa-zisele „faze" de evoluție ale doctrinei spațiului absolut, de la manuscrisele de tinerețe și până în *Principia.*

3. Doctrina spațiului absolut și construirea teoriei

Un alt aspect interesant și extrem de grăitor pentru modul în care se construiește această doctrină este modul în care Newton justifică necesitatea acestor definiții în manuscrisul *De Motu Corporum in medijs regulariter cedentibus*, un pasaj care s-ar putea găsi foarte bine în *De gravitatione*, și care mi se pare crucial pentru înțelegereea proiectului newtonian.

> „Scopul explicării tuturor acestor lucruri pe larg este ca cititorul să poată fi eliberat de anumite prejudecăți vulgare și luând în considerare principiile determinate ale mecanicii să fie de acord ca în ceea ce urmează să distingă cu atenție între cantitățile care pot fi atât absolute cât și relative, un lucru extrem de necesar deoarece *toate fenomenele depind de cantitățile absolute*. Însă oamenii de rând care nu reușesc să distingă gândirea de aparențele sensibile vorbesc întotdeauna de cantități relative, așa încât ar fi cu totul absurd ca înțelepții sau chiar Profeții să le vorbească altminteri (decât apelând la cantități realtive). De aceea atât scrierile sacre cât și cele teologice trebuie întotdeauna înțelese în termeni de cantități relative; iar acela care, în aceste condiții va intra în dispute filozofice privind mișcările absolute ale lucrurilor naturale, va trudi în mijlocul multor prejudecăți (neînțelegeri)."[26]

[26] Herivel, op. cit., pp. 306-307, pp. 312, sublinierea îmi aparține.

Eliberarea de „prejudecățile vulgare" apare, în mod similar, în *Principia,* la începutul scholiei la definiții,[27] însă acolo pasajul justificativ este mult mai scurt. O simplă comparație ne arată însă că, în fond, este vorba despre același lucru. Spațiul, timpul și mișcarea *absolute* sunt cele care *mediază* producerea tuturor fenomenelor, deși, în sine, nu pot fi observate direct.[28] Cantitățile absolute sunt în afara domeniului percepției senzoriale directe,[29] accesul la spațiul absolut este întotdeauna mediat de „proprietăți, cauze și efecte"[30] reprezentabile matematic. În fapt, importanța pasajului de mai sus pentru subiectul care ne interesează stă în postularea faptului că toate fenomenele depind de cantitățile absolute: spațiul absolut mediază deci „efectele vizibile" ale realității. Mișcarea absolută, adică mișcarea raportată la spațiul (locurile) absolute are efecte vizibile[31] (forțe centrifuge, modificări ale vitezei, ale accelerației, ale modului de interacțiune cu alte corpuri) și este provocată de „cauze reale": forțe imprimate, de asemenea reprezentabile matematic. Cantitățile absolute sunt, deci, cele care fac trecerea –obligatorie – de la cauzele ascunse la efectele fenomenale/vizibile. Cu alte cuvinte, dacă

---

[27] Vezi Newton (1993), pp. 10.

[28] Ibid., pp. 10. „Dar, deoarece părțile spațiului nu pot fi văzute, sau distinse una de alta prin simțurile noastre, vom folosi, deci, în locul lor, măsuri relative."

[29] *Tempus et locus,* op. cit., p. 117. „Timpul și locul însele nu cad sub simțuri, dar pot fi măsurate prin intermediul lucrurilor sensibile, ca, de pildă, mărimea corpurilor, poziția lor, mișcările locale…"

[30] „Dar putem distinge mișcarea și repausul, absolute sau relative, una de alta prin proprietățile, cauzele și efectele lor". Ibid., p. 10. O frază celebră des citată și interpretată asupra căreia vom mai reveni. Vezi Rynasiewicz, „By their properties, causes and effects: Newton's Scholium on Time, Space, Place and Motion", I, II, *Studies in History and Philosophy of Science,* 26/1995, pp. 133-153, pp. 295-321.

[31] Ibid., p. 11.

„toate fenomenele depind de cantitățile absolute", spațiul absolut trebuie să fie mai mult decât o condiție de posibilitate a fizicii ca atare, respectiv un principiu de individuație, iar interpretarea conform căreia spațiul absolut nu joacă nici un rol în teoria newtoniană nu se poate susține.

În plus, Newton folosește ca efect retoric o referință cunoscută și general acceptată în mediul intelectual căruia manuscrisul i se adresează: faptul că scrierile sacre sau teologice folosesc un „limbaj comun" sub care sunt camuflate adevăruri corespunzătoare diferitelor grade posibile de „înțelegere". Interpretarea profețiilor înseamnă în principal trecerea dincolo de nivelul „limbajului comun", descoperirea adevărurilor ascunse. Cu alte cuvinte, pasajul citat operează o analogie între o referință cunoscută (profețiile, interpretarea scripturilor în varianta protestantă engleză) și introducerea în filozofia naturală a unui nou nivel de realitate, fără legătură directă cu fenomenele accesibile senzorial.[32]

În ceea ce privește cantitățile absolute și relative, pasajul de mai sus – în bun acord cu varianta prezentată în *Principia* – ne spune un lucru extrem de interesant despre *relația* dintre cantitățile absolute și cantitățile relative. Din moment ce toate fenomenele depind doar de cantitățile absolute, iar distincția dintre cantitățile relative și cantitățile absolute este posibilă, rezultă că spațiul, timpul și mișcarea „relative" nu sunt, propriu-zis, spațiu, timp sau mișcare, ci doar „măsurile sensibile ale acestora". Mai mult, în *Principia,* Newton insistă asupra unor probleme de limbaj și mai asemănătoare cu analogia invocată în pasajul anterior.

---

[32] Același pasaj este de găsit în scholia la spațiu și timp a *Principia*. Vezi I.B. Cohen, op. cit. Pentru o traducere corectă și pentru istoria modului în care referința la Scripturi și interpretarea lor a fost eliminată în traducerea lui Motte Cajori.

> „De unde rezultă că mărimile relative nu sunt cantitățile însele – al căror nume îl poartă – ci doar măsurile lor sensibile (fie ele precise sau imprecise), care sunt folosite în mod curent în loc de cantitățile măsurate. Iar dacă înțelesul cuvintelor ar trebui determinat prin folosirea lor, atunci, prin numele: timp, spațiu, loc, mișcare, trebuie înțelese măsurile lor (sensibile); iar dacă vrem să desemnăm cantitățile măsurate în sine, atunci expresia va fi neobișnuită și *pur matematică*. În această abordare, cei care folosesc cuvintele (spațiu, timp, mișcare) pentru cantitățile măsurate, violează Scripturile (literele sacre), în timp ce cei care confundă cantitățile adevărate cu relațiile și măsurile lor comune corup matematica și filozofia."[33]

În pasajul imediat următor celui citat, Newton face referire la distincția dintre „real" și „aparent" în cazul mișcării circulare și oferă un nou exemplu pentru înțelegerea felului în care distincția dintre cantitățile absolute și mărimile lor aparente poate fi pusă în evidență, cel puțin pentru mișcare. Mutarea discuției în registrul opoziției între real și fenomenal sau între realitate și aparență reprezintă un aspect crucial legat de evoluția teoriei newtoniene. Poate fi interpretată celebra sintagmă „prin proprietățile, cauzele și efectele lor" în sensul unei retrageri de pe pozițiile realismului? Cred că răspunsul la această întrebare poate fi găsit în diferitele variante de redactare ale unui text târziu, cum este *Scholium Generale*, în care insistența asupra limitelor cunoașterii realității nu se aplică doar corpurilor sau spațiului absolut, ci, în aceeași măsură și cu aceeași sintagmă, atributelor divine. Obiectele fizicii nu au un statut privilegiat și nu sunt reduse la reprezentări matematice în mod special, în comparație cu alte entități, existente în mod real în lume:

[33] Newton (1993), p. 12.

> „Și atunci când se spune că avem ideea de Dumenzeu sau o idee despre corpuri, nu trebuie înțeles nimic altceva decât că avem o idee despre proprietățile și atributele lui Dumnezeu, sau despre proprietățile prin care corpurile pot fi distinse de Dumnezeu și unele de altele... Deși avem o idee despre atributele sale, nu știm deloc ce anume poate fi substanța oricărui lucru. Nu vedem decât forme și culori ale corpurilor, auzim doar sunete, atingem doar suprafețele exterioare... prin nici un simț, prin nici un act de reflecție nu putem cunoaște substanța internă a lucrurilor, și cu atât mai puțin putem avea vreo idee despre substanța lui Dumnezeu. Pe El Îl cunoaștem doar prin proprietățile și atributele Sale."[34]

Cu alte cuvinte, cunoașterea mediată de „proprietăți" și „efecte" este o regulă generală, aplicabilă realității ca atare și nu doar unei părți a acesteia. Cunoașterea din fenomene nu se aplică doar mișcării relative sau absolute, dar și acțiunii și prezenței divine. Evident, o astfel de epistemologie nu are nimic de-a face cu un instrumentalism la nivel ontologic: existența „realului" care se află la originea fenomenelor nu este chestionată pentru spațiul absolut, așa cum nu este chestionată în cazul lui Dumnezeu. Există, totuși, o diferență esențială între statutul ontologic al spațiului absolut și statutul celorlalte entități absolute de care poate fi vorba. Acțiunile divine, forțele, chiar mișcarea absolută sunt capabile să producă efecte vizibile la nivel fenomenal. Ele nu sunt cognoscibile doar prin proprietăți, dar și prin efectele (și cauzele) lor. În ce măsură se poate spune același lucru despre spațiul absolut? Poate fi acesta „cauza" unui fenomen? Este spațiul absolut activ la nivel cauzal?

---

[34] Mss. Add. 3965, fols. 361-2, în Hall & Hall, op. cit., p. 361.

4. Spațiul absolut și crearea materiei

Revenind în acest mod la *De Gravitatione*, rămâne să vedem în ce fel relatarea privind crearea materiei și formarea corpurilor poate fi luată în considerare dacă punem în paralel texte considerate mai târzii și, în principal, cu fragmentele din *Principia* și manuscrisele înrudite cu *Principia*. Strategia de construcție a teoriei se întemeiază pe doi pași: construirea spațiului absolut pornind de la elementele lui matematice constituitve, respectiv construirea universului pornind de la corpuri individuale.

4.1 Construcția matematică a spațiului absolut

În ce fel se poate, atunci, vorbi despre structura spațiului absolut? Ce „conține" acesta și care sunt acele calități care, existente în sine, îi garantează existența?

Primul dintre cele șase puncte în care Newton rezumă, în *De Gravitatione*, proprietățile spațiului absolut se referă la faptul că toate formele geometrice posibile sunt conținute în spațiu. Interesant este că majoritatea interpretărilor „realiste" ale textului newtonian iau în considerare modul în care spațiul absolut se construiește pornind de la existența actuală a acestor forme geometrice. Fragmentul merită citat în întregime:

> „În toate direcțiile spațiului pot fi distinse părți, ale căror limite comune le numim îndeobște suprafețe; iar pe aceste suprafețe pot fi distinse în toate părțile părți, ale căror limite comune le numim linii; și, din nou, pe aceste linii pot fi distinse în toate direcțiile părți pe care le numim puncte. Suprafețele nu au adâncime, nici liniile nu au lățime, nici punctele dimensiune, decât dacă am considera că spațiile adiacente penetrează unele în altele până la adâncimea suprafaței dintre ele, adică a ceea ce am spus că este frontiera ambelor, sau limita lor comună.

> Mai mult, spațiile sunt peste tot contigui altor spații, iar întinderea este peste tot plasată alături de întindere, și astfel există peste tot frontiere comune ale părților contigue: adică, există peste tot suprafețe care acționează ca limite ale solidelor existente de o parte și de alta a lor, peste tot linii în care suprafețele se ating unele pe altele; peste tot puncte în care părțile continue ale liniilor sunt unite. Și deci, există peste tot toate felurile de figuri, peste tot sfere, cuburi, triunghiuri, linii drepte, figuri circulare, eliptice, parabolice, și de tot felul, de toate mărimile și formele, chiar dacă nu sunt vizibile."[35]

Să observăm că Newton nu postulează existența unei entități intermediare numită spațiu absolut care să conțină în ea figuri geometrice. Dimpotrivă, fragmentul de mai sus propune un cu totul alt gen de abordare. Procedeul descris în fragmentul de mai sus este un procedeu de *construcție*, pornind de la elementele constitutive ale geometriei euclidiene – obiecte bine definite – pentru a ajunge la un „loc" oarecare al „locului tuturor locurilor": oricum am lua o parte a spațiului de observație care ne este accesibil (spațiul relativ, fenomenal), acesta conține întotdeauna părți definibile geometric și frontiere, care reprezintă o garanție a faptului că dincolo de ea se găsesc alte figuri geometrice învecinate și așa mai departe, la infinit. În fapt, important pentru înțelegerea modului în care figurile geometrice există în spațiu mi se pare începutul paragrafului 2, cel care tratează infinitul:

> „Spațiul se întinde la infinit în toate direcțiile. Pentru că nu ne putem imagina nici o limită fără a ne imagina, în același timp, că există spațiu dincolo de ea. Și deci toate liniile drepte, paraboloizii, hiperboloizii, toate conurile

[35] Hall & Hall, pp. 132-133.

> și cilindrii și toate figurile de același tip continuă la infinit și nu sunt limitate nicăieri, chiar dacă sunt intersectate într-o parte sau în alta de linii sau suprafețe de toate tipurile, care se întind transversal și formează împreună cu ele segmente de figuri în toate direcțiile."[36]

Avem de-a face, deci, cu o construcție matematică care pornește de la elementele geometriei pentru a le extinde la lumea fizică. Orice suprafață, linie sau punct este doar frontiera dintre două sau mai multe elemente geometrice și aparține – potențial – unei infinități de figuri geometrice.

Ceea ce trece însă dincolo de limitele la care o astfel de strategie de construcție poate duce este înlocuirea infinitului potențial (numărabil) pe care îl acceptă și Descartes – și care este, în principiu, compatibil cu o „construcție" geometrică similară în care sunt puse la lucru principiile aditivității și divizibilității – cu infinitul actual. Trecerea la infinitul actual înseamnă în același timp înțelegerea limitelor unei strategii constructiviste și a modului „aditiv" de a privi cantitățile, precum și postularea unei diferențe esențiale între imaginație și înțelegere.

> „Dacă ar obiecta acum cineva spunând că nu ne putem imagina că există întindere infinită, voi fi de acord. Dar, în același timp, susțin că o putem înțelege. Ne putem imagina o întindere mai mare, apoi alta și mai mare, dar înțelegem că există o întindere mai mare decât ne-am putea vreodată imagina."[37]

---

[36] Ibid., pp. 133-134.

[37] Hall & Hall, p. 134. Pasajul continuă cu distincția dintre intelect și imaginație. „Facultatea intelectului este aici clar distinctă de imaginație."

Ar fi destul de multe de spus privind concepția lui Newton despre infinit și posibilitatea de a distinge tipuri de infinit. În ce privește spațiul absolut, cred că există două elemente cruciale ale structurii sale ontologice: modul în care o strategie de construcție geometrică poate fi aplicată pentru a ne imagina spațiul, respectiv distincția dintre infinitul actual și infinitul potențial care ne spune că în spațiul absolut există „mai mult" decât structura geometrică pe care o putem construi. Această ultimă posibilitate a discuției privind „locul tuturor locurilor" ne spune și în ce fel diferă geometria carteziană de modul în care Newton înțelege geometria.

Spațiul absolut conține în el toate figurile geometrice în mod actual; dar acest lucru revine la a spune ceva mai multe decât faptul că există o structură geometrică implicită; înseamnă a dezvălui semnificațiile ontologice ale acestei structuri. Newton ajunge să spună că obiectele materiale reprezintă o „dezvăluire" a figurilor preexistente în spațiu.

> „Pentru că delimitarea materială a oricărei figuri nu este o nouă producere a ei în raport cu spațiul, ci doar o reprezentare corporală a acesteia, astfel încât, ceea ce fusese mai înainte [în primul rând] *insensibil în spațiu* apare acum simțurilor ca existent."

Cu alte cuvinte, rolul spațiului absolut nu este numai de a oferi condiții de posibilitate pentru existența corpurilor. Corpurile sunt prezente în mod real în figurile geometrice spațiale, iar „corporalitatea" lor este dată doar de o serie de proprietăți superadăugate. Ceea ce ne spune pasajul de mai sus este că orice corp material este o „reprezentare corporală" a unei entități spațiale preexistente, însă „nevăzute". Apariția unui nou corp în spațiu și în raport cu spațiul nu înseamnă decât o reprezentare într-un cod diferit, corporal, a unei entități

geometrice „reale", care câștigă în acest fel noi proprietăți. Momentul în care figura capătă o reprezentare este inițial asociat cu momentul în care Dumnezeu creează materie. Formarea corpurilor se reduce atunci la actul prin care Dumnezeu înzestrează cu proprietăți suplimentare figurile geometrice preexistente în spațiu, dându-le astfel o reprezentare corporală. Evident, avem astfel o rezolvare mulțumitoaren a problemei individuației. Putem defini corpul fizic prin forma, locul său în spațiu și „timpul de existență", scurs din momentul creației sale (vârsta). Din perspectiva structurii ontologice a spațiului absolut, lucrurile se complică. Fragmentele citate presupun nu numai o întindere omogenă și infinită, divizibilă și aditivă, eventual înzestrată cu o metrică și cu o structură de ordine, dar chiar o „ontologie a figurilor tridimensionale", care constituie structura spațiului. Dacă în spațiu există, peste tot, toate tipurile de figuri, în așa fel încât orice spațiu este în același timp sferic și de orice altă formă, acest lucru privește nu numai producerea corpurilor, dar și mișcarea lor. Într-adevăr, fragmentul care continuă paragraful început mai sus spune și altceva, mai puțin luat în considerare de comentatorii manuscrisului, și anume că mișcarea unui corp sferic se reduce la ocuparea succesivă a unor „spații sferice" preexistente:

> „Pentru că credem cu certitudine că toate spațiile prin care orice sferă trece vreodată, fiind mișcată progresiv de la un moment la altul sunt deja sferice, chiar dacă o urmă sensibilă a sferei nu mai rămâne acolo. Spațiul este sferic dinainte ca sfera să-l ocupe, astfel încât să poată conține sfera; și deci cum există peste tot spații care pot, în mod adecvat, conține orice sferă materială, spațiul este peste tot sferic. Și în mod similar cu alte figuri. În același fel, nu vedem figuri materiale în apa limpede, și totuși

aceasta conține multe, pe care simpla introducere a unor culori le va face să apară în toate modurile posibile. Cu toate acestea, culorile introduse nu vor constitui figurile materiale, ci doar le vor face vizibile."

Dar, în acest fel, spațiul nu numai că devine o entitate înzestrată cu o structură ontologică proprie, dar chiar iese – parțial, cel puțin – din „invizibilitatea" și „transparența" inițială. Dacă suntem dispuși să interpretăm *ad literam* fragmentul de mai sus – care de altfel, este coerent cu modul în care Newton și-l imaginează pe Dumnezeu mișcând corpurile în partea a doua a manuscrisului – suntem nevoiți să luăm în considerare posibilitatea ca spațiul să fie permanent reprezentat prin corpurile care se mișcă. Orice mișcare a unui corp înseamnă și „dezvăluirea" spațiului prin care trece, conform analogiei cu experimentul în care punem cerneluri colorate în apă. „Corporalizarea" este astfel analoagă adăugării unei proprietăți fizice de tipul culorii care face vizibil, în același timp, corpul și „spațiul" prin care acesta se mișcă. În acest fel, traiectoria mișcării – inexistentă la Descartes – devine astfel o „realitate vizibilă", care poate fi urmărită, și ale cărei variații, marcând intervenția unei forțe, țin de domeniul fenomenal. Mai mult, mișcarea se definește pornind de la transferul „proprietății" superadăugate, cea care determină „vizibilitatea" corpurilor. De altfel, analogia între creație și modul în care mișcarea fizică a corpurilor se poate produce continuă și în partea a doua, ca analogie între felul în care Dumnezeu creează iar ființa umană (mintea umană) este capabilă să miște corpurile materiale.

4.2 Corpurile și proprietățile lor active. Construcția universului din obiecte individuale

În acest spațiu în care coexistă o infinitate de forme geometrice într-o structură invizibilă, corpurile sunt produse,

deci, printr-un fel de „reprezentare". Textual, Dumnezeu „solidifică" părți/figuri ale spațiului pentru a produce materia. Pasajul din *De Gravitatione* în care se face referire la acest proces de „solidificare" este reluat textual în manuscrise mai târzii,[38] și pare să reprezinte unul dintre elementele constante ale teoriei newtoniene. Corpurile fizice sunt astfel figurile geometrice preexistente în spațiu înzestrate cu o serie de proprietăți, care, pentru noi, semnifică materialitatea lor. Ele sunt *impenetrabile*, *mobile*, și *capabile să ne afecteze simțurile*. Dintre toate proprietățile posibile, Newton alege în mod evident un număr minim cu care se poate construi o teorie fizică, adăugând efectiv sistemului cartezian ceea ce părea că-i lipsește. Să remarcăm însă disimilitudinea dintre proprietăți: dacă impenetrabilitatea și mobilitatea sunt justificate de rațiuni „fizice" și explică mișcarea și interacțiunile dintre corpuri – rezolvând problemele fizicii carteziene cu ciocnirile și continuitatea mișcării – a treia proprietate a corpurilor, capacitatea de a ne afecta simțurile face parte dintr-o categorie de proprietăți cu totul diferite: proprietățile active. Cu acestea, se pare că am ieșit complet dintre granițele filozofiei mecanice. Construcția ontologică se îmbogățește astfel cu o categorie de proprietăți capabile să propună o explicație care să anihileze distincția *mind/body*. Nu mai avem de-a face cu o minte activă și cu materia pasivă, ci, dimpotrivă, corpurile fizice însele sunt active și acționează asupra aparatului nostru senzorial pasiv. La întrebarea „cum acționează?" Newton pare să răspundă: prin prezență. Un răspuns care influențează profund întreaga epistemologie a *Principia* și a programului newtonian în general. Simpla prezență *spațială*

[38] În convesația cu Coste, redactată de Conduitt. Vezi Bechler (1991), de exemplu.

pare să fie, în sine, o acțiune. Mai mult, cu trăsăturile enumerate mai sus, spațiul absolut pare să aibă o serie de proprietăți active care influențează apariția și mișcarea corpurilor. Cum se poate împăca, însă, acest lucru, cu faptul că Newton postulează „inerția spațiului"? Spațiul absolut este non-substanțial în sensul aristotelic, care privește chiar „activitatea": nu are proprietăți cauzale și este capabil doar de a recepta în mod pasiv „corporalizarea" formelor preexistente. Din nou, răspunsul se reduce la înțelegerea relației Dumnezeu-spațiu și a modului de acțiune divină în lume. Cum Dumnezeu „produce" spațiul ca pe un mod de manifestare al omniprezenței și cum prezența divină pare să aducă după sine – sau să fie echivalentă cu – acțiunea divină, crearea materiei prin adăugarea de proprietăți formelor preexistente în spațiu, formarea și mișcarea corpurilor ține și ea de relația care există între manifestarea prezenței și a puterii divine. Prezența divină asigură deja existența spațiului și a formelor spațiale (inclusiv a geometriei ca atare); intervenția puterii divine – conform unor legi, care manifestă puterea rânduită a lui Dumnezeu – este de natură să provoace doar o modificare a reprezentării obiectelor deja existente și deja individuale. Puterea divină adaugă proprietăți vizibile și detectabile corpurilor ca atare și transferă aceste proprietăți dintr-un loc în altul. Există cel puțin un sens în care spațiul absolut „spune corpurilor cum să se miște": preexistența formelor sau a traiectoriilor în spațiu poate fi interpretată ca o cauzalitate formală.

În acest fel se petrece, în mod ciudat, o radicală schimbare a „percepției" materialității lumii; spre deosebire de presupozițiile de plecare ale filozofiei mecanice, avem de-a face în acest caz cu o definiție a corpurilor care transformă toate proprietățile „pasive" ale materiei carteziene în

„proprietăți active". La limită, corpurile sunt doar formele preexistente ale spațiului, înzestrate cu proprietăți active: mișcare, impenetrabilitate și capacitatea de a ne afecta simțurile. În plus, acestora li se adaugă insistența cu care Newton subliniază că nu putem cunoaște adevărata natură a corpurilor: din toate proprietățile active pe care le poate Dumnezeu adăuga, numai acestea se prezintă cunoașterii noastre experimentale. E o poartă de scăpare, poate, pe care o găsim încă deschisă în *Principia*, sau chiar în *General Scholium* unde aceleași declarații despre natura „necunoscută" a corpurilor ajung să aibă un rol esențial în reconstrucția lumii, așa cum vom vedea ceva mai departe.

5. Concluzii: Principiile matematice ale filozofiei naturale

Putem rezuma atunci rolul spațiului absolut cu structura de proprietăți îmbogățită. Am văzut că spațiul este esențial în definirea materiei ca principiu de individuație sau element al unui principiu de individuație. De asemenea, spațiul este folosit în construirea teoriei: spre deosebire de modelul cartezian, pentru Newton, teoria este fundamentată matematic. Or, existența reală a obiectelor geometriei în spațiu ne sugerează un cu totul alt tip de fundamentare decât îi este îndeobște atribuit. Spațiul absolut este nu numai o entitate care posedă o structură inerentă actuală, inclusiv o metrică, dar chiar forma de existență reală – am putea spune chiar concretă – a obiectelor matematicii. Cu alte cuvinte, teoria newtoniană se fundamentează *pe* existența și structura spațiului absolut.

Toate acestea ne oferă o motivație interesantă pentru titlul *Principiile matematice ale filozofiei naturale;* spre deosebire de modul în care acesta este în general interpretat, pornind

de ala structura dezvăluită a spațiului absolut nu putem să nu remarcăm că *Principia* postulează, în titlu, premisa fundamentală pe care se construiește întreaga teorie: nu lumea fizică este matematică – ca la Descartes – ci matematica *este* fizică. Nu doar premisele sau posibilitatea matematizării este garantată în teoria newtoniană; ci, prin construcția din *De Gravitatione*, existența „reală" și „spațială" a obiectelor și a relațiilor (cantitative) matematice. Departe de a fi un domeniu „abstract", geometria devine fundamentul lumii – presupunând că lumea este prezentă în spațiul absolut *în același fel* în care se găsesc acolo obiectele matematicii.

În acest mod putem spune că introducerea spațiului absolut nu se justifică astfel numai prin faptul că furnizează un reper universal, nici doar prin formularea unui principiu de individuație; spațiul absolut are efecte directe asupra apariției și mișcării corpurilor datorită modului în care este prezentă în el structura geometrică și de ordine a lumii. Dacă luăm în considerare această variantă de interpretare, putem înțelege de ce *Principiile matematice ale filozofiei naturale* reprezintă o teorie fundamentată matematic „despre lume" – a universului ca atare.

În acest fel, se deschid posibilitățile unei interesante interpretări a relațiilor dintre filozofia naturală, matematică și metafizică preconizate în programul newtonian. Spre deosebire de filozofia tradițională, care plasa metafizica deasupra filozofiei naturale, în timp ce, din aceasta din urmă, doar o mică parte putea fi matematizată, și spre deosebire de Descartes, pentru care ordinea se inversa, matematica intervenind între metafizică și fizică pentru a construi lumea, pentru Newton avem o situație ciudată și oarecum paradoxală: o încercare de "echivalare" a celor trei domenii sub semnul matematicii, încercare întemeiată pe doctrina spațiului absolut.

ABSTRACT

Newton's absolute space has been credited with various interpretations, many more than for any other philosophical concept. Most of them revolve around the idea that absolute space acts as a "metaphysical presupposition" of the theory, "metaphysical" here meaning most of the times either non-necessary or non-explanatory. In this paper, I intend to start from some approaches, which have been recently put forward in the support of a "realist" interpretation of absolute space. Bechler (1991) and McGuire (1980, 2000) have been involved for several years in a process of deconstruction of the above interpretations. Both have taken into consideration theological aspects of the doctrine of absolute space, showing that:

1. Newton's absolute space is a "real" entity of the world he wanted to describe, with a certain "ontological structure";
2. Absolute space is strongly connected with God's presence and action into the world as well as with its "effects" into physics.

What I have been looking into was the development of the "doctrine" of absolute space in some of the early manuscripts in which Newton is interested both in metaphysical and physical questions relating to absolute versus relative qualities and absolute space. I have shown that most of the occurrences of "absolute space" have been placed in the context of Newton's debate with Descartes and, more precisely, in connection with the question of the nature of physical bodies, physical individuals and their interactions. In opposition with the traditional classification of absolute space's properties in physical, metaphysical, and theological, I have tried another approach, based on the analysis of various functions the concept has in the theory. Besides being a

universal reference system or a "global framework", absolute space plays as well the role of a principle of individuation for physical bodies and that of a condition of possibility for the whole natural philosophy. Moreover, Newton's construction in the *Principia* introduces a refined ontology based upon the distinction between absolute and relative qualities in which absolute space acts like the mediator for what is visible in the world. Absolute motion has visible effects and is the result of "real causes": forces, which are physically measurable and mathematically represented. Absolute qualities are, then, those who make the necessary passage from the hidden causes to (visible) phenomena. Moreover, the idea of a mediated knowledge which depends on properties, causes and effects tends to be, for Newton, a general rule for everything that counts as "reality". Knowledge from phenomena applies not only to motions, but also to God's presence and actions. Therefore, Newton's epistemological "realism" is stronger than usually suspected and the concept of absolute space necessarily plays various parts in the whole construction.

Moreover, I have shown that absolute space is not necessarily a "metaphysical presupposition", but instead it results at the end of a constructional strategy, which is partly mathematical and partly metaphysical. Starting from commonly known elements of geometry, Newton's mathematical project is to find a suitable definition for the space of all geometrical objects. The next step presupposes a very strong equivalence between mathematical and physical: for Newton, the objects of geometry are the objects of the "actual world". Geometrical forms exist in space and material objects are no more than those pre-existing forms, which were "made visible". But the most important and original step of the construction involves a profound change in the notion of infinity. Again, in opposition with Descartes, Newton replaces

the notion of "indefinite" with the actual infinite. Arguably, this last notion comes not only from mathematics, but it is rooted as well in Newton's theology. As such, absolute space is not only the place of mathematical objects, but also "the place of God", God's Mind or God's sensorium. In *De Gravitatione*, the construction of absolute space is connected with a very special story of the creation of matter. Material objects have been created from space by God who simply made visible pre-existing "shapes". Physical bodies are no more than geometrical shapes endowed with some properties. Between them, some are traditional mechanical properties, such as mobility and impenetrability. The most important, however, and the one which is characteristic for the whole construction of Newton's physics is an "active property" which in *De Gravitatione* appears as "bodies are capable of affecting our senses". With this active property of matter, Newton's physics stands outside the traditional borders of mechanical philosophy. We don't have anymore the active mind interacting with the passive matter. Instead, physical bodies have active properties capable of being received by our (passive) sensorium. Although Newton's views on mind-body interactions are far from being completely explored, one thing is clear: the main quality, which mediates this interaction, is the simple presence. Through *presence,* God acts into the world and through presence physical bodies act upon our minds. All this happens in space, which is not only a condition of possibility but is also involved in a more direct way in the apparition, motion and perception of physical bodies.

With this interpretation of absolute space, Newton's much discussed title *Mathematical Principles of Natural Philosophy* may be seen as the very enunciation of the general belief in the equivalence between mathematics and physics, an equivalence based on the real existence of God's "presence" into the world.

EINSTEINIAN SPACE, ABSOLUTE SPACE, AND SOCIAL/SOKALLED SPACE

HENRY KRIPS

Introduction

Recently, Alan Sokal has raised the question of the connection between, on the one hand, the representations of space that belong to physics and, on the other, so-called "social spaces" that are marked out by the paths which people take in the course of their day to day lives. In particular, Sokal denies the claim by Bruno Latour, Henri Lefebvre, and others that the representations of physical space are always more or less distorted reflections of social spaces. As he makes the point in typical polemical style:

> intervals in [physical] space-time do not coincide with what we habitually call 'space' and 'time'. Above all, they have nothing to do with [what Virilio calls] the 'geography and history of the world' or the 'chronopolitical regulation of human society' (Sokal 161; see, too, 99, 122, 242).

Sokal reserves special scorn for "social constructivists", such as Bruno Latour, who claim that physics, especially relativity theory, shows us that "space-time stops being objective", and instead is, as Latour puts it, "social through and through" (242, 120).

Rather than directly address the complex issues raised by Sokal, I want to look at Einstein's special theory of relativity, and explore the concepts of space and time that it employs. At the end of these deliberations, I will repose the question of what relevance such concepts have for cultural studies. On the one hand, I will agree with Sokal that there is no substance to the claim that Einstein"s critique of classical Newtonian concepts of absolute space and time counts against the objectivity of space and time as such. On the other hand, against Sokal, I will argue that at least some of the spatio-temporal entities postulated in Einstein"s theory of relativity are "social" in the sense postulated by Latour. I will argue also that Henri Lefebvre's concept of social space, in particular his distinction between absolute and abstract spaces, provides a useful framework in terms of which to think about and illuminate a tension that has been observed within Einstein's work between operationalist and realist approaches to concepts of space and time.

A Day in Dallas

As a means of introducing Einstein's post-classical conceptions of space and time, let me start by asking an apparently simple question: "Where at the current moment in time can you find the place where President Kennedy was shot?". "A particular stretch of road in Dallas" – you may reply. But that stretch of road is now in a different region of space than the one it was in when the President was shot. The earth has moved millions of miles since that fateful day in Dallas. What, then, if we backtrack through space to the site of the President's assassination, now quiet and filled only with cosmic dust, lost somewhere in the wake of the earth's continuing voyage through the Universe? The distance we

backtrack depends upon what we take as the velocity with which the earth has been moving since the assasination. But moving relative to what? Relative to the sun, perhaps? But the sun, too, is moving relative to the distant stars, and so, it seems, our backtracking must also allow for the distance that the sun has moved relative to those stars since the assassination. But the distant stars may be moving, too – they appear fixed only because they are so distant. And, there seems to be no natural point at which we can stop this regress of adjustments. In short, it seems that the question of where the assasination "really" took place must always and already be deferred. We can tell a story about the props that furnished the scene of the event – the car, the stretch of road, and so on – but we cannot say where exactly those props were located on the fateful day. Thus, what seems initially to be a perfectly sensible question about space and time turns out to be defective, incapable of any final, definitive answer. It appears that something is wrong with the traditional Newtonian notions of space and time that were used to frame the question from which we started.

This conclusion, for which I will argue in more detail later, is part of Einstein's critique of classical Newtonian concepts of space and time, a critique which, at this point in the argument, depends not upon the abstract propositions of relativity theory, but rather upon uncovering the hidden relational nature of classical concepts of space and time. In what follows, I examine Einstein's critique in more detail, and introduce the replacement concepts of space and time that he propose in SR (Special Relativity).

Reference Frames

A key concept in understanding both SR and NM (Newtonian Mechanics) is that of a reference frame. A reference

frame consists of four distinct items or sets of items, which jointly provide a framework in terms of which bodies may be located in space and time. The first such item is a body called the "origin" of the reference frame, the function of which is to provide a point of reference in relation to which all other bodies are located. In particular, the position of a body at a time is identified in terms of its distance from the origin at that time.[1] (In this context, distance is understood a vector quantity, in terms of both magnitude and direction). Since any body is stationary in relation to itself, it follows that a reference frame must treat its own origin as effectively stationary, that is, as not changing location over time. This is the sense in which choosing a reference frame also involves choosing a standard of rest.

Second, a reference frame includes a transportable plumb bob for measuring right angles. The usual way of talking about the workings of such a device presupposes that the space around us has a particular geometrical structure, one that is rich enough to support the notion of angle, or scalar product. But to talk in this way, in terms of an assumption that "space has a particular structure", risks begging one of the metaphysical issues with which SR is concerned. In particular, it presupposes the existence of a reified category of "space". Einstein, by contrast, eschews talk that reifies "space", and instead employs a more modest, operational ontology involving practices of

[1] As such, the origin must be identifiable across time, and differentiable in space from other bodies. For convenience, in this essay I take the origin as effectively punctiform, that is, as occupying a single point in space, for example, a molten particle at the center of the Earth, or a mote of dust on the foremost tip of my nose. In Einstein's account of SR, the notion of a punctiform body is realized in terms of a fixed point on a rigid body.

measurement.[2] In Lefebvre's terms, we may say that Einstein shifts attention from a "representation of space", or what Lefebvre calls "absolute space", to a lived "representational space" or "social space" that is marked out by a set of social practices, namely, scientifically prescribed operations of measurement (Lefebvre 231-236).

Third, a reference frame includes a set of transportable clocks that measure time intervals, or elapsed time. It is assumed that these clocks are locally synchronized in the sense that, whenever they are brought into close enough proximity for a direct, unequivocal comparison of their readings, they are found to be in agreement. This assumption of local synchronicity presupposes, in turn, that it is unproblematic to make local comparisons between clock readings of the same event. In more formal terms, it presupposes a relation of "local simultaneity", that is, that there is a fact of the matter whether or not two events in the same spatial neighborhood are simultaneous.

To make such temporal comparisons between events that are not in the same locale is more problematic. Indeed, as I will show, it is a central result of SR that for the most part it is impossible to make such non-local, temporal comparisons. However, and this is one of the key claims that I am concerned to make here, this same result can be derived also from within the theoretical framework of NM, as follows. To see whether clock A agrees with a distant clock B about the timing of a

[2] At a formal level, Einstein's assumptions commit him to a certain minimal structuring of what we may call "the manifold of spatial relations", a commitment which, while it does not amount to assuming a full blown Newtonian concept of "absolute space", does allow itself to be reframed in terms that, at a formal level, recapture certain aspects of the Newtonian concept.

particular event E, it seems that, in some way or other, we must transmit signals from E to both clocks, and, after making due allowance for the travel times taken for the signals to be transmitted from E to the respective clocks, we look to see whether the times at which the signals arrive at the clocks are in agreement with each other. But the allowances we make for the travel times depend upon our estimates of the signal speeds. And (as will become apparent from my later discussion of the principle of additivity of velocities) this, in turn, depends upon the reference frame we choose. Thus, even in the context of NM, it seems that, from an operational point of view at least, non-local synchronizing of clocks is not possible in an unequivocal way, without first specifying a choice of reference frame. A fortiori there can no fact of the matter, no single "correct" answer to the question, about whether two non-local events, each timed according to their own local clocks, are simultaneous or not.

Einstein expresses the latter result by indicating that, unless one simply begs the metaphysical issue at question and assumes the existence of some sort of absolute time, local times are capable of operational definition but a single all encompassing global time is not. In formal terms, we may say that, even within NM, the manifold of spatial and temporal relations is structured in terms of the existence of local times but, on closer inspection, does not support the existence of a single global time.

Fourth and finally, a reference frame specifies a set of transportable, infinitely extendible straight rulers that measure distances along a straight line. It is assumed that the rulers are congruent in the sense that whenever they are brought together, they agree on the length of space intervals. (This is the spatial analogue of the assumption of local synchronicity among clocks.)

How, then, are we to understand the Einsteinian strategy that I have applied here of stripping away the abstract, metaphysical structure of Newtonian space, and instead "operationalizing" spatial and temporal concepts in terms of practices of measurement? Sokal dismisses the strategy as merely "a pedagogical fiction" (Sokal 119), nothing more than a rhetorical device reserved for Einstein's semi-popular writings rather than a serious part of his theory's "technical content"(120). Alternatively (and this is the orthodox explanation, that has had considerable currency in the history of science literature) Einstein's operationalism is seen as an aspect of a more general, positivistic tendency in Einstein's work, a readiness to reject "metaphysical" entities that are not measurable or in some way directly verifiable.

But both of these explanations are unsatisfactory: the first (Sokal's) because it dismisses a key element of Einstein's scientific practice, the second because it is in tension with Einstein's evident metaphysical realism in respect of other "metaphysical" spatio-temporal entities, such as 4-dimensional Minkowskian space-time (I discuss this later) not to mention in his debates with Bohr over the "reality" of the particles of Qunatum Mechanics. It also makes it difficult to understand why Einstein includes patently idealized elements, such as infinitely extendible straight rulers, as part of the apparatus belonging to reference frames. To be blunt, from a positivistic point of view, Einstein's strategy of replacing the concept of absolute space with the notion of a reference frame is incomprehensible. It simply replaces one unverifiable, metaphysical construct, namely absolute space, with other, equally far fetched, fictional idealizations.

I shall argue for an alternative explanation of Einstein's operationalism in connection with spatial and temporal

concepts. To be specific, I take it as a response to what he saw as insuperable difficulties that cropped up within the Newtonian account of space and time (difficulties that I mentioned briefly in the previous section, and that I turn to in more detail in the next section). To be specific, I take his strategy of operationalizing spatial and temporal concepts as Cartesian in spirit, or, more correctly, an attempt at a phenomenological reduction in something like the Husserlian sense, in other words, an analysis of the concepts of space and time for their phenomenological core content in terms of the results of measurement, which then provide a basis upon which to construct ("synthesize") a new conceptual architectonic which avoids the difficulties afflicting the Newtonian scheme. (Unlike Descartes, of course, Einstein did not take the "basic" facts as epistemically secure.) Having established the concept of a reference frame, I return to the critique of Newtonian concepts of space and time that I introduced in the previous section.

The Vanishing Point

Using a reference frame centered on the origin O, we can set up a Cartesian spatio-temporal coordinate system, that enables us to track a body through space and time. For convenience, in explaining the notion of a coordinate system, I assume a two dimensional space, that is a "flat land" that ignores the height of objects. Setting up a coordinate system involves two simple operations. First, place one of the rulers belonging to the reference frame through O – call that ruler "the X-axis". (The direction of the axis is arbitrary.) Second, place another ruler through O and, using the plumb bob belonging to O, ensure that it is at right angles to X – call that ruler "the Y-axis".

In order to track a body B (also assumed to be punctiform) using the reference frame O, we permanently locate one of the clocks belonging to O in the vicinity of B, that is, we arrange to transport a clock along with B. The spatio-temporal coordinates of B are defined, then, as follows: Drop a straight line from B at time t1 as measured by a clock at B so that, at time t1 as measured by a clock at X1, the line intersects X orthogonally at the point X1. Then the distance of X1 from O as measured along the ruler X is the "x-coordinate" of B – call it "x1". Define a y-coordinate for B at t1 similarly – call it "y1". Then the space time trajectory of B relative to the frame in question is given by the sequence of triples (t1, x1, y1), (t2, x2, y2), (t3, x3, y3) for various times t1, t2, t3, etc. This trajectory tells us where B is in relation to or "relative to" the frame O.

Consider two events E1 and E2, each defined in terms of a particular body or bodies occupying a single space and time point. For example, one might think of E1 as the assassination of President Kennedy in terms of the fatal bullet penetrating his brain, and E2 as the first ray of the morning sun appearing over the horizon in New York, on January 1, 2000. Let us ask what at first sight, from the classical Newtonian point of view that is enshrined in everyday language, seem to be two easy questions (and here I return to the question with which I began this paper): (1) how far apart in time do these two distant events occur, and (2) how far apart in space? According to Einstein, in order to get a grip on these questions, we must operationalize them, that is, ask what measurements we need to make in order to answer them.

Let us think first about the question of temporal separation between E1 and E2. The answer is easy: chose a reference frame including a set of synchronized clocks; place one of the

clocks in the vicinity of E1 and another in the vicinity of E2; observe the reading on the E1 clock at the moment that E1 occurs, and similarly for the E2 clock; then the size of the temporal interval between E1 and E2 is equal to the difference between the two readings. (By assuming only the existence of synchronized clocks and local relations of simultaneity, such a procedure does not go beyond the minimal Einsteinian assumptions).

But this answer to the question of the magnitude of the temporal separation between E1 and E2 is relative to a choice of reference frame. In particular, it is relative to a choice of a set of synchronized clocks. According to NM, however, because the size of the temporal separation is frame-invariant, that is, is independent of the choice of reference frame, it turns out that this hidden relationalism has no effects. In short, in NM (by contrast with SR) the relativity of temporal intervals turns out to be purely conceptual in nature, with no material effects.

A more substantial relativity is apparent for spatial intervals, however, and here I recall the point that I made in the introductory remarks to this paper. If the earth moves a certain distance relative to the sun between the events E1 and E2 taking place, then it seems that we should add this to the estimate of the spatial interval between the two events. And if so, then why not add in the distance moved by the sun relative to the fixed stars, and so on? As I indicated above, there seems no natural end to these additions. Thus, it seems, the question of where, at the moment that the new millenium dawned in NY, the scene of the earlier shooting of President Kennedy is located is not capable of a well-defined answer. In short, we can say that the assassination took place in such and such a car, on such and such a stretch of road, on such and such a day. But

from the perspective of a later time it seems difficult, even impossible, to identify the place where those props were located when the event took place.

Of course, a definite answer to the question of the distance of E2 from E1 can be obtained by fiat, by simply choosing a particular reference frame. To be specific, the distance of E2 from E1 relative to a frame with origin O can be defined as the distance of E2 from O minus the distance of E1 from O (the subtraction here is understood vectorially). But this answer, too, is relative to the reference frame, rather than being determined "absolutely". In short, it seems that we can only give a relative answer to our question – relative to a particular reference frame. Moreover, by contrast with the relativity of the time interval between E1 and E2, the relative nature of the space interval between these events makes a material difference. For example, as I indicated above, the distance of E2 from E1 for a reference frame in which the center of the Earth is the origin (that is, in which the center of the earth is treated as stationary) differs from the distance relative to a reference frame in which the Sun is the origin and the Earth is moving.

In sum, on analysis, the Newtonian account of space and time entails a hidden relationalism within spatial and temporal intervals. In particular, for non-simultaneous pairs of events, we cannot talk about the space interval between them except in a relative sense, that is, as relative to a reference frame. Thus, even in NM, it seems, there is no absolute, that is, non-relational, space, except as an abstract metaphysical fiction that has nothing to do with spatial relations as they are operationalized in practices of spatial measurement. And even time, it seems, is relational (or "relative") in NM, albeit not in any way that has material effects.

This result leaves us with a puzzle: having internally deconstructed the Newtonian concepts of absolute space and time, how can we account for the extraordinary power and apparent success of these concepts? The answer lies in the frame-invariance of temporal intervals assumed within Newtonian mechanics (an assumption that I have already discussed) as well as the assumption of frame-invariance of spatial intervals between simultaneous events. In formal terms, the first of these assumptions may be written as follows:

> t[O](E1,E2) = t[O′](E1,E2) (where "t[O](E1,E2)" designates the temporal interval between E1 and E2 relative to reference frame O).

From this principle it follows that any two events E1 and E2 that are simultaneous relative to O (that is, the time interval between them is zero relative to O) are also simultaneous relative to any other reference frame O′. In other words, in NM we can talk in an unproblematic way about "absolute", in the sense of frame-independent, relations of simultaneity.

It is also assumed in NM that:

> FOR ANY TWO EVENTS E1 AND E2 WHICH ARE SIMULTANEOUS, d[O](E1,E2) = d[O′](E1,E2) (where "d[O](E1,E2)" designates the spatial interval between E1 and E2 relative to reference frame O).

These two interlinked principles of frame-invariance give the fallacious impression that the spatial and temporal intervals in themselves, and a fortiori the space and time, to which they belong, are somehow absolute. The fallacy in drawing such a conclusion lies in tacitly extending the "absoluteness", qua

frame-invariance, of the distance between pairs of simultaneous events, to all pairs of events, whether or nor they are simultaneous.[3]

The difficulties with the Newtonian concepts of space and time that I have discussed so far, in particular their hidden relational nature, can be accommodated easily enough, along lines suggested by Howard Stein, namely by modestly stripping down the rather lush ontology of absolute space and absolute time. To be specific, these difficulties can be avoided by replacing Newtonian absolute space and absolute time with a slimmed down spatio-temporal structure, that supposes only that temporal intervals and spatial intervals between simultaneous events are absolute (that is, frame invariant). But, it turns out, more radical surgery is required, and here we come to the nub of Einstein's critique of Newton.

A corollary of the Newtonian conceptions of space and time is the "law of additivity of velocities", the proof of which I sketch here using an example adapted from Einstein. A car drives along the street at 10 mph relative to the road surface. It passes a man walking at 5 mph, heading in the same direction. How quickly does the car move ahead of the man, as observed from a frame of reference in which the man is stationary? The answer seems childishly obvious: 5 mph. Indeed, it is hard to see how it could be otherwise. By definition, an hour's drive will take the car 10 miles, and in the same time, the man will travel 5 miles in the same direction. Therefore, as an elementary matter of mathematical necessity, it seems, the car is 5 miles

[3] The fallacy lies not in taking frame-invariance as a criterion of "absoluteness". On the contrary, frame-invariance rather than non-relationality is an suitable criterion for the meaning that "absoluteness" has come to take on in the arena of contemporary theoretical physics.

ahead of the man after 1 hour. It follows that the car moves ahead of the man at the rate of 5 mph. QED. More generally, we conclude:

> Additivity of Velocities If B moves with velocity v relative to frame O, and B′ moves with velocity v′ relative to frame O, then relative to a frame with B at the origin, B′ moves with velocity (v′ - v).

But a quick inspection of my "proof" of this law reveals that it smuggles in some non-trivial, dubious assumptions. In particular, the proof assumes that, relative to the reference frame of the road, the distance that the car moves ahead of the man in an hour is identical with the distance that the car moves ahead of the man relative to a quite different reference frame that is centered upon the man as its origin. But, as I have shown, it is exactly such relations of frame-invariance of distances between non-simultaneous events that are dubious, even in classical Newtonian physics.

On second glance, however, this apparent flaw in the proof turns out not to be a source of difficulty. It is true that the estimates of the distances that the man and car respectively travel in an hour depend upon the reference frame. But, according to Newtonian physics, in shifting to a new reference frame, the distance that the man travels will be altered by the same amount as the distance the car travels, an amount that is determined by the relative motion of the new reference frame's origin from the point of view of the old frame. Thus, in taking the difference between these two distances, the contribution due to the relative motion of the reference frame will cancel out. In short, the difference between the two distances will not depend upon the reference frame, even though each of the distances separately exhibits such dependence.

Before considering how this result is affected by the shift to SR, there is an important additional feature of NM that must be introduced. In NM the distance between two events relative to the frame O takes a particularly simple, Pythagorean or Euclidian form:

> d[0](E1,E2) = Ö[(x1 - x2)^2 + (y1 - y2)^2 + (z1 - z2)^2], where x1, y1, z1 and x2, y2, z2 are the spatial coordinates of the punctiform events E1 and E2 respectively for the Cartesian coordinate system developed from the reference frame O. (I have added in the third spatial coordinate here, in order to make my presentation more realistic.)

Similarly, the temporal interval between two events relative to the frame O takes the form:

> t[O](E1,E2) = |t1 - t2| = Ö(t1 - t2)^2

In other words, according to NM, relative to any reference frame, space and time intervals are independently Euclidian in structure, that is, they take a Pythagorean form.

Relativity Theory

The big news that Relativity theory offers is that, despite its almost tautologous status, the law of additivity of velocities fails. This is shown empirically by the famous Michelson Morley Experiment, but also on theoretical, or what one might think of as philosophical or even metaphysical, grounds, based upon what Einstein calls "The Principle of Relativity". This plausible metaphysical principle asserts that the laws of physics are frame-invariant, that is, cannot be changed merely by shifting to a new reference frame. In other words, laws cannot be

changed merely by adopting new clocks, new rulers, or new plumb-bobs, let alone by making a new choice of origin. It follows, then, that since the laws of physics, specifically Maxwell's laws of electromagnetism, mention the velocity of light, this velocity must be a universal, in the sense of a frame-independent, constant.

But it is easy to see that this priciple of the constancy of the velocity of light contradicts the law of additivity of velocities. Re-imagine the above scenario of a car moving past a man, after substituting a ray of light for the car. If the velocity of light relative to the road is c mph, then, according to the law of additivity of velocities, the speed of the ray of light relative to the frame of reference centered upon the man as origin is (c-5) mph. But that contradicts the claim that the velocity of light is frame-independent. *QED*

It follows that the elegant Newtonian structure of an absolute Euclidian space and time must be revised. But how? Here, too, the principle of relativity, in particular, its corollary in the form of the principle of the constancy (qua frame-independence) of the velocity of light, shows the way. Consider any two point events E1 and E2 that are located on what Einstein calls "the light cone", that is, E1 coincides with a light ray passing through a particular region of space and time, while E2 coincides with that same light ray passing through a distant region of space and time. Thus one way of measuring the speed of light c[O], relative to a frame O, is to divide the distance between E1 and E2, relative to O, by the time taken to traverse this distance, relative to the same frame O. That is, c[O] = d[O](E1,E2)/t[O](E1,E2). The principle of constancy of light means that this equation must be the same for all frames of reference O, which, in turn, means that, for all frames O, d[O](E1,E2) = c[O].t[O](E1,E2). Then, because

distance and time functions in SR retain the classical Pythagorean form in all reference frames, this means that for all frames O:

> Ö[(x1 - x2)^2 + (y1 - y2)^2 + (z1 - z2)^2] = c[O].Ö(t2 -t1)^2, where x1, y1 ,z1 ,t1 and x2, y2, z2, t2 are the spatial and temporal coordinates of the punctiform events E1 and E2 respectively relative to O.

Thus, with a bit of algebraic manipulation, for all frames O,

$$(x1 - x2)^2 + (y1 - y2)^2 + (z1 - z2)^2] - c[O]^2.(t2 - t1)^2 = 0$$

And this, in turn, entails that the semi-Euclidian, quadratic form (x1 - x2)^2 + (y1 - y2)^2 + (z1 - z2)^2] - c[O]^2.(t2 -t1)^2 is frame-invariant, that is, it takes the same values in all frames of reference. In other words, SR entails that the combined 4-dimensional space-time manifold has an absolutely semi-Euclidian structure.

A consequence of this, that I do not have the space to demonstrate here, is that, although they all share the same Pythagorean form, when spatial and temporal intervals are considered separately, they are <u>not</u> frame invariant. In other words, by insisting upon the frame-invariance of a combined spatio-temporal interval, SR entails that spatial and temporal intervals taken separately are frame dependent, a fact that we noted already in connection with the spatial intervals between (non-simultaneous) events described in NM. Thus, SR formalizes and extends the hidden relationalism implicit in the Newtonian concepts of space and time. As such, it undermines the "objectivity" and more specifically the absoluteness (understood as frame invariance) of the classical metaphysical entities of space and time.

In sum, instead of independently assigning each of the space and time manifolds an absolute (frame invariant) Euclidian structure, SR proposes that it is the combined 4-dimensional space-time manifold – so-called Einstein-Minkowski space-time – that has an absolutely semi-Euclidian structure. In other words, SR proposes an absolute and thus objective 4-dimensional space-time structure in place of the objective 3-dimensional space and 1-dimensional time featured in NM. In particular, it is the combined spatio-temporal interval Ö(x1 - x2)^2 + (y1 - y2)^2 + (z1 - z2)^2] - c[O]^2.(t2 -t1)^2, rather than that of the separate spatial and temporal intervals, that is invariant. This result, it turns out, is both necessary and sufficient to establish the constancy of the velocity of light that is required by the principle of relativity. In short, SR does not surrender objectivity in the sense of frame invariance, but instead shifts it to a more abstract level, from 3+1 dimensions to 4. It seems, then, that Sokal is correct in his claim that the objectivity of physical entities is <u>not</u> undermined in SR.

But this is not the final word in the debate. On the contrary, by taking seriously Einstein's strategy of operationalizing the structure of space and time, I have shown, contra Sokal, that Lefebvre's concepts of "social space and time" are instantianted in SR, at least in the version that Einstein himself promulgated. Science may not be "social through and through" as Latour claims but, it seems, at least some of the entities that it invokes belong to the social realm. In the next section, I further turn the tables on Sokal by attacking another of his claims. In particular, I question his assertion that physics has nothing to do with, let alone anything to learn from, cultural studies and sociology. I argue to the contrary that, by showing that social and absolute concepts of space and time are intermingled

within Einstein's views, cultural studies illuminates otherwise puzzling aspects of the Einsteinian revolution. In particular, cultural studies help to cast light upon the otherwise puzzling relation between Einstein's metaphysical realism and his strategic operationalism.

Abstract Space/Absolute Space

Our experience of space is organized in terms of what Lefebrvre calls an "abstract space", an uneasy alliance between two structures. On the one hand, there exists what he calls a "representation of space" or "absolute space", that is, a symbolic representation of places, directions, and shapes. On the other, there exists a "representational space" or "lived space" that is addressed to the body rather than to the intellect. The latter is implicit in the way that people structure their environment in terms of normative boundaries that separate the sacred from the profane, the forbidden from the permitted (Lefebvre, 231-233, 235-236).

According to Lefebvre these two aspects of abstract space, the "absolute" and the "lived", do not simply reflect each other as Panofsky claims (258), but instead exist in dialectical tension. To be specific, the representational forms of absolute space take on an ideological role in a traditional marxist sense, namely as misrepresentations that conceal or mystify "real", that is, lived, social relations. Lived spaces, on the other hand, are ideological in an Althusserian sense. That is, they are implicit maps, that show where people go/do not go, or more correctly, where they are allowed/not allowed to go.

According to Lefebvre, these two aspects of abstract space, the lived and the absolute, are in mutually destructive tension. The lived erodes and is eroded by the system of representations that always and already work to misrepresent it. As Lefebvre

puts it, "no sooner is it [lived space] conceptualized [in absolute terms] than its significance wanes and vanishes" (236). In this context, abstract space may be seen as an illusion, created by a continual flickering between the "representation of space" and "representational space", that is, between purely symbolic absolute space that is "located nowhere" and the concrete realities of lived space.[4]

These Lefebvrian concepts can be used to cast light upon Einstein's operationalism. In SR, we have seen, Einstein retreats from the absolute space of NM, and instead grounds his concept of space in operations of measurement, that is, in particular normative scientifically prescribed social practices. Thus, he may be seen as shifting within the levels of what Lefebvre calls "abstract space", from the absolute (or purely conceptual) to the "lived", that is, from what Lefebvre also calls the representation of space to representational space. In the course of making this shift, we have seen that "gaps" appear in the classical symbolic structure of space, gaps that, within the Newtonian architectonic, are hidden by assuming the existence of fictional locations, such as the present location of the place where President Kennedy was shot.[5]

---

[4] Sokal 236. There is a third aspect of the uneasy "unity" that makes up abstract space, what Lefebvre calls its "phallic" aspect (286-287), as embodied in the space traced by "real" spatial practices determined by the architecture, but also by the well trodden (if not always totally legal) paths by which people make a space for themselves (245). This third aspect is related in an interesting and complex way to Lefebvre's "representational space". That is, because it is normative, representational space is always and already an attempt to discipline, even to domesticate, the real of social practices, even as such practices resist, bypass, and move between the prescribed, "phallic" spaces that are laid out in advance for their deployment.

[5] In Lacanian terms, the gaps hidden by these fictions are candidates for the Real. Such gaps function according to the logic of *Film Noir*, that

But as has been traditional in science, the symbolic reasserts itself, and the gaps disappear behind a new symbolic structure. To be specific, Einstein engineers a return to an absolute conception of space and time, represented by the metaphysics of Minkowskian 4-dimensional space-time. Lefebvre's scheme enable us to understand this historical shift between Einstein's early, critical operationalism and his subsequent return to metaphysical realism as no more than one among many momentary flickerings within the perenially unstable, dialectical structure of abstract space.

Where do these considerations leave us in relation to Sokal? In the final analysis, Einsteinian physics does not provide a sustained deconstructive critique of the concept of objectivity.

---

sustains plot by hinting at mysterious, shadowy forces, the explanation of which is always and already deferred, and which, on closer inspection, always vanish into no-sense. Similarly, the shots in *Film Noir* are structured by frames – the shadows cast by venetian blinds, staircases, and so on – that mark out spaces that have no meaning. *Film Noir,* thus, functions as a kind of perverse negative of ideology in both traditional marxist and Althusserian senses of the term. That is, it is a symbolic site where the Real is exposed, but also a reverse of the all-encompassing world of simulacra that is created through the provision of instant global news coverage by television and the new media. It is, thus, no accident, as one might say, that the period of *Film Noir* coincides with the rise of television. The relation that I am proposing between *Film Noir* and ideology resembles the relation between Kafka's stories and ideology. On this point, see Zizek's discussion in chapter 1 of *Sublime Object of Ideology*. I owe many of these points to Hugh Manon's work on *Film Noir*. Manon focuses upon the strange sequences of numbers, lists of signifers, and mysterious X factors circulating through the text of *Film Noir*, which, although without any apparent meaning or relevance within the story, gesture towards hidden forces conspiring behind the scenes, as well as upon the strange, shadowy, liminal spaces, empty, framed by venetian blinds, stair cases, etc. that thread through *Film Noir's* visual space.

On the contrary, Einstein's moment of critique quickly gives way to a post-deconstructive reinscription of the absolute, albeit at a more abstract level. Thus, it seems, at least on this point Sokal is correct. But Sokal errs in totally separating physics from cultural studies. In particular, he misses the way in which cultural studies illuminates the history as well as the present of science. The putative slave (cultural studies) turns the tables on the master (science). In particular, Lefebvre's concept of social space provides insight into the historical course of theoretical physics, and in particular, into the methodological tensions between operationlism and realism that surface in and structure the Einsteinian revolution.

REZUMAT

Recent, Alan Sokal ridica problema legăturii dintre, pe de o parte, reprezentările spațiului care țin de fizică și, pe de altă parte, așa-numitele „spații sociale" care sunt marcate de traseele pe care oamenii le urmează în viața de zi cu zi. În particular, Sokal contrazice ceea ce Bruno Latour, Henri Lefebvre și altii susțin, și anume că reprezentările spațiului fizic sunt întotdeauna reflexii mai mult sau mai puțin distorsionate ale spațiilor sociale. El își demonstrează punctul de vedere într-un stil polemic tipic: „intervalele în spațiul-timp fizic nu coincid cu ceea ce denumim de obicei 'spațiu' și 'timp'". În plus, ele nu au nici o legătură cu (ceea ce Virilio denumeste) „geografia și istoria lumii" sau „reglarea cronopolitică a societății umane"(Sokal 161; v. 99, 122, 242). Sokal îi disprețuiește cu precădere pe 'constructiviștii sociali', cum este Bruno Latour, care pretind că fizica, în special teoria relativității, ne arată că

„spațiul-timp încetează a fi obiectiv" și este, în schimb, după cum Latour spune, „numai și numai/prin excelență social".

Mai curând decât să mă refer direct la problemele complexe ridicate de Sokal, vreau să abordez teoria specială a relativității a lui Einstein și să explorez conceptele de spațiu și timp pe care ea le implică. La sfârșitul acestei discuții voi repune problema relevanței pe care astfel de concepte o au pentru studiile culturale. Pe de o parte, voi fi de acord cu Sokal în ceea ce privește nefondarea ideii că critica lui Einstein asupra conceptelor clasice, newtoniene, de spațiu și timp absolut se opune obiectivității spațiului și timpului în sine. Pe de altă parte, în contradicție cu Sokal, voi argumenta ideea că măcar unele din entitățile spațio-temporale postulate de Einstein în teoria relativității sunt „sociale" în sensul postulat de Latour. Voi argumenta, de asemenea, că teza spațiului social, a lui Henri Lefebvre, în special distincția lui între spațiile absolute și cele abstracte, propune un cadru util în legătură cu care să se gândească și să se pună în lumină tensiunea între abordările operaționaliste și realiste ale conceptelor de spațiu și timp, care fusese observată în opera lui Einstein.

THE "SPACIAL" SETTLEMENT OF AUSTRALIA

MALCOLM VOYCE

1. INTRODUCTION

This article attempts to understand the legal and social (or narrative) significance of the notion of property ownership in Australian history in the light afforded by the governmentality approach, as developed by Foucault. I start this paper with the suggestion that a new approach is needed to understand the historical spread of agricultural settlement in Australia. I argue that European preconceptions of Australia were formulated by visual technology to enable the states gaze to govern its citizens. I describe how European developers saw Australia through the eyes of liberalism and the notion of the landscape as a resource. I argue that ideas of land ownership by those who were industrious on the land formed the basis of claims to ownership in Australia. Finally, I argue that the colonial settlement project linked possession of land with notions of space. To demonstrate this, I show how European notions of space excluded Aboriginal accounts and how notions of the sexual division of labour are connected to space. I conclude that the colonial construction of space is connected with liberalism and its techniques of governance.

This article explains how through an understanding of the *governmentality* literature, property ownership in Australia may be seen as part of the ability of the political culture of

liberalism to supervise its subjects through the allocation and creation of spatial areas.

2. PROPERTY WITHIN A CULTURE OF LIBERALISM

Before I commence to describe what I call in a preliminary sense 'property' as a *resource* and discuss a spatial approach to property, I conceptualise in this context what I call "the culture of liberalism".

Firstly, I argue that under liberalism governments developed specific techniques, assemblages, or systems of notation (Rose and Miller 1992). Three comments are necessary here as (a) these techniques, which act as forms for *governance,* are not neutral as they were connected to substantive political visions; (b) these techniques enable us to visualise a form of decentered state where power operated from a multiplicity of sites; (c) in the context of liberalism, property discourse has lost connections with a sense of place and has become aligned with ideas of property as a unit of production (*resource*). I argue only in a relatively short period of history was property dependant on a form of local knowledge.[1] What is property currently depends on forms of cartographic inscription and bureaucratic procedure through forms of registration of title (Pottage 1994).

Secondly, implicit in notions of Australian liberalism was a belief in progress and the improvement of nature and property by labour and capital. In this sense, I link liberalism with the development of science as a method of manipulating nature founded on Bacon (Bessant 1991, Merchant 1983:186) and

[1] See Pottage for how in England property depended on a connection with place (1994:365). On the "dephysicalisation of property" see Vandevelde.

the notion of the "agricultural improvement" of nature as espoused in particular readings of Locke.

I now outline the way I wish to describe the idea of property in rural Australia. To do this, I firstly look at the way the land and the environment was viewed by early Australians to attempt to understand the *genealogy* of recent materialistic views towards nature as a *resource*. I examine therefore the way settlers and farmers regard the *landscape* or morphology and relate it to ideas of ownership as enshrined in the notion of legal ownership. I argue that rather than the legal idea of property being a self-contained notion immune from social and political ideas, the notion of property is constituted by ideas of work and gender.

Secondly, I look at the farm as a social space to describe what the social construction of space tells us about social relations. In this section, in the first instance, I describe how European notions of space exclude Aboriginal accounts. I therefore describe how the development of the nation state went hand-in-hand with the declaration of a territorial space. Finally, I attempt to go further than scholars who have described the sexual division of labour to show the spatial division of labour, to show not just that the spatial is socially constructed, but that the social is also spatially constructed.

My task in light of my general post-structural approach is to show how the notion of property is value laden – how the notion of property acts for a whole set of values or the way property, as an idea, is constructed in language. In its performance capacity, I argue language constructs a discourse or a coherent system of self-referentiality that is authoritative and seemingly natural (Loo 1994:7).

My objective is therefore to show how the culture of liberalism constructs notions of property and law as a system of *governance*. In particular, my objective is to argue how

law, as a reflection of liberalism, enshrines social and technical ideas concerning property. This premise leads me to conclude that the notion of property conflated as part of the national story was part of the ability of the state to govern.

3. THE HISTORICAL PROCESS OF LAND SETTLEMENT IN AUSTRALIA

The official history of land settlement and how under "colonial capitalism" the Australian landscape was settled with family farms is well known.[2] Numerous studies have traced the granting of crown land to individuals and how the crown was assumed to be the only source of title in an *unoccupied* land.[3] This history has privileged the account of the historical spread of European agriculture over a supposed vacant land in a particular way. Two aspects of this account are referred to here.

Firstly, as Carter has shown, this account illustrates the operation of *imperial history*, which focuses on historical individuals in a way where the focus of facts comes after the event. The object of such a history was not to understand but to legitimate and to give order to chaos. Travellers who came took for granted the land was already there waiting for their confirmation of their "prior acquisition" waiting for them (Carter 1987:xxi). In this *imperial history,* Aboriginals remained outside as the history of occupation was merely an act of interpretation of what was already there (Carter 1987:325-326).[4]

---

2 See Davidson 1997, Roberts 1968, Denoon 1983, Fletcher 1976, Meinig 1962.

3 See Reynolds 1996, Kercher 1995.

4 For critiques of Carter see Seddon 1988, Malouf 1989, Gregory 1994:171-80.

Secondly, while some accounts show how land law reflected capitalist development,[5] little account has been given of the form in which land law was constituted by social meaning. In particular, this history has been temporal or linear and not spatial. It has not shown how the capitalist development of agriculture involved not only commodification, markets, business etc., but also the production of a spatial form, which excluded Aboriginals.

In the remainder of this chapter, I give indications of how a new history of settlement of Australia could be approached, emphasising the above concerns. My aim is not to give a new history of settlement but rather to show as Carter has done, how *imperial history* together with what I call spatial understandings, reveals a particular view of property law that blinds us from the possibility of appreciating a neglected aspect of property law. Such an approach I believe provides a different understanding of *property* and allows us to see how property is implicated in *governance*.

Should we transpose notions of liberal governance to Australia and other settler states, we run up against several difficulties, which I will now address (Hogg and Carrington 1998:5). It is easy to understand concern for morals in England in the eighteenth and nineteenth centuries where pauperism, petty crime, etc. were considered the key problems of social policy (Driver 1993:10). In this relative "dense fabric" of social institutions, it is easy to appreciate how ideas of governance and notions of technologies of *governance* operated (Hogg and Carrington 1998:10).

However, in the Australian context, as Hogg and Carrington argue, given the harsh unpopulated realities of Australia, the

---

5 Davidson and Wells 1984, McMichael 1984.

establishment and fostering of *governance* or the development of the state, must be differently conceived. Firstly, we must take into account the ill-liberal mechanisms of governance applied to Aboriginal ethnic groups and secondly, we must take into account the problems of the particular harshness of the Australian locality and the fact of the sparse population of frontier pastoralism (Hogg and Carrington 1998).

In terms of governance, little concern has been given to how the particular settlement pattern of colonial settlement was a consequence of pastoral capitalism, on how European conceptions of space excluded Aboriginal ones.[6] In essence, as explained by Hogg and Carrington, "a spatial history of colonisation has not shown the burden of governance that this imposes and which is masked in ill-liberal philosophical depictions as property as the essential and highest expression of individual autonomy" (Hogg and Carrington 1998:8).

Settlement of Australia involved several phases. The first phase involved the settlement of New South Wales within Australia to the spatial limits imposed by the coastal ridge of mountains. This allowed direct supervision of land use, convicts, and Aboriginal inhabitants.

Carter argues that the territory occupied by convicts was also a stage already set out by history where the state's *gaze*, like the panopticon, was always in view keeping the prisoners in vision (Carter 1987:306). But contrast the projects of systematic colonisation, as envisaged by Wakefield, required land to be sold at a sufficient price to promote orderly closer settlement. It was argued, the virtues of closer settlement would civilise settlers due to close effect of parish and local

[6] See the revisionary critiques of Reynolds 1987, 1996, Rowley 1972, Wright 1981, Wolf 1994, Hogg and Carrington 1998.

authority while the sufficient piece of land would guarantee a supply of labourers who could in turn be disciplined into being landholders.[7]

The development of pastoralism based on squatting where large numbers of graziers simply ran their sheep into unsurveyed "runs" in the interior, posed a problem in the sense of "how were such disorderly groups to be controlled?" Eventually, squatters' interests were formalised or incorporated into the form of dominant control via a licensing system.[8]

4. EARLY VISIONS OF THE AUSTRALIAN LANDSCAPE AND ITS MODERN EQUIVALENTS

A major theme of my work has been the continuity and discontinuity of European culture in Australia and the way European ideas have been redeployed in Australia (Voyce 1996a). To demonstrate this, I commence this section by a brief portrayal of the perspectives of early Europeans in Australia of the *landscape*. This approach can thus ignore, for the time being, the later distortions where Australians and their landscape were "cultural inventions conjured up to define and promote national identities" (White 1981:viii). I therefore concentrate on the revelation of early explorers, farmers and scientists as revealed in dairies, letters, official reports, or paintings.[9]

---

7 Carter 1987 notes how Bentham was involved in Wakefield's systematic colonisation, see Carter 1987:202 and Pike 1951-2:72.

8 See Blainey 1966, Davidson 1981, 1997, Fletcher 1976, Powell 1988, Heathcote 1975, McMichael 1984, Roberts 1935, Denoon 1983.

9 This section is especially indebted to Ryan's brilliant book *The Cartographic Eye*, Ryan 1996. See also Haynes 1998, Carter 1987, Gregory 1994, Blomley 1994, 1998.

Landscape is a term that has various meanings. Firstly, it may apply to a material assemblage or what Sauer calls "morphological components".[10] However, no morphological mass is seen with neutral eyes as landmass is an important site for ideological practices, and is especially important to property relations (Blomley 1998:576). I examine *landscape* in the second sense.

This approach entails a relationship between the foreground and background of the social life of the viewers to allow us to see the *landscape* through the eyes of those who arrived here. In this sense, *landscapes* are constructed systems of social meaning (Hill 1991:13-14). Early visions of Australia were not only a projection of a culturally derived image early folk bought with them, but were also a product of the nature of the continent. The resultant view reflected the personality of the settlers involved, their specific background and the means and motive for their reports.

The great southern continent awaiting discovery had long been a product of imagination and myth and had been seen as a necessary counterbalance to the landmass in the southern hemisphere. Stories such as the Arabian Nights, (a misreading of Marco Polo) reported voyagers of freaks and strange men or half-men and half-tigers (Hill 1991:28). Until 1820, opinion of Europeans in Australia had been based on such earlier legends and was reinforced by colonists living in the Sydney area. The consequent opinion was that nature in Australia was characterised by contrariety and eccentricity (Smith 1960:184).

Keith Thomas has documented the development in England of a particular view of the landscape derived from painting a scene called *landscape* because it was reminiscent

[10] Sauer cited in Mitchell 1996:24-25.

of a picture (Thomas 1984:265). Europeans who came to Australia with an interest in landscape bought with them the picturesque conventions of Europe. Artists showed how scenery was seen through European perspectives of landscape painting.

Thus, Australia was reported as a weird, bizarre, and threatening place (Hill 1991:20). "Nature was reversed, worn out" as this was the Antipodes where "seasons were in reverse and everything was topsy-turvey". Further, it was "the tired land and the last of lands". Another belief commonly held in early Australia was that the scenery was monotonous or, as Field in his geographical memoirs put it, "nature is prosaic, unpicturesque, unmusical" (Smith 1960:181-2).

The thinner strands of sclerophyll forest on the east coast and the savannah woodlands of South and Western Australia had particular appeal because it reminded many of English landscape parks as it appeared to be "managed" and "improved" landscape more like the land in the possessions of persons of property, rather than left to the course of nature alone. It appeared attractive as it did not appear as wild as it appeared at first glance (Heathcote 1976:42).

Heathcote has particularised attitudes to Australian landscape 1770-1870 (Heathcote 1965). One perspective[11] was to see landmass as resource (Heathcote 1976:40-46, Ryan 1996:72-75). Under this later view, *landscape* could only be of value if it was capable of being developed as a resource. Thus, the "attractive features" of landscapes with no trees was that little clearing was required (Smith 1960:186, Heathcote 1976:42). Thus, in the *culture of liberalism* there developed the notion of landscape as a resource for settlement and cultural

[11] Heathcote (1976) observes three basic types of perspectives: the scientific attitude (landscape as phenomena), landscape as scenery, landscape as resource.

redemption (Lattas 1997, Ryan 1996:72-75, Haynes 1998:54). With these ideas went the hallmarks of English property law, ownership, alienation, and exclusion. In other words, these views were implicated in the process wherein Europe landed property was detached from the localised worlds of feudalism and inserted into circuits of exchange (Blomley 1998:577).[12]

Landscape, in this sense of a resource, was seen by early settlers in the nineteenth century colonists with indifference, that *landscape* was a barrier to be broken down if settlement was to proceed. This attitude was, to some extent, ameliorated by later ideas of nationalism and artists like McCubbin and poets like Lawson and Patterson, when landscape was utilized as a cultural invention to promote a national identity (White 1981:viii).

As a resource, property came to be implicated with agrarian values. In one sense, land was implicated in what Share calls the "grand narrative" around land settlement and the attempt by various governments to sponsor land division to establish small settler families in specific areas (Share 1994:2,180), as well as governmental concerns related to population, to increase rural population and to reverse rural-urban drift (Share 1994:3). To many would-be settlers "land" was articulated around notions of freedom, exploring the project of British reformers (Chartists, Owenites) and Irish land agitators (Share 1994:180-181). In short, the liberal governance of the risk, associated with the management of colonisation in growing market economy (White 1992:139 and Share 1994:136).

Finally, *landscape* is associated with ideas of family farming and liberal discourse to maintain its moral resonance. In this

[12] Few scholars argue that traditional precapitalist norms arrived in Australia. See Menghetti 1998.

context, family is a metaphor for continuity and unity within attitudes associated with agrarianism. In this discourse, the supposed naturalness of *the family* sustains and legitimises inequality (Share 1994:43).

My task is later to indicate how these notions are implicated generally in law and governmentality. A particular task, which I address in the later part of this article, is to step back into the seventeenth and eighteenth centuries to see how landscapes were emerging as a way of seeing through a particular form of visualisation, which was implicated in the allocation of space.

5. JOHN LOCKE AND COLONIAL DISCOURSE

> In the portrait gallery of history, Locke is a man who has worn many faces (John Dunn, The Political Thought of John Locke (1976:5)).

A critique of important liberal thinkers such as Locke, Hobbes, and Bentham is beyond the scope of this work. A longer treatment of that subject would require an outline of the change of these important Enlightenment thinkers towards God and the place of nature,[13] the development of a social contract notions as a justification of government together with the development of the rational calculation of self-interest and a "regulation of the passions"[14] as a basis of forging political obligation. I should also mention Bentham and his attempt to forge a rational stable society based on code of private property.

As an alternative to that longer critique, I offer a different approach. Firstly, I outline Locke's theory on the acquisition

[13] Passmore 1974, Glacken 1967, Coltheart 1982.

[14] On the later neglect of passions and their role in political obligation, see Kahn 1999, Hirschman 1977.

of native lands and his views on native agriculture and property. Secondly, I outline a re-reading of Locke informed by the Foucauldean notion of *governmentality*. While I claim that Locke was not the sole source of these ideas, a critique of his ideas enables us to see how later elements of his ideas were redeployed in the Australian context. Locke's notions of agricultural labour shaped not only colonial development but also fited in with the changing domestic economy. Subdividing the earth overseas required the subordination of the agricultural labouring poor at home. Thompson (1993) has noted the "poor of the commons" were popularly seen as functionally equivalent to the "Indians". British colonial policy defended the plantation system overseas as it would create more manufacturing industry in England (Arneil 1994).

5.1 Expansionist Discourses in the Nineteenth Century

With the discovery of the new world, a number of justifications were advanced by European powers for the expropriation of new world territories. Papal grants, royal charters, or symbolical acts such as discovery, occupation, or planting crosses were the most common. By the seventeenth century the accepted justification for an assertion of sovereignty in international law was discovery and occupation with or without the consent of inhabitants (Tully 1994:170 and 174).[15]

Locke regarded the inhabitants of the first world (such as America) as exercising what he called "individual popular sovereignty" or "individual self-government". Locke was aware that native people did not govern themselves, in such a manner as laid out in his description, as being in a state of nature, but

[15] For a full discussion of modes of acquisition of territory at international law, see Simpson 1993-4:203.

he nevertheless described their forms of government as not being full political societies (Tully 1994:178). Locke regarded that individuals in native society, unlike political society, had their own natural power, as they had not given up their power to a more advanced political society, based on a social contract. Locke, moreover, considered that in such societies people could appropriate property without the consent and approval of political society (Tully 1994:168-170). Locke's[16] views, like some of his contemporaries such as Vattel,[17] rested on the view that a new world political society existed in a state of nature and that native ownership of land was not a legitimate type of property. Native political formations were considered inferior and therefore subjected to European concepts of politics and property (Tully 1994:167 and 195).

Two conclusions follow from the idea that America was in a state of nature: firstly, that Europeans had a right to wage war against native Indians, and secondly, that appropriation of land was allowed to take place without consent because of the existence of a state of nature (Tully 1994:173).

By situating America in a state of nature, native political organisation could be disregarded and native ownership of property denied and replaced by the so-called "natural system of individual labour-based property". In effect, this argument of "agricultural dispossession of first world people on traditional grounds" was advanced with the only qualification

---

[16] Locke had extensive knowledge of European contact with Aboriginal peoples. His special interest and concern was America as he was actively involved through his patron the Earl of Shaftsbury in colonial affairs in Carolina (Arneil 1992 and 1994). On Locke's antecedents, see Meek 1976.

[17] See for starting point on Vattel, Tully 1994:194 and Tully 1993. See also Castles 1982:16-19, and Reynolds 1987.

that from the colonists' perspective there was enough good land left over for Aboriginal people.

5.2 Locke's Justification for Property

Locke's argument concerning property may have been a reflection of previous ideas but he attempted to argue from biblical premises that God gave the world to people in common and that private property was justified. His argument turns on two critical arguments. First, the attribution to individuals of property in their person and therefore their labour. Secondly, the argument that it is "the mixing one's labour with the earth" that entitles one to the "product of one's labour". Thus, the individual appropriates property to himself when he commingles his labour with that "something" in the world, the individual "establishes ownership" (Rose 1985:52:73). For Locke the world was a God given rational order with private property at its heart. Labour and the appropriation of property through labour was the very rationale of man's existance (Bauman 1998:5).[18]

5.3 Property in a Civilisation of Commerce and Improvement

Locke, along with some of his contemporaries, regarded that all the societies in the world were the same in the beginning and their subsequent development on a world scale could be ranked. New world societies were by definition primitive and could be studied to examine how politics and property were before European societies developed. On top of the hierarchy were the superior European societies civilised

[18] I am grateful for Val Kerruish and Fleur Ramsey for assistance here.

by the virtue of their state formations and property (Locke 1976 # 2.30, Tully 1993:264).

Locke's theory saw the historical development of societies from the pre-monetary stage to the introduction of money and to an enlargement of possessions and land. The process of development was legitimised by the ethic of industriousness. While God gave the world to men in common, it did not mean it should be left uncultivated but rather mankind should "draw from it" the conveniences of life. Land was accordingly given to the industrious and rational, labour was to justify title to it. Importantly, the industrious were equated with European-styled agriculture based on pasturage and tillage. This form of agriculture gave rise to property rights, thereby supplanting native forms of agriculture (Tully 1994:183).

The planned co-ordination and skills of native hunting and fishing which took thousands of years to develop and a lifetime for each generation to acquire and pass on were not counted as labour at all, except in the final stage of picking produce or killing meat. Hunting and fishing are glossed over in Locke's ideas as examples of unassisted nature or spontaneous provisions where activities such as the making of bread were described in depth (Tully 1994:183).[19]

Locke was seeking to distinguish between market and non-market societies and their different degrees of motivation by contrasting native society with its limited possessions and the desire for European societies for unlimited possessions. Cultivation of land was stipulated as the criteria of industriousness and rational use, in contrast to the "waste" and lack of cultivation of native hunting and gathering societies.

[19] On Aboriginal knowledge and expertise in land and marine management, see Ross 1994.

Locke's four-stage theory developed the idea of a historical progression in land use from subsistence hunting and gathering, through pastoralism to agriculture and there on to civilisation and trade (Coltheart 1982:viii-ix, Meek 1976 and Frost 1981).

The vital leap, according to Locke, between subsistence and industry happened when man mixed his labour with the earth, thus entitling him to the fruits of his labour. Thus bread, wine, cloth or silk – the product of man's labour – were the symbols of his property in the land he used to produce them, whereas acorns, leaves and moss were the products of nature. This distinction was the key to natural rights of man's property to land (Meek 1976, Coltheart 1982:iv).

In Australia, the ideas of Vattel, John Locke and the four-stage progression of societies were used to justify Aboriginal dispossession. Earlier European observation of American Indians seemed proof of this hypothesis. Later some European histories recounted Australian history as "in large part, the story of the progressive mastery of land" (Hancock 1960:124, Coltheart 1982:160).

These ideas crystallised in the *Gove* case,[20] in reaffirming the doctrine of *terra nullius* (land belonging to no one), the consequence being that, firstly, all land was regarded as being vested in the Crown; secondly, that the Crown did not recognise pre-existing native title; and that, thirdly, native peoples had to show a proprietary interest in land ownership to have a legal interest in land (in the European sense of having boundaries).

That these ideas have been rejected in *Mabo*[21] is not the point. Pastoral opinion has not shifted from the idea that native

[20] *Millirripum v Nabalco Pty Ltd and the Commonwealth of Australia* (1971) 17 FLR 141.

[21] *Mabo v State of Queensland* (1992) 107 ALR 1.

title or customary rights should not be given to Aboriginals (Way 1993).[22] In fact, as Wolfe writes about Henry Reynolds' exemplary work on the frontier, there is the danger of viewing expropriation as a past event rather than as a continuing structure (Wolfe 1994:96). Thus, while *terra nullius* has been officially renounced, this is not the same thing as abolishing actions historically premised on it (Wolfe 1994:122).

While ideas of the supremacy of European political institutions and the primacy of commercial agriculture generally (Tully 1993:265) have been questioned, what I propose to take out of Locke is not only reading as to a juristic-discourse of rights regarding property, but an ideology of work which attributes virtue to people who are industrious and diligent, that the essence of humanity is to work (Kramnick 1990:1 and 276, Hundert 1972). I am interested in how discourses of work, discipline, habit, and self-formation are linked to property. In short, what I call popular discourse became authoritative through the endorsement of state power.

5.4 Locke, Conduct and Productive Labour

One recent reading of Locke fits in well with the approach of "governmentality" and the notion that inhabitants of states in the seventeenth century began to assume a "stance to themselves" as a kind of self-conduct (Ivison 1993:26, Burchell 1991:14-15, Foucault 1979, Tully 1980:106). To attempt to

[22] For a discussion of pastoral leases and Aboriginal land rights, see Nettheim 1996, Reyburn 1989, Reynolds 1993. For a good critique of the outcry about Mabo and the fears of Aboriginal land claims, see Cowlishaw 1995. For a discussion on the land legislation, see Muller 1995. For the situation of native rights on pastoral leases, see the discussion of the *Wik* case in Hiley 1997. Reference should now be made to the *Native Title Amendment Act* 1998. See Burke 1998.

implicate Locke in the "art of government" (his phrase) is an unusual step given the usual invocation of Locke as the patron saint of limited government and the politics of the inviolable private sphere (Ivison 1993:46).

We will recall that the idea of the social contract was that authority to be exercised as a result of the peoples delegation to the government.[23] However, the basis of the original delegation rested on the idea of enhancing public good. Such a situation takes for granted that people are credited with the capacity to judge and reason. Thus, the practices of government were informed by the basis of Christianity which rendered casuistical authorities unnecessary but required the inculcation of a particular relationship to self, including the practices of suspension and examination, reason and virtuous behaviour (i.e., the Christian and neo-stoic virtue of discipline and industry) (Ivison 1993:32). Thus, the art of government is connected with the ability of the government to work on the "humours, interests, and capacities of men".

Ivison argues that Locke's work builds on contemporary writers who were concerned about the problems of poverty and education and, like Locke, were arguing for discipline and industriousness. Not only did Locke advocate punishments for idlers, but also more importantly as Dean has shown (Dean 1991, 1992), Locke was attempting to inculcate values of discipline, habit formation, and self-formation (Ivison 1993:42-43).

I argue that the dominant property discourses in Australia were connected with particular notions of "agricultural improvement". I further argue that European ideas of agriculture are connected with the protestant work ethic based on the

[23] The following critique relies on Ivison 1993. See also Tully 1980, 1988.

Calvinist injunction to work: combined as it was with the Baconian faith in the power of the scientific method to master nature.[24] The question now arises, was there a specific discourse on a form of conduct towards the self and the accumulation of property in Australia? Furthermore, did the form of self-conduct as regards work and the accumulation of property build up a specific knowledge of property discourse?

In this suggested line of inquiry, we must distinguish Weber's thesis, as it depends upon the subjective consequences of the doctrine of predestination (Weber 1985:98-128 and Dean 1991:213), while the notion of governance that I am developing depends upon the self-responsible conduct towards oneself (Foucault 1988, Burchell 1993). I approach the question raised above by firstly describing the development of moral citizenship.

At the types of settlement in Australia, certain discourses developed around the construction of moral citizenship. The mutual interconnecting point of interest groups was their mutual interest in maintaining a viable post-reformational form of social and economic life supported by a reduced relevance on the welfare state. This community fostered the idea of personal financial autonomy through notions of morally sanctioned behaviour. In this situation, the basis of citizenship no longer rested on land ownership, but was seen to be secured through prescribed behaviours. In feudal times, mutual dependency between landowners and people who worked the land was integral to the fabric of society. However, with the influence of various revolutionary movements, the new concept for citizenship rested on independence; dependency was deemed antithetical to citizenship (Hill 1961, Fraser and

[24] Bessant 1991 and Merchant 1979.

Gordon 1994:35). Independence and citizenship came to be equated with wage labour. This collective pride in work and independence grew upon an aspect of Protestantism in the form of a work ethic that valorised discipline and labour.

Moral citizenship was contrasted with the concept of a moral menace exemplified by people who could not or would not provide for themselves. With the rise of individualism and the work of Malthus, the idea arose that poverty was the result of natural laws, which served to "hold the population in check" and that poor relief was a misdirection of valuable resources to those "who were idle" (Arblaster 1984:254-257). Malthus claimed that poor relief destroyed the spirit of independence and industry of the poor. He also claimed poor relief weakened their willingness to save and removed their restraint from improvident marriages (Dean 1991:83). Dean argues (1992:229) that by the nineteenth century, as a result of dealing with problems of the poor, a "moral economy" emerged: thus "help" could be extended to only the deserving poor that could co-exist in a non-threatening manner with the richer classes.

There is strong evidence that the secularised version of the Protestant work ethic is alive and well today. The unemployed are still stigmatised, exposed to labelling and self-doubt. The country was founded on attracting immigrants who were prepared to work. The work ethic along with the Victorian idea of progress, liberalism, and utilitarianism and exploitative ideas about nature are deeply immersed in our society (Williams 1983:219-220, Carney and Hanks 1994:90). These ideas of progress were taken to be part of our national character and glorified by some historians.[25]

[25] I have in mind those historians characterised as Whig. For a critique of Whig historians, see Roe 1978, Coltheart 1982:1.

Ideas of moral citizenship also co-existed with ideas of a moral economy on work. This, I argue, took the form of a discourse on work as a form of a new control mechanism. Following Hirschman, I argue there developed prescriptively, endorsed productive behaviour against those who were seen not to work, or who were lazy or idle.

I summarise the direction of my argument so far. I argue that within liberalism several forms of property discourse co-existed. Firstly, property discourse constructed morphological areas (farm blocks) as a resource or in terms of a capitalism as a unit of exchange or commodity. Secondly, property is connected with agrarian development of Australia and various ideas of how land settlement should proceed whether it be in the form adopted by small-scale agriculturalists or pastoralists. Thirdly, property was connected with ideas of agricultural improvement, the protestant work ethic, and notions of productive labour.

6. THE COLONIAL "CARTOGRAPHICAL EYE"[26] AND SPACE

> Before it can ever be a response for the senses, landscape is the work of the mind. Its scenery is build up as much from strata of memory as from rock (Schama 1996:6-7).

6.1 The Academic Development of Notions of Space

Recently, historiography has taken a narrative turn (Marwick 1989:244-255) and historical events have been seen as both constituted and taking place in narrative. Critically, this narrative has often reflected a temporal master-narrative

[26] See the book of this name by Ryan 1996.

reflecting a historical but non-spatial form (Soja 1989:11). Thus, scholars from a variety of disciplines[27] have begun to examine the role of space and the way spaces are constructed to elucidate or proclaim a social order[28] (Mohr 2000:1). Various scholars have observed that space is not merely a container or a neutral setting but is the outcome of past actions and that space permits fresh actions to occur. In this sense, social space is produced out of social structures (Lefebvre 1991:73, 83, Soja 1989:120-124). My particular focus here is how space is produced by liberal colonial discourse and is implicated in *governance*.

Foucault noted the connection between spatial concepts and the micro-physics of power and that all territorial concepts imply the exercise of power (Watts 1993-4, Hannah 1993, Driver 1985). Foucault recognised that power was both centralised and diffuse and that it was manifest in space. Foucault's substantive historical inquiries show clearly how the distribution and arrangement of people's activities and buildings are always deeply implicated with spatial relations (Philo 1992:151).

6.2 European Notions of Territory and Identity

European notions of space were founded on the practice of the Roman grid system of laying out army camps, colonies, and towns (Rykwert 1988). These spaces were the reflection of Cartesian coordinates of longitude and latitude whereby any point in a two dimensional space could be specified by a

---

[27] For human geographers, see Soja 1989, Peet and Thrift 1989, Philo 1992, Gregory 1994. As regards law, see Blomley 1994, 1998, Mohr 2000, for feminist studies, see McDowell 1993, Johnson 1989.

[28] See Soja 1989, Lefebvre 1991.

unique set of numbers (Mohr 2000:8). European law, which emerged within the concept of Roman ideas, adapted and reinforced Cartesian space and latitude and longitude (Nicolet 1988).

The imperial endeavour encouraged the construction of space as a universal, measurable, and divisible entity to obtain a self-legitimising view of the world (Ryan 1996:4). Constructing space in this way enabled imperialist powers to hierarchise the use of space for their own advantage. The construction of universal space allowed a homogenous mapping practice, which could establish the latitude-longitude grid of the entire planet: in this sense, maps became part of imperial technology and European powers could fill in the blank spaces by mathematical projections (Tongahai 1994:54). Sorrenson has argued that the English government created and defined a small but important market for complicated, expensive, and accurate instruments especially chronometers, sextants through organs such as the Royal Greenwich Society and the Board of Longitude (Sorrenson 1995).

Recent interpretation on the role of maps in colonisation enables us to see maps as a reflection of a socially constructed world (Haynes 1988:52-54). Under this reading, maps are part of a discourse, which reproduces the authority of the map maker and suppresses the importance of indigenous culture. The production of maps showing Australia as *tabula rasa* preceded its occupation (Ryan 1996, Chapter 4, Haynes 1988:53).

While European powers were developing the use of maps in special ways, notions regarding a "territory" and nationhood were emerging.

Weber noted that groups were initially the bearer of rights. Rights attached to groups on account of their relationship with

land or their membership of a community. Weber contrasts law applying to group membership with the *lex terrae* applying throughout the nation not to individuals as group members but as the common law of the land. This system was first introduced by the Norman kings in England, but it became one of the hallmarks of the modern state (Weber 1978:696, Mohr 2000:4).

Weber argues this process was typical of the process of rationalisation where there was a movement from diverse, special laws based on group membership to compulsory membership of the state (Weber 1978:696). With the growth of nations, the concept of jurisdiction was developed in the sense that law defended a spatial area as being subject to its law. Initially propounded as *lex terrae* or the common law of the land, the declaration of a territorial homogenous territory was associated with liberal notions of individual equality as the individual came to be the bearer of rights associated with a person's attachment to territory (Mohr 2000:14).

In his novel, Dustlands Coetzee presents his explorer as finding self-identification only through distinguishing and the killing of the other. This means both a killing of creatures and a denial of self. Self-identity therefore proceeds from being in the world, yet separate from the world. Part of the explorer must be denied to preserve objectivity (Ryan 1996:6). De Certeau argues that this is a Cartesian attitude: through the delimitation of one's place in the world by denying the other "it is a mastery of places through sight". This division of space makes possible a panoptic practice where the eye may transform places into objects that can now be measured and controlled as they are now within the scope of vision (de Certeau 1984:36).

6.3 Aboriginal Space

In establishing a colony, the representation of space as jurisdiction constructed a new space in contradistinction to Aboriginal notions of space (Mohr 2000:2). Aboriginal space was built on their close connection with the land. Topographic features were explained in stories and pathways that have religious significance. Aboriginal representative space involves elaborate systems of belief and social relationships, invisible to Europeans.

Topographical features in Aboriginal society are explained by stories of origins and through pathways having religious significance called "dreaming tracks". These tracks and sites have their own custodians and are specific to particular rituals. These symbolical representations are illustrated by paintings, which were originally in the form of mental maps (Anderson and Dussart 1988). Although Aboriginal space incorporated elaborate systems of law, belief, and the social relationships, these systems were invisible to invading Europeans. The land was regarded as empty (Mohr 2000:8).

The European conception of property led to survey lines and fences running straight for thousands of miles, the ploughing and the trampling of Aboriginal culture in its way (Reynolds 1996). European ideas of ownership conceded to no forms of Aboriginal customary usage over farming land.[29] The granting of Crown land and the formation of various land settlement schemes were expressions of European colonisation and its technical, social, and economic ideas. They indicated the determination of government to "recode the wild" by domestic farming (Knobloch 1996:54-60).

---

[29] This is of course true until Native Title Legislation and the *Mabo* and *Wik* cases. See Denoon 1979, 1983.

6.4 "Settler Space" in Australian Settlement

The early governors made grants of land pursuant to instructions[30]. Under legal theory, ownership of all lands had been presumed vested in the Crown. The right to confer title on a subject by way of grant had been presumed by the Crown (Lang 1973:15, Williams 1989:352). Later governors continued this practice. By 1847, land was sold after it had been surveyed. At first, official policy was restricted to an area known as the "limit of settlement" (coastal mountains). The reason for this was that officials were concerned that if settlers moved beyond this area they would "lose their civilisation", the rationale being that "concentration produces civilisation" (Lines 1992:64).

Land was granted according to conditions laid down by governors. It appears land was given upon petition. Consequently, land could be granted upon fairly vague conditions.[31] The governor's policy of granting land was that ex-convicts should be self-sufficient and available to provide wheat to the government. Undoubtedly, one of the Governor's considerations was to keep troublemakers occupied in supporting themselves. In this sense, "informal practices" of land grants further assisted in providing a location for would-be troublemakers to bind them into a supportive but disciplined community.

While governors granted land by the formal procedure of land grants, it is now clear following recent scholarship that "informal practices" developed. Thus, an informal system developed whereby colonial governors or their agents allowed colonists to take possession of crown lands without any legal title but only with a promise they would later receive a formal

---

30 Historical Records of Australia, 124-6.

31 *R V Cooper* (1825) at www.law.mq.edu.au/scnw.

grant. In accordance with this custom, the holder of a Crown grant could simply pass this document to another in exchange for payment (Young 1999:6, Kercher 1995).

Under 1861 legislation, land blocks outside of towns were available for selectors.The provision of land to selectors through the development of closer settlement was an outcome of the clash between squatters and other interests over land reform (Waterson 1968; 60-70). Land sales were conditional on residence and improvement (Lang 1973:8).

The other feature of land ownership in the early development of pastoralism through squatting or the unauthorised occupation of lands. In this case, ownership was alleged on the "holding" not as a specifically delineated area, but rather as much land as a squatter could strategically manage to occupy by the mustering of flocks of sheep around water sources (Roberts 1935). In later times, with the development of Torrens title property ownership depended on technical projection of ideas of space enshrined in surveying and maps as well as the registration of land guaranteed by registration of title (Pottage 1994). Eventually, as I have mentioned, squatter interests were formalised over specific areas through licences.

As a specialised professional discourse, law codified cartographical knowledge facilitating land to be divisible into exclusive blocks and making it alienable. At all stages of this story from land selection, closer settlement to soldier settlement land allocation was a result of surveying and the allocation of families into farming lots (Share 1994). The advent of "occupation by squatting" was the exception.

In this context, the parcellation of land into homestead lots reflected the cultural dynamics of economic liberalism (Lehr 1994, Meinig 1979, Cosgrove 1984). Landscape thus, in a deeper sense, represents the symbolical patterns of material

and social practices (Zukin 1991:16). The importance of this insight in a social sense is that land distribution policies allocated individual families homestead lots at sufficient distance from each other to encourage their own autonomy but at sufficient closeness to encourage rural community.

6.5 Property, Space, and the Allocation of Autonomy

> The dominant theme in Australian political history is the "lament of an unsatisfied land-hunger" (K. Hancock, Australia 1945:61).

The predominant reason immigrants come to Australia was to obtain land (Baines 1994). As property came in the pastoralist squatter phase of development, to be associated with "property" by occupation, land became a unit of exchange. In this context, land settlement increasingly was implicated with liberal governance. Land was implicated in liberal governance in the sense that land ownership was involved in the encouragement for settlers to develop their own autonomy through ownership of their own family farms.

The ideas of land ownership and labour or the "romanticism of rigor" (Webster 1988:69-70) was part of the Australian legend and dominant ideologies that we may describe as conquistadorial, racist or masculinist and developmentalist (Share 1994:82, McQueen 1986). The irony, in a particular way, was that the settlement of Australia was undertaken through a form of regulated freedom.I suggest during the post-convict phase of settlement, individuals began to assume a "stance to themselves and take on notions of industriousness and discipline". This attitude had rewards as in the inheritance context male labour in building up farms was recognised, whilst female labour was downgraded. In

short, in both these contexts, economic discourses combined with ideas of "conduct" to construct notions of property.

While notions of social contract have thus been used to explain the position of women, it is necessary to augment this approach by showing how the institution of property was mediated by the techniques and classifications of property attached to the notion of property (Loo 1994:159). Thus, availability to property depended on the legal evaluation of work and contractual or equitable rights to property were mediated by technical evaluations, or standardisation, which excluded an account of women's experiences (Loo 1994:13).

6.6 The Allocation of Space as a Practice of Liberalism

Recently scholars have implicated the role of the state in proclaiming a spatial order. This approach helps us to discern the spatial factors in colonial liberalism and how various governments may maintain control over populations.

Firstly, I argue that the history of law is associated with the growth of a unified state. At the time of the growth of imperial trade, I have argued that the development of maps and the deployment of surveys enabled European powers to proclaim a spatial order to reproduce its authority. These factors together with attitudes towards the mastery of self and nature resulted in the establishment of European supremacy representing what Reynolds calls the "success of the bourgeois revolution in Australia" (Reynolds 1996:194). This revolution saw the establishment in law of ideas of property founded on Blackstone that property was the "sole and despotic dominion which one man claims and exercises over the external things of the world" (Blackstone 1980:3).

7. CONCLUSION

There have been two major approaches to property. One approach within law as a professional discourse, which deals with property within notions of ownership control and exclusion. In the legal context, rules are the result of *ad hoc* deleberations of judges concerning entitlement to resources (Rotherham 1991).

Another tradition assumes property came into existence with the decline of feudalism and became a commodity with industrialisation (Palmer 1985, Baker 1990).[32] This mainstream view privileges political economy and the states' endorsement of a particular power relation over a resource (Gray 1991:294, Howe 1995). This form of critique of *commodification* assumes that the "language of property norms is descriptive of its own actualisation" or, in other words, says Pottage that the "old legal philosophical account of how `things' are subjected to legal norms is subjected to a quasi-sociological account of the performativity of norms" (Pottage 1988b:747).

In Australia, property or land was connected with the "grand narrative" around land settlement and ideals as regards family farming. I argued that, in this context, the concept of *landscape* or commodity of the notion of property, became implicated with agrarian values.

This chapter differs from these above approaches in my attempt to critique property in the light of the *governmentality* approach. Readers will recall that I see this approach within liberalism as doing three things. Firstly, by codifying local

[32] The notion that private property (in a codified form) rose with the development of capitalism was suggested by Marx 1954 and Engels 1902 (cf Mcfarlane 1978). For reviews, see Sugerman and Rubin 1984:24-30.

norms, secondly, through utilising an array of techniques and devices and, thirdly, by encouraging individuals to develop their own capacities.

As regards the first factor, I argue that liberalism adopted and gave authority to rural *norms* through the process of *normalisation* (Foucault 1977:144, Ewald 1990, Hunt 1993:19). In one sense, there is nothing original about this claim as legal scholars and anthropologists have been making this claim for a long time.[33] What is different in my formulation of *governmenality*[34] is that not only do selected local *norms* become authoritative but that the *narrative of the state* is involved through the incorporation of such norms and indeed the *state is constituted within such forms* (Corrigan and Sayer 1985, Dean 1994:149).

In this sense "property" as a social idea is implicated in the Australian legend and the dominant ideologies surrounding the formation of a national identity. I argue law is part of this process as it gives power to particular version of events. In the sense, law (and property law) as a specialised discourse, gives power to legal procedures and excludes other knowledge. In this sense, law is implicated in *governance*. This factor is not recognised as law renders invisible social accounts and the law, within legal liberalism, is presumed to be neutral of political factors.

Thirdly, liberalism has most often been referred to as "a political ideology"; I follow those who argue that liberalism is an "activity of rule" which uses a complex array of techniques,

---

[33] See a discussion on "custom" and "legal anthropology" in Lloyd 1994, Chapter 10. For a provocative discussion on "norms" and "customs", see Assier-Andrieu 1983 and texts such as those mentioned in Lloyd 1994.

[34] Here I am developing my approach with Corrigan and Sayer 1985.

assemblages, and *problematisations* to manage populations.[35] I argue three techniques are relevant in the area of property. Firstly, there is the notion of *property* resting on the idea that a distinction could be made between the owner and the rest of the world (Davies 1994:375). This argument depended upon the attribution to individuals of property in their person and therefore their labour. The utilisation of this idea was the basis of the "agricultural improvement discourse" and the settlement of Australia.

Secondly, I implicate the culture of liberalism with an ability to proclaim a social order through maps and surveys. Maps are linked with what Foucault has called the exercise of "judicial power" and through the world of maps, the world is disciplinised (Harley 1988:1). Pottage argues the allocation of property, together with the system of mapping and registration, rendered property commensurable with each other reducing each to a form or notation which is superimposed upon the other (Pottage 1994a:362). Thus, while property and cartography are different ways of knowing land, neither is a mirror of nature, their harmonisation and utilisation as a technical device is implicated in *governance* or the construction of social relations in that the allocation of area opens a space for *governance* making it countable and accountable (Lefebvre 1991). Blomley and Summers argue property is given special status as a technical sense within the activities of liberalism as it is the fixity, visibility of security of land (guaranteed in part by the maps) that gives the state the power to stretch experience over time and space (Blomley and Summers 1999:266). In the context of rural Australia, this does two things. Firstly, it breaks down local practices

[35] Rose and Miller 1992.

(aboriginal cultures or settler differences) and secondly, reduces the barrier of distance as an obstacle to control (Giddens 1985:38, Loo 1994:64).

Finally, as regards the capacity for subjects to develop their own capacities, I have noted how some research, that uses Foucault's *governmentality* approach, has utilised the work of Latour and his notion "of governing at a distance".[36] This work has shown how liberal forms of governing required not a confrontation between governor and governered but a constant and invisible reshaping of the governmental relation in an on going attempt to influence free subjects.

This work helps us to understand the European settlement of the sparceness of Australia which, of necessity, required a particular form of agricultural society so that farmers and pastorialists could persue their own independence and autonomy. My argument is that land settlement policy, which allocated farming lots, allowed individual families to develop their own autonomy, yet to be at sufficient proximity from each other to encourage rural community.

REZUMAT

Acest capitol oferă o nouă abordare a problematicii colonizării europene în Australia, pronind de la lucrarea lui Foucault asupra *guvernmentalității.* În studiul de față, argumentez faptul că preconcepțiile europene despre Australia au fost formulate de tehnologia vizuala pentru a permite statului să-și guverneze cetățenii.Voi descrie modul în care

[36] See Latour 1986, 1990, Miller and Rose 1990, Rose and Miller 1990, Kendal 1997.

coloniștii europeni vedeau Australia prin prisma liberalismului și priveau noțiunea de peisaj/teritoriu ca resursă. Astfel, ideile de proprietate asupra pământului a celor care lucrau eficient terenurile au format baza cererilor de punere în posesie.Voi explica în continuare că noțiunile de proprietate asupra pământului au fost generate de ideile promovate de dezvoltarea colonizării. În final, argumentez că proiectul de colonizare a creat o legătură între posesia asupra pământului și noțiunile privind spațiul. Pentru a demonstra aceasta, voi arăta cum concepțiile europene de spațiu exclud valorile aborigene și care este interdependența între diviziunea muncii pe sexe și ideea de spațiu. Conchid că modul colonial de construcție a spațiului este influențat de liberalism și de tehnicile acestuia de guvernare.

BIBLIOGRAPHY

Anderson, C. and Dussart, F. (1988) "Dreaming in Acrylic: Western Desert Art" in Sutton P (ed) *Dreamings: The Art of Aboriginal Australia* Ringwood, Victoria, Viking Penguin 89.

Arblaster, A. (1984) *The Rise and Decline of Western Liberalism* Basil Blackwell, Oxford.

Arneil, B. (1992) "John Locke, Natural Law and Colonialism" 13 *Journal of the History of Political Thought* 587.

Arneil, B. (1994) "Trade, Plantations and Property: John Locke and The Economic Defense of Colonialism" 55, 4 *Journal of the History of Ideas* 591.

Assier-Andrieu, L. (1983) "Custom and Law in the Social Order: Some Reflections upon Catalan Peasant Communities" 1 *Law and History Review* 86.

Baker, J.H. (1990) *An Introduction to English Legal History* (3rd ed) Butterworths, London.

Baines, D. (1994) "European Emigration 1815-1930: Looking at the Emigration Decision Again" 13,3 *Economic History Review* 525.

Bauman, Z. (1998) *Work, Consumerism and the new Poor* Open University Press, Buckingham.

Bessant, C. (1991) "From Forest to Field: A Brief History of Environmental Law" 16, 4 *Legal Service Bulletin* 160.

Blackstone, W. (1980) (9th ed) *Commentaries on the Laws of England*, Garland USA.

Blainey, G. (1966) *Tyranny of Distance: How Distance Shaped Melbourne,* Sun Books, Melbourne.

Blomley, N. (1994) *Law, Space and the Geographies of Power*, The Guildford Press, London.

Blomley, N. and Sommers, J. (1999) "Mapping Urban Space: Cartographic Struggles in Inner Vancouver" in R Samandych *Governable Places: Readings on Governmentability and Crime Control* Ashgate, Aldershot 261.

Burchell, G. (1991) "Peculiar Interests: Civil Society and Governing the System of Natural Liberty" in G Burcell, C Gordon and P Mill (eds) *The Foucault Effect: Studies in Governmental Rationality*, Harvester, London, 119.

Burchell, G. (1993) "Liberal Government and Techniques of the Self" 22:3 *Economy and Society* 267.

Burke, P. (1998) "Evaluating the Native Title Amendment Act 1998", 3:3 *Australian Indigenous Law Reporter* 333.

Carney, T.. and Hanks, P. (1994) *Social Security in Australia,* Oxford University Press, Melbourne.

Carter, P. (1987) *The Road to Botany Bay: An Essay in Spatial History*, Faber and Faber, London.

Castles, A. (1982) *An Australian Legal History* Law Book Company, Sydney.

Coltheart, L. (1982) "Australia Misere: The Northern Territory in the Nineteenth Century", unpublished PhD. Griffith University, Brisbane.

Corrigan, P. and Sayer, D. (1985) *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution,* Blackwell, Oxford.

Cosgrove, D. (1984) *Social Formation and Symbolic Landscape,* Croom Helm, London.

Davidson, B. (1997) "A Historical Perspective of Agricultural Land Ownership in Australia" in J. Lees (ed) *A Legacy Under Threat,* University of New England, Armidale 15.

Davidson, A. and Wells, A. (1984) "The Land, The Law and the State: Colonial Australia 1788-1890", 2 *Law in Context* 89.

Davies, M. (1994b) "Feminist Appropriations: Law, Property and Personality", 3 *Social and Legal Studies* 365.

De Certeau, M. (1988) *The Practice of Everyday Life,* University of California Press, Berkeley.

Dean M. (1991) *The Constitution of Poverty: Toward a Genealogy of Liberal Governance*, Routledge, London.

Dean, M. (1992) "A Genealogy of the Government of Poverty", 21, 3 *Economy and Society* 215.

Dean, M. (1994) *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology,* Routledge, London.

Dean, M. (1996) "Putting the Technological into Government", 9, 3 *History of the Human Sciences* 47.

Dean, M. (1999) *Governmentality, Power and Rule in Modern Society*, Sage Publications, London.

Denoon, D. (1979) "Understanding Settler Societies", 18 *Historical Studies* 511.

Denoon, D. (1983) *Settler Capitalism: The Dynamics of Dependant Development in the Southern Hemisphere,* Clarendon Press, Oxford.

Driver, F. (1985) "Power, Space and the Body: A Critical Assessment of Foucault's Discipline and Punish", 3 *Society and Space* 425.

Driver, F. (1993) *Power and Pauperism: The Workhouse System*, 1834-1884, Cambridge University Press, Cambridge.

Engels, F. (1902) *The Origin of the Family, Private Property and the State*, C.H. Kerr, Chicago.

Ewald, W. (1990) "Norms, Discipline and Law", 20 *Representations* 138.

Fletcher, B.H. (1976) *Landed Enterprise and Penal Society: A History of Farming and Grazing in New South Wales before 1821,* Sydney University Press, Sydney.

Foucault, M. (1977a) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Allen Lane, London.

Foucault, M. (1979) "Governmentality" in G Burchell et al. (eds), in *The Foucault Effect: Studies in Governmentality,* Harvester, Wheatsheaf, London.

Foucault, M. (1988) "Technologies of the Self", in L H Martin, H Gutman and P H Hutton (eds), *Technological The Self: A Seminar with Michel Foucault,* Tavislock, London.

Fox, C.J. (1991) *Working Australia*, Allen and Unwin, Sydney.

Fraser, N. and Gordon, L. (1994) "A Genealogy of Dependency: Tracing a Key Word of the US Welfare State", 19, 2 *Signs* 309.

Giddens, A. (1985) *The Nation State and Violence,* Polity Press, Cambridge.

Gray, K. (1991) "Property in Thin Air", 50 *Cambridge Law Journal* 252.

Gregory, D. (1994) *Geographical Imaginations,* Blackwell, Cambridge.

Hancock, W.K. (1960) *Australia,* Jacaranda Press, Brisbane.

Hancock, W.K. (1945) *Australia,* Ernest Benn Ltd, London.

Hannah, M. (1993) "Foucault on Theorizing Specificity", 11 *Environment and Planning* 349.

Harley, J.B. (1988) "Maps, Knowledge and Power", in D. Cosgrove et al., *The Iconography Landscape: Essays in Symbolic Representation,* University Press, Melbourne.

Haynes, R.D. (1998) *Seeking the Centre: The Australian Desert in Literature and Art,* Cambridge University Press, Cambridge.

Heathcote, R.L. (1975) *Australia*, Longman, London.

Heathcote, R.L. (1976) "Early Perception of Australian Landscape: The First Hundred Years" in G. Seddon et al. (eds) *Man and Landscape in Australia: Towards an Ecological Vision*, papers from a symposium held at the Australian Academy of Science, Canberra 1974, AGPS 29.

Hiley, G. (1997) (ed) *The Wik Case: Issues and Implications,* Butterworths, Sydney.

Hill, C. (1961) *The Century Revolution,* Nelson, Edinburgh.

Hill, E.R. (1991) "The Imaginary Life: Landscape and Culture in Australia", 29 *Journal of Australian Studies* 12.

Hirschman, A.O. (1977) *The Passion and the Interests: Political Argument for Capitalism before its Triumph,* Princeton University Press, New Jersey.

Hogg, R. and Carrington, K. (1998) "The Government of Land, Race in Rural Australia", unpublished paper.

Howe, A. (1995) "A Poststructuralist Consideration of Property as Thin Air - Mabo, A Case study" *E Law* - Murdoch University Electronic Journal of Law 53.

Hundert, E.J. (1972) "The Making of Homo Faber: John Locke Between Ideology and History", 33, 1 *Journal of the History of Ideas* 3.

Hunt, A. (1993) *Explorations in Law and Society: Towards a Constitutive Theory of Law*, Routledge, New York.

Ivison, D. (1993) "Liberal Conduct", 6, 3 *History of the Human Sciences* 25.

Johnson, P. (1989) *The Annotated Social Security Act,* (5th edition) Federation Press, Sydney.

Kendall, G. (1997) " Governing at a Distance': Anglo-Australian Relations 1840-70" 32, 2 *Australian Journal of Political Science* 223.

Kercher, B. (1995) *An Unruly Child: A History of Law in Australia,* Allen and Unwin, Sydney.

Kahn, V. (1999) "The Duty to Love, Passion and Obligation in Early Modern Political Theory", 68 *Representations* 84.

Knoblock, F. (1996) *The Culture of Wilderness: Agriculture as Colonisation in the American West,* University of North Carolina, Chapel Hill.

Kramnick, I. (1990) *Republicanism and Bourgeois Radicalism,* Cornell University Press, Ithaca, New York.

Lang, A (1973) *Crown Land in New South Wales,* Butterworths, Sydney.

Latour, B. (1986) "Visualisation and Cognition: Thinking with Eyes and Hands", 6 *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture, Past and Present* 1.

Latour, B. (1993) *We Have Never Been Modern,* Harvester Wheatsheaf, New York.

Lattas, A. (1997) "Aboriginies and Contemporary Australian Nationalism: Primordiality and the Cultural Politics of Otherness in Race Matters" in G. Colinshaw and B. Morris (eds) *Aboriginal Studies Press*, Canberra 223.

Lefebvre, H. (1991) *The Production of Space* Blackwell, Oxford.

Lehr, J.C. and Katz, Y. (1994) "Ethnicity, Institutions and Cultural Landscapes of the Canadian Prairie West", 26, 2 *Canadian Ethic Studies* 70.

Lines, W.J. (1992) *Taming the Great South Land: A History of the Conquest of Nature in Australia,* Allen & Unwin, Sydney.

Lloyd, D. (1994) *Lloyd's Introduction to Jurisprudence* (6th ed) Stevens, London.

Locke, J. (1976) *Two Treaties of Government,* P. Laslett (ed) Cambridge University Press, Cambridge.

Loo, T. (1994) *Making Law, Order and Authority in British Columbia 1821-1871,* University of Toronto Press, Toronto.

McFarlane, A. (1978) *The Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transitions,* Blackwell, Oxford.

Malouf, D. (1989) "Notes and Discussion, Space Writing and Historical Identity", 22 *Thesis Eleven* 92.

Marwick, A. (1989) *The Nature of History,* Macmillan Education, Basingstoke.

Marx, K. (1954) [1867] *Capital: A Critique of Political Economy,* Vol 1, Progress Publishers, Moscow.

McDowell, L. (1993) "Space, Place and Gender Relations: Part II, Identity, Difference, Feminist, Geometrics and Geographies", 17, 3 *Progress in Human Geography* 305.

McMichael, P. (1984) *Settlers and the Agrarian Question: Foundations of Capitalism in Colonial Australia,* Cambridge University Press, London.

McQueen, H. (1986) *A New Britannia: An Argument Concerning Social Origins of Australian Radicalism and Nationalism,* Penguin, Victoria.

McQueen, R. (1991) "Limited Liability, Company Legislation: The Australian Experience 1864-1920" in S Corcoran (ed)

Law and History in Australia, Adelaide Law Review Association, University of Adelaide, Adelaide.

Meek, R.L. (1976) *Social Science and the Ignoble Savage,* Cambridge University Press Cambridge.

Meinig, D.W. (1962) *On the Margins of the Good Earth: The South Australian Wheat Frontier 1869-1884,* Murray, London.

Meinig, D.W. (1979) *The Interpretation of Ordinary Landscapes: Geographical Essays,* Oxford University Press, Oxford.

Menghetti, D. (1998) "The Moral Economy of an Australian Crowd", in D. Day (ed) *Australian Identities*, Australian Scholarly Publishing, Melbourne 20.

Merchant, C. (1979) *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution,* Harper Row, San Francisco.

Merchant, C. (1983) *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper & Row, San Francisco.

Miller, G. (1995) "Gifts and Inheritances and the Allocation of Property on Divorce" 24, *Anglo-American Law Review* 31.

Miller, P. and Rose, N. (1990) "Governing Economic Life" 19, 1 *Economy and Society* 1.

Mitchell, D. (1996) *The Lie of the Land: Migrant Workers and the California Landscape,* University of Minnesota Press, Minneapolis.

Mohr, R. (2000) "Spatial Contests Jurisdiction, Territory and Social Space" in A. Czarnota and A. Podgorecki (eds) *Hidden Functions of Law*, forthcoming.

Nettheim, R.G. (1996) "Pastoral Leases and Native Title - The Waanyi Claim in the Federal Court" 2 *Native Title News* 123.

Nicolet, C. (1988) *L'Inventaire du Monde,* Fayard, Paris.

Palmer, R.C. (1985) "The Economic and Cultural Impact of the Origins of Property 1118-1200" 3, 2 *Law and History Review* 375.

Passmore J. (1974) *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions,* Duckworth, London.

Peet, P. and Thrift, N. (1989) "Political Economy and Human Geography in New Models" in R. Peet and N. Thrift (eds) *New Models in Geography: The Political-economy Perspective,* Unwin-Hyman, London.

Philo, C. (1992) "Foucault's Geography" 10 *Environment and Planning: Society and Space* 137.

Pike, D. (1951) "The Utopian Dreams of Adelaide's Founders", *Proceedings of the Royal Geographic Society of Australia* Vol 53, 72.

Pottage, A. (1988a) "Instituting Property" 18 *Oxford Journal of Legal Studies* 331.

Pottage, A. (1988b) "The Inscription of Life in Law: Genes, Patents and Bio-politics" 61 *Modern Law Review* 74.

Pottage, A. (1994) "The Measure of Land" 57 *Modern Law Review* 361.

Pottage, A. (1998) "Proprietary Strategies: The Legal Fabric of Aristocratic Settlements" 61 *Modern Law Review* 162.

Powell, J. (1988) *A Historical Geography of Australia*, Cambridge University Press, Cambridge.

Radin, M. (1987) "Market - Inalienability", 100 *Harvard Law Review* 1849.

Radin, M.J. (1982) "Property and Personhood" 34, 5 *Stanford Law Review* 957.

Reyburn, B. (1989) "White Cattlemen/Aboriginal Country" 2, 39 *Aboriginal Law Bulletin* 6.

Reynolds, H. (1987) *Frontier, Aboriginals, Settlers and Land,* Allen & Unwin, Sydney.

Reynolds, H. (1993) "Nature Title and Pastoral Leases" in M.A. Stephenson and S. Ratnapala (eds), MABO: *A Judicial Revolution: The Aboriginal Land Rights Decision and the Impact on Australian Law,* University of Queensland, Press, St Lucia, Queensland.

Reynolds, H. (1996) *Frontier*, Allen and Unwin, Sydney.

Roberts, S.H. (1935)*The Squatting Age in Australia 1835-1847,* Melbourne University Press, Melbourne.

Roberts, S.H. (1968) *History of Australian Land Settlement, 1788-1920*, Macmillan, South Melbourne.

Roe, M. (1978) "Challenges to the Australian Identity and Esteem in Recent Historical Writing" 25 *Tasmanian Historical Research Association* 2.

Rose, C.M. (1985) "Possession as the Origin of Property" 52,1 *University of Chicago Law Review* 73.

Rose, N. and Miller, P. (1992) "Political Power beyond the State: Problematics of Government" 43 *British Journal of Sociology* 173.

Ross, H. (1994) "Mabo: An Inspiration for Australian Land Management" 1, 1 *Australian Journal of Environmental Management* 24.

Rotherham, C.I. (1991) "The Contribution Interest in Quasi-Matrimonial Property Disputes" 4, 3 *Canterbury Law Review* 407.

Ryan, S. (1996) *The Cartographic Eye: How Explorers Saw Australia,* Cambridge University Press, Cambridge.

Rykwert, J. (1988) *The Idea of a Town: The Anthropology of Form in Urban Rome, Italy and the Ancient,* World MA MIT Press, Cambridge.

Schama, S. (1996) *Landscape and Memory,* Fontana, London.

Seddon, G. (1988) "On the Road to Botany Bay" 4 *Westerly* 15.

Share, P.B. (1994) *'Tickle it with a Hoe and It Will Laugh with a Harvest'! Discourses of Closer Settlement in Australia: 1898-1988*, unpublished PhD, School of Sociology and Anthropology, LaTrobe University, Melbourne.

Simpson, G.J. (1993) "Mabo, International Law, Terra Nullius and the Stories of Settlement" 19, 1 *Melbourne University Law Review* 195.

Smith, B. (1960) *European, Vision and the South Pacific 1768-1850,* Oxford University Press, Oxford.

Soja, E.W. (1989) *Post-Modern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory,* Verso, London.

Sorrenson, R. (1995) "The State's Demand for Accurate Astronomical and Navigational Instruments in 18th Century Britain" in A Bermingham and J Brewer, *The Consumption of Culture 1600-1800: Image, Object, Text,* Routledge, New York 262.

Sugerman, D. and Rubin G.R. (1984) "Toward a New History of Law and Material Society in England, 1750-1914", in D Sugerman and G.R. Rubin (eds) 9th edition *Law, Economy and Society Essays in the History of English Law*, Professional Books, London.

Thomas, K. (1984) *Man and the Natural World Changing Attitudes in England 1500-1800,* Penguin, Harmondsworth.

Thompson, E.P. (1993) *Customs in Common* Penguin, London.

Tongahai, W. (1994) *Siam Mapped a History of the Geo-Body of a Nation,* University of Hawaii Press, Honolulu.

Tully, J. (1980) *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries,* Cambridge University Press, Cambridge.

Tully, J. (1993) "Placing the Two Treatises" in N. Phillipson and Q. Skinner (eds) *Political Discourse in Early Modern Britain,* Cambridge University Press, Cambridge 253.

Tully, J. (1994) "Rediscovering America: The Two Treatises and Aboriginal Rights" in J. Rogers (ed) *Locke's Philosophy Content and Context,* Clarendon Press, Oxford 165.

Voyce, M.B. (1996a) "Ideas of Rural Property in Australia", in G. Lawrence et al. ed., *Social Change in Rural Australia*, Central Queensland University 95.

Waterson, D.B. (1968) *Squatter, Selector and Storekeeper: A History of the Darling Downs*, 1859-1893, Sydney University Press, Sydney.

Watts, R. (1993) "Australian Living Standards: Some Gender Considerations" 28, 1 *Australian Journal of Social Issues* 1.

Way, N. (1993) "Rublings within NFF over Mabo" 10th December, *Business Review Weekly* 28.

Weber, M. (1978) *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology,* University of California, Berkeley.

Weber M. (1985) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* Allen & Unwin, London.

Webster, D. (1988) *Looka Yonda: The Imaginary America of Populist Culture,* Routledge, London.

White, C. (1992) *Mastering Risk: Environment, Markets and Politics in Australian Economic History* Oxford University Press, Melbourne

White, R. (1981) *Inventing Australia: Images and Identity 1688-1980*, Allen & Unwin, Sydney.

Williams, A.W. (1989) "Colonial Origins of Land Acquisition Law in New South Wales" *Journal of Legal History* 354.

Williams, C. (1983) "The `Work Ethic', Non-Work and Leisure in an Age of Automation", 19, 2 *Australian and New Zealand Journal of Sociology* 216.

Williams, R.A. (1989) "Documents of Barbarism: The Contemporary Legacy of European Racism and Colonialism in the Narrative Traditions of Federal Law" 31 *Arizona Law Review* 237.

Wolfe, P. (1994) "Nation and Miscegenation: Discursive Continuity in the Post-Mabo Era" 36 *Social Analysis* 93.

Wright, J. (1981) *The Cry for the Dead,* University Press, Melbourne.

Young, J. (1999) *Positivism and Pluralism and Property Rights*, Legal Research Project, Macquarie University, Sydney.

3. Public Place – Private Spaces
Loc public – Spații private

BUCHAREST - A COLLECTION OF ODORS

MAGDA CÂRNECI

I pass by a rotten wall on the corner of Grivitei Road and Matache Market. Only the scaffolding of old bricks and humid crumbling mortar is left of the building, like the blanched carcass of a geometric animal between whose ribs the deep, cloudy sky can be seen right above. Inside, they have dumped refuse among the ruins. There is a mixed smell, salty, pungent, and sour, of garbage bin, mildew, and dereliction. A sumac has shot up in a corner, its bole already reaching above the half-collapsed walls. In summer, its inflorescence will give a sourish, shameful smell. I pass by the empty frame of a tall window on top of which a frontispiece decked with scrolls and angels is poised dangerously. Among the rejects, there are books, the smell of musty paper vigorously curling upwards, so suddenly I remember. Before 1989, here was a bookstore where I used to buy textbooks in foreign languages, and stationery. Before 1945, the place had been a delicatessen. And even before that a boyar's house close to which the poet Eminescu had lived for sometime. And before that I don't know, perhaps an inn, or a princely outbuilding, or perhaps a thieves' nest. Now, in less than two years the derelict building has become a ruin from where the destitute pick up whatever they think might come in handy. A genuine ruin. Imposing. Almost dainty. Like all ruin. A huge, depleted nostalgic cavity at the

core of the modern, vainglorious city. A spontaneous work of land art – like an open wound – about the almost organic rise and fall of constructions. The people of the place have a downright aesthetic feel for immediate history. Nothing endures here but fleeting beauty, everything gets transformed here, even brick and stone and concrete too, turning into something perishable, moldable in accordance with the aesthetics of the living. Anyway, that instinct was worth something two centuries ago.

A city of smells. A fabric of aromas and whiffs, of stenches and perfumes. As if these mixed constructions, the crooked streets and the people had vanished into naught and for a time their volatile trace had lingered in the air like odorous astral bodies for the huge nostrils of some giant. Or as if I were blind, deaf and deprived of touch and I had to manage with just the sense of smell. A humble sense, the least of all the senses, less developed or rather the most degenerated since it doesn't seem essential for the survival and evolution of a purely rational species. Just as breathing – inhaling and exhaling air filled with scents – is taken for granted, an automated pulsation, as the night follows the day, like the seasons, so painless, so imperceptible that you fail to observe it although without air the much more pregnant splendor of the other senses would prove useless. And on the bottom of the huge terrestrial aquarium where we swim, squeezed under the sea of air, inhaling through our nostrils, it is only the breath of some delicate divine aroma that can at times bring to us tokens of superposed, ethereal, subtle worlds.

Let's see, or no, let's sniff Bucharest. Blindly, from above, from afar. Were it a broth it would be, say, a stew, a well hashed mixture of cheap cologne and a handful of freshly labored soil, a modicum of incense and loads of kerosene,

gasoline and Diesel oil, and dry dung, parched cement and burnt exhaust fumes. I hover somewhere above and inhale greedily the steam of the big stew. From the fringes, there rises the moist, strong whiff of fields, sperm and cattle stench, then a sickening sweetish reek of slum and sweat bursts forth, and right after it comes plummeting the heavy, flat, rocky smell of concrete, a lot of concrete, concrete filled with human flesh, concrete inhabited by milk, blood, urine, feces. At long last, somewhere in the middle I feel a breath of old, crumbling books and too-long-had Chanel number 5. And on top of all this stew, there floats the overpowering smell of cooked food and dust, too much dust, enormously much dust. But also, a slight, strange, winding streak of noble aloe and myrrh fragrance.

My first escapade in the Capital city, sometime in my early adolescence. Confusion and ecstasy, the fear and excitement of the unknown, like in a foreign country where, strangely, everyone speaks my own language. A dizzying cocktail of smells: of trams and trolley buses, of crowds swarming in bus stops, whiffs of peasants carrying to the market baskets and sacks of vegetables and fruit, aromas of museums and monuments about which you learn in school, perfume of shop windows and stores with classy stuff, effluviums of elegant women and important men. The tantalizing smell of a capital, the inebriating flavor of a big metropolis, you are nothing but a projection of images, the fumes of yellowed photographs, the olfactory memory of a hodge-podge of readings and anxieties. A precious, strictly cultural construction. As if each memory, each mental holograph ought to receive, to be compounded, even illegally, by a smell, an air, an atmosphere in order to be able to breathe, to get re-embodied in the nostalgic cells of the psyche, to become tridimensional.

In spring, the profound honeyed smell of lime trees in bloom, on the Promenade or in the marginal districts. As if the city were drowned in a concentrated tea of tiny, yellowish flowers, leaving on the fingers pale pollen with a dusty pharmaceutical smell, like a child's dry saliva. Under the burden of the volatile tisane, people seem to reel, numbed by the fragrance, high on perfume. Sometimes they appear downright nauseated and they crawl along the sidewalks like little flies dropped into a huge jar of jam. I feel like taking a spoonful and swallowing. I inhale avidly this sweet, sedate smell about which there is something – how can I put it? – national. I, too, am giddy. I lose myself among the multitude of people swarming in markets among heaps of nettles, hyacinths, tulips, lilac, notch weed and spinach. There is an orgy of freshly cut flowers and crude sap, of tiny trees in bloom, mixed redolences of resurrection and death, of mud turned to greenery, rising barbarian, balmy fumes from the yards of low-rise houses and elegant plazas in between blocks-of-flats, flowing down the major thoroughfares like a delicate victorious onrush, despite all civilization.

In spring, Bucharest smells of flowers, like a field.

How to use your nose to discover Bucharest. As a person coming from the provinces to settle in the Capital City with the unexpressed desire of conquering it all you have to do is to roam the streets very long, to steal a glance down the windows of the apartments, your nostrils flaring to allow yourself to be imbibed with the smells of the districts and squares, letting yourself inhale and exhale at ease, in the secret and perfectly irrational belief that sniffing will teach you about the privileged inhabitants of this city more than any map, book or album. After the first snobbish and over-eager stage of roaming frantically the big avenues, amazed that nobody in

the head-bobbing throng salutes you, quite rapidly you will get used to the cosmopolite smell of glowing cars, too expensive and not too well washed, of Kent cigarettes, Borkum Riff pipe tobacco and Snagov cigarettes, of Salamander leather briefcases and nail polish, of women's perfumes with sublime Parisian names, cheap cosmetics and dense exhaust fumes, and, in between, the horizontal, fizzy and noisy explosion of bars and restaurants. Just as only in a capital city can a man from the provinces discover the unanimous smell of sweat coming from the crowds pressed in trolley buses and buses, a sort of industrial, thick, city sweat, paralyzing like the terror of finding out what the big anonymity means, that collective being into which you will have to integrate, to become annihilated.

It was only late that I discovered the peaceful, narrow streets in the old districts, with their dusty-musty smell, dampish like the smell of an old body, rolling out in almost tangible waves from the low-rise houses, once painted in pastel colors and overdecorated, with stucco that has now peeled off, pathetic and endearing like a has-been belle. From the run-down interior yards and the crooked wrought-iron balconies with scrolls and sophisticated garlandy borders, with doors wide open, odors of heated frying oil and borsch ooze down into the street, mingling with the stench of baby urine and stray dogs. And further on you stumble, by accident, into an old shop with a dark empty window where, if you enter, the stale miasma of rotten-lace umbrellas, spectacle frames, watch chains, book covers bound in gilded cardboard, old photos, pipes, and glass balls steal on you. From among these, the smell of dry fish or paraffin-dipped relics of an old man or woman crawls towards you slowly.

The smell of a city smoldering in the scorching summer heat. If you arrive by train in Bucharest's North Station and

then you go out into the neighboring streets, the bodiless presence, yet of an almost palpable density, of the city's slightly pungent odor of molten asphalt, hot tin, and heated dust hits you in the face. Everything smells this way, the stairs of the apartment blocks, the boulevards, the sweaty clothes of the passers-by, the stale beer in the mugs dotting the tables of pubs, summer gardens and bistros. Down to the plump leaves of the huge, invasive chestnuts. You are not sure whether this is the smell of matter steaming with the unbearable, stifling heat or it is the very odor of the thick, animal heat that is catching on all things, as if everything were in a process of baking, of digestion, inside of a vast, airy motherly belly, heavy with a torpid, nearly liquefied world. A world almost begotten, almost born, yet still imprecise, vacillating, just not finished. Over which hovers, surreptitiously but all-prevailingly, a spicy and voracious flavor of grilled *mititei*.

In summer, Bucharest smells Oriental.

To dive into the cauldron of indecent stenches on Lipscani Street one July morning. It is a sort of initiatory experience, as if compelled to breathe in the vicinity of a putrefying corpse you suddenly have the revelation that body is alive, pulsating with new tiny emerging lives, each replete with its minuscule vital biological odor. A whiff of Romanians, Turks, Jews and Gypsy, old and new, mixed with a smell of ancient Byzantine walls fallen into unthinkable decay, exuding lackadaisical oblivion. A smell of new poor-quality merchandise, blue jeans, plastic tidbits and imitation leather clothes, mingling with the smell of old, narrow, dark Phanariot stores full of useless objects and dust. And on top of everything, like an invisible binder, the scent of trade and sweat, the smell of mongrelisation, cross-breeding, as if then and there, in the lowly swarming streets, you watched the culling – now in full swing – from

many an older stock of a new human race, for the time being still too crude yet vigorous and with a great future. Its pungent, mottled and powerful smell has this quality for the olfactory papilla of some sophisticated creator of human perfumes – the piquant mixture of refined and barbaric, hard-to-define picturesqueness: the synthesis.

The burnt-sweetish smell of baked bell peppers, the salty-sourish one of freshly arranged pickles, the enticing mouth-watering aroma of thick, sour borsch, of greasy, cloying food exploding overpoweringly from every entrance into a block of flats, from any inner yard, any public office, any exhibition hall situated in the neighborhood of an apartment block, of a vegetables and fruit market, making you dream greedily of an overflowing horn of plenty, of Pantagruelian *fêtes*, although, in general, they are just the crust of poverty, the sign of long cooking hours in the crammed block kitchens, of the blindly fertile country clod climbing triumphantly to the highest stories, to the most sophisticated places, like an eternal memento, like lacerating nostalgia.

The impossible to forget whiff of the 1977 earthquake. Just like the persisting formol smell that won't just leave your nostrils days after having taken your first visit to a hospital morgue in order to enrich your life experience. While helping the volunteers and the soldiers, I am invaded, sort of plague-like, by the chalky stench coming from everywhere, of pulverized walls, of dislodged bricks, the cave smell of human dwellings severed and spilling out eiderdowns and toilet bowls, like wall vomit. As if a minuscule I watched impotently a live demonstration, a gigantic sectioning through a human-urban anatomy ruthlessly torn from its alveolae, having to put up with the insidious stench of crushed, decomposed flesh of its digestive, reproductive and evacuation

organs, identically repeated on the vertical in tens and hundreds of dwelling cells, all of a sudden turned indecent and infuriatingly visible, so much so as to make one noxious.

In autumn, Bucharest smells of baked leaves, calcinated by the might of a waning sun, of cool, appeased dust, of sweet wood smoke and of fog. Slowly, a muffler of rarefied air calms down the smells, sifting and lowering them to the asphalt or lifting them gently above the roofs. In the despairing melancholy that enwraps street corners and windows in multicolored shadows, a strange kind of styling takes place of strong smells and too consistent perfumes stealing away into the dusk. On sidewalks, you step on compact layers of leaves, on a sort of clean mess, vegetal refuse of overwhelming beauty. Wet with rain, mingled with slight fresh mud that smells of forest, and soon going into fermentation, only school children and drunks can appreciate it in the morning. A curious equalization occurs then with the outskirts and downtown, the same long, piercing dusks equally cladding in a certain noble air, a ghostly perfume, the crackled lime of old buildings and the glossy paint of recently opened boutiques. In the yards of the villas left standing among blocks of flats like mushrooms in a stone forest, fires of twigs are lit to ward off hoar frost and mosquitoes, and the good pungent smell of the choking smoke prompts you most violently to a nomad kind of reverie. You feel it even up there on the terraces of the new buildings with brown smoky glass walls from where the uneven sea of roofs of all shapes and heights reminds you of Paris. Everything seems inconsistent, unreal, depleted of matter, ready for a sort of take-off.

In autumn, Bucharest smells cosmopolitan.

The echoing exhalation of the defunct winding streets, of the pulled-down houses, of the annihilated squares, of the

little churches so rapidly razed by bulldozers: Labirint, Seneca, Venerei, Infinitului, Minotaurului, Simonide. The damp-vegetal odor of the Dambovita River once flanked with lime trees and shady willows, now deeply buried into concrete and cement. The lavender aroma of a vanished world, the smell of dry flesh, minced to dust, as if a big part of tissue, with veins, arteries, cells and all, branching out like capillaries in apparent disorder, would have been all of a sudden extirpated by a huge scalpel from the slightly risen chest of the city. A pass perfume, like a dry flower, an aroma of chestnuts trodden under the feet, the odor of petty people from another by-gone world, with summer kitchens at the back of the long yards, drowned in greenery, at fixed hours smelling of tripe soup and stew, invading the sidewalks paved with rounded river boulders, heated by the summer torpor, with wells and faucets in the middle of the roads, crowded with masques, shells and metal griffins, others with just a name once famous, Lahovary, Balasa. Among the ruins on Uranus Hill where the People's House was to be erected, together with Angela and Serge, with many Gypsies and a few students, we used to look among broken bricks, German tiles and smoked door and window frames, in search of derelict objects. The smell of destitution and desolation, of bottomless cellars, of putrid wood and mice nests, undone and abandoned, was very strong.

The stench of a vacant lot crammed with refuse. The foul odor of dead dogs discarded on tops of piles of cans, jars, potato peels in ratty plastic bags. In the square of an old district with a famous name, Mantuleasa, I look ashamed and powerless at the heap of domestic garbage and try not to inhale the fetid stench. It's as if I were peeking at someone relieving himself in the middle of a ballroom once sumptuous. I am accompanied by an American journalist and for two hours, I have been trying

to open her eyes to inter-bella architectural modernism. Now I don't know how to make her close her eyes, how to divert her attention elsewhere. Eventually, I hear her say: Still, this city has a special charm. Somehow you realize, you experience the feeling that finally all this dirt, poverty, misery are not that important, that in the end what matters for you and for the people of Bucharest is something else, elsewhere, of a different order, although it would be hard to define this welcoming, endearing vagueness that eludes you, that eludes words. Perhaps it is the warmth, the amazing familiarity of people.

In winter, Bucharest smells of a freshly disturbed anthill covered by a huge mound of snow, of frozen silver doorknobs, of long patriarchal peace. As if a thick roll of white felt had descended over sounds and smells, as if everything had suddenly moved into the boundless steppe or at the end of the world, as if time didn't matter any more and from the suburbs henceforth nothingness would begin. Through the extremely pure and cutting air, almost unbreathable like a crystal, there climbs or descends a prehistoric, archaic smell. As though – with the lushness of the vegetation removed, along with the dust, the sterile restlessness of people – the ancient veins of the city had opened up exuding now and then an unhistoric slumber and a lot of torpor, a nakedness like in the beginning of the world, therefore essential, and also, at times, a profound, merciless lucidity. Under the thick layer of smoke-stained cold, the city, even down to its most luxurious apartments, feels and smells like a field of seeds buried deep under the snow, waiting indefinitely for an apocalyptic sprouting. As if its dappled, mingled humanity living in different, incongruent historical times, encapsulated in an architecture turned all of a sudden fragile, dwarfish, were just a germinal bed for a new, still unknown species of a future form of thinking vitality.

In winter, Bucharest falls back to a village.

You, city – seemingly gathered from alluvia of history, made up of remains of petty or uncircumscribed ambitions, and too little though of a will that is not only strong but also of long-standing, of a thinking not only clear but also illuminated by a vivid and sympathetic memory of its own past, as if inhabited by successive waves of people – only once have I taken you in with a certain pride, have I felt your dizzying perfume of a big citadel, of a metropolis. It was December, the people had besieged ministries, the palaces of the Administration, the boulevards, they burnt false books and perverted portraits in the middle of the roads, they hugged enthusiastically, brotherly, they flew flags on the windows of their cars and blew their horns over and over again. The air smelled of gunpowder, a communion without borders, an unbelievable freedom. And suddenly, looking around at the turmoil smelling of death risk, I saw the city with other eyes, this old, puffed up city. It evinced a strange grandeur, as if confronted with the eyes of the multitudes that by their revolt and sacrifice it had finally come to deserve it, this passive Bucharest, chockfull with upstart hillbillies and dialectic knaves, this Bucharest diminished and defeated by history had revealed its true face, unintelligible like a lost code. Disfigured by aggressive stupidity and greedy meanness, its discreet, hidden face of hub of the world, among other matching hubs, had that nobility of hot spot of great history, of a place where for a moment perhaps the destiny of the stars and of humanity was at stake. Yet, that moment vanished so quickly.

For Bucharest is a female city, a relatively beautiful but unkempt woman, with winding and disheveled forms, full of crooked circles, imperfect scrolls and curved mazes in which it seems that no earthly eye is any more capable of deciphering

any regular, harmonic geometry, let alone feel any balmy quintessence. And still, every city is a form of solidified thinking; you advance through it like through the convolutions of a brain whose symbolical logic could elude you for eternity, whose order could seem disorder only because you don't have access to a vaster form of freedom. Perhaps only a divine eye or only a loving eye, who knows, could detect in the jungle of obscure street arabesques, the harmonious interplay of concentric circles, like the ripples caused by a stone thrown in water, or the curves trammeled like the baroque metaphor of a huge rose with a hundred thousand petals.

Unloved city, city without memory, your slashed, torn, mangled flesh smells of ruins and vitality. You are a sort of living relic, and mutant. I can stroll in you like in a botanical, zoological, and stylistic garden, or like in a reserve of lost cultures, like in a museum of human stupidity and futility. You are equally peasant and aulic, archaic and anarchic and more than modern, precarious and emphatic. Your feet smell of clods and dust, your ankles and all the joints in your body give a whiff of squalid, stale slum. Your innumerable churches and monasteries release a Byzantine perfume into the air, your markets, old shops and pubs stink of Phanar. Your ribs of districts and apartment blocks smell of big human anthills, and your armpits stink Gypsy-like. Your breast, shoulders, neck exude a nice smell though, of expensive toilet soap and well-cut clothes, fecund snobbery and frenetic business deals. Your palate, somewhere in the vicinity of the People's House, is redolent of geometrical, megalomaniac folly, but your head stands clear, in its casque of steel and ads, irradiating a wholesome normal smell, a genial, acidulated, friendly aroma, long sifted through rough and ruthless temporal filters, finally

arrived somehow at a poised consciousness, at peace with itself.

You are a city made of several cities, of urban pieces that are not superposed but fitted together like in a gaudy eclectic puzzle, like a huge pie, an enormous pizza with a patriarchal crust, drowned in Balkanism and greenery, with nourishing Neo-Classical portions and crunchy modernist sectors, with pungent post-Byzantine islets and Phanariot piquancy, and also with much crude, tasteless, insipid dough, risen inadequately among delicacies. Your smell is a compound of several and their synthesis is not a stylized perfume, but a garden once run wild and now getting tamed. Perhaps that is why the locals hate you passionately, while foreigners find you endearing, touching, like a normal anomaly, like an impossibility alive, a bazaar of styles and dilapidated yet living epochs, where nothing would seemingly go with anything and yet together they make up a slanted, garish organism which, what a wonder, breathes, eats, dreams. More, for those who can smell and see, a body capable of secreting a penetrating mythological scent, somewhat splintered, it is true, as well as a lofty metaphysical though very discreet aroma.

For who better than you, unlucky city, can cover its subtlety under modest, matchless garb, who else has the supreme refinement of being equally chaotic and logical, European and still vaguely Oriental, humble and yet long preserving small indicible gems? Who else knows better than you to hide under the seemingly unconscious confusion of districts and houses, of vegetation, dust and concrete, the recessive genes of a less obvious order that is profound nonetheless, the immemorial heritage of a spontaneous living harmony that does not boast the geometrical yet rigid beauty of theory but only the warm and disseminated beauty of slightly corrected nature? A

harmony that integrates everything into its alveolae without leveling anything, without disciplining anything, relating not to the horizontal, soothing yet artificial rigor of our reasonable and therefore limited intelligence, but guiding itself after the smoky horizontal of a devotional, less obvious and yet magnetic order?

Bucharest, you are an urban creature putting your foot into your concrete mouth while walking with your head in the clouds. You are a colony of human micro-organisms living with their thoughts half here half there, unknowingly, multiplying, expanding into space and time, very likely only to preserve the human touch under way of extinction, an ancient spiritual quality turned non-obvious today. You are, most probably, the place of a species about to become extinct and yet with an extreme staying power, trying to put together instinctively, in its marginal condition, the mud hut and Plato's grotto, the concrete cave and the altar, the Babylon of cheap prefabs and the celestial Jerusalem.

Bucharest, I think that your atavistic and childish smell is well liked up there.

REZUMAT

Trec pe lângă un zid putred de pe calea Griviței colț cu piața Matache. Din clădire n-a mai rămas decât scheletul de cărămizi vechi și mortar umed, fărâmițat, e ca o carcasă albită a unui animal geometric, dintre coastele rupte se vede direct cerul înnorat și adânc. Înăuntru, printre ruine, sunt aruncate gunoaie. Miroase amestecat, sărat, iute și acru, a pubelă, igrasie și părăsenie. Un oțetar s-a înălțat într-un colț, trunchiul lui întrece deja marginile de sus, rupte, ale pereților. La vară inflorescența lui va mirosi rușinos acrișor, ca un sex încălzit.

Trec pe lângă forma goală a unei ferestre înalte, deasupra ei un fronton cu volute și îngerași stă să cadă. Sunt cărți aruncate printre gunoaie, cu coperții roșii și maronii, mirosul de hârtie mucegăită urcă vertiginos, și brusc îmi amintesc. Aici a fost înainte de 1989 o librărie, din care-mi cumpăram uneori manuale de limbi străine și rechizite. Și înainte de 1945 fusese un magazin de coloniale, ținut de niște turci. Și mai înainte fusese o casă boierească, lângă care locuise cândva Eminescu. Și mai înainte de asta, nu știu, poate un han la drumul mare, poate un acaret domnesc, poate o ascunzătoare de hoți. Acum, în câțiva ani, părăsită, clădirea a devenit o ruină, din care țiganii săraci dimprejur mai extrag câte o bârnă, o cărămidă, ceva încă utilizabil. O ruină adevărată. Impunătoare. Aproape gingașă, emoționantă. Ca orice ruină. Ca o carie enormă, golașă, nostalgică, în mijlocul orașului modern, vanitos. Un fel de lucrare de land-art spontană, creeată de nimeni, doar de neputință și delăsare, ca o plagă deschisă, despre creșterea și descreșterea, aproape organică, ca o respirație, a construcțiilor. Oamenii locului au un instinct dramatic s-ar zice, ori de-a dreptul estetic, al istoriei imediate. Nimic nu durează aici, doar frumusețea de-o clipă, fulgerătoare ca o sclipire de dimineață, în rest totul se transformă aici, chiar și cărămida, și piatra, ba chiar și betonul, în ceva friabil, perisabil, modelabil după estetica viului. Dar instinctul ăsta era bun acum două secole.

Un oraș de mirosuri. O țesătură de arome și izuri, de duhori și parfumuri. Ca și cum construcțiile astea amestecate, străzile întortocheate sau drepte și oamenii mărunți ca niște bacterii s-ar fi evaporat în neant și ar fi rămas pentru câtăva vreme urma lor volatilă în aer, ca niște fine corpuri astrale odorante, pentru nările uriașe ale unui oarecare gigant. Sau ca și cum aș fi oarbă, surdă și lipsită de simțul tactil, și ar trebui să mă

descurc doar cu simțul mirosului. Simț umil, cel mai din urmă simț, cel mai puțin dezvoltat, ori cel mai atrofiat, căci nu pare esențial pentru supraviețuirea și evoluția unei specii pur raționale. Asemeni respirației – a trage și a arunca din tine aer încărcat cu miresme pare de la sine înțeles, o pulsație automată, ca ziua și noaptea, ca anotimpurile, ca anii, atât de nedureros, de insesizabil încât nici nu mai observi, deși fără aer splendoarea mult mai apăsată a celorlalte simțuri n-ar folosi la nimic. Iar pe fundul uriașului acvariu terestru în care înotăm turtiți de marea de aer, înghițind prin nări hălci de aer, numai adierea vreunei delicate arome divine mai poate aduce la noi, uneori, semne din lumi suprapuse, eterate, subtile.

Să vedem, ah, nu, să mirosim Bucureștiul. Orbește, de sus, de departe. Dacă ar fi o fiertură, să zicem, ar fi o tocană, o amestecătură bine mărunțită de multă apă de colonie ieftină și ceva pământ proaspăt arat, de puțină tămâie și mult petrosin, motorină, benzină, o combinație de balegă uscată, ciment incins și gaze arse de eșapament. Sunt undeva sus, deasupra, și inspir cu nesaț aburii calzi ai marii tocane. Dinspre margini urcă iz umed și tare de câmpuri, spermă de țară și putoare de vite, vine apoi o duhoare leșinătoare, dulceagă de mahala și multă sudoare, dar imediat cade greu mirosul plat, pietros de beton, mult beton, beton umplut cu carne umană, beton locuit de lapte, sânge, urină, fecale. În sfârșit, spre mijloc, ca într-o oază încăpătoare, simt miros de cărți vechi, coapte, și de apă de colonie Chanel numărul 5, păstrată vreme îndelungată. Și peste toată tocana plutește mirosul atotputernic de mâncare îndelung gătită pe aragaz și de praf, mult praf, enorm de mult praf. Dar și un fir subțire, ciudat, întortocheat de mireasmă aleasă, care ba apare ba dispare în țesătura celorlalte arome, ca un fel de ornament vechi și secret, un parfum discret de aloe și smirnă.

(…)

Oraș neiubit, oraș fără memorie, a ruină și vitalitate sălbatecă miroase carnea ta strivită, ruptă, destrămată. Ești un fel de relicvă vie și de mutant, în tine pot să mă plimb ca într-o grădină botanică, zoologică și stilistică, ori ca într-o rezervație a unor culturi dispărute, ca într-un muzeu al prostiei și zădărniciei umane. Tu ești deopotrivă țărănesc și aulic, arhaic și anarhist și mai mult ca modern, precar și emfatic. A glod și țărână miros picioarele tale, iz de mahala meschină, stătută, emană gleznele și toate încheieturile corpului tău. Bizantin parfumează aerul bisericile și mănăstirile nenumărate, fanariot put piețele, prăvăliile vechi și bodegile. Precum mari mușuroaie umane îți miros coastele de cartiere și blocuri, țigănește îți adie subțiorile. Pieptul, umerii, gâtul îți emană însă frumos, a săpun scump de toaletă și a haine bine tăiate, a snobism fecund și afaceri frenetice. Ca o nebunie geometrică și megalomană îți miroase acum cerul gurii, pe la Casa Poporului, dar capul e limpede, din casca lui de oțel și reclame iradiază în jur un miros sănătos și normal, o aromă bonomă, acidulată, prietenoasă, îndelung decantată prin filtre temporale aspre și nemiloase, în sfârșit ajunsă la o oarecare conștiință echilibrată, împăcată, de sine.

(…)

Tu ești un oraș din mai multe orașe, din bucăți urbane nu suprapuse ci îmbucate ca un puzzle pestriț și eclectic, ca o uriașă plăcintă, o pizza enormă cu blatul patriarhal, înecat de balcanism și verdeață, cu porțiuni hrănitoare neo-clasice și eclectice și sectoare moderniste crocante, cu insulițe iuți post-bizantine și picanterii fanariote, dar și cu mult aluat nou, crud, fad, insipid, de blocuri de locuințe, crescut anapoda printre delicatese. Mirosul tău e împletit din mai multe mirosuri și sinteza lor nu e un parfum stilizat, ci e o grădină cândva

sălbăticită dar pe cale de ordonare. Poate de aceea băștinașii te detestă cu patimă, iar străinii te găsesc atașant, ca o anomalie atrăgătoare, ca o imposibilitate vivantă, un bazar de stiluri și epoci delabrate și totuși vii, simbiotice, în care nimic nu s-ar potrivi cu nimic și totuși împreună dau un organism șui, fistichiu, care, minune, respiră, se hrănește, crește, visează. Ba chiar, pentru cine știe să miroasă, să vadă, un organism ce e în stare să secrete un pătrunzător iz mitologic, deși trunchiat, dar și o aromă înalt metafizică, deși foarte discretă.

(…)

București, tu ești o făptură urbană ce calci în strâchini de ciment cu capul la stele. Ești o colonie de microorganisme umane ce trăiesc cu gândul jumătate aici și jumătate dincolo, însă fără să știe – înmulțindu-se, extinzându-se în spațiu și timp doar ca să prezerve probabil o nuanță umană în extincție, o calitate spirituală străveche și devenită astăzi non-evidentă. Ești probabil locul unei specii umane pe cale de dispariție și totuși extrem de tenace, ca să încerce să împace în mod instinctiv, în chiar condiția sa marginală, bordeiul de paiantă cu grota platonică, peștera de beton cu altarul, Babilonul de ieftine prefabricate cu Ierusalimul celest.

București, mirosul tău atavic și copilăros, acolo sus, cred că place.

AFRICA – CELĂLALT SPAȚIU

SIMONA CORLAN-IOAN

Locul *Celuilalt* poate fi oriunde dincolo de mediul natural și securizant al patriei *Identității. Spațiul Alterității* se „definește" prin inaccesibilitate, care nu se reduce numai la aspectele strict geografice (izolare prin existența unui deșert, lanț muntos sau păduri virgine), ci le implică și pe cele sociale, mentale și culturale. Între spațiile *Sinelui* și *Celuilalt* se situează zone de aculturație, de influență reciprocă sau de tensiune în funcție de situația imediată.[1] În multitudinea de probleme pe care le generează o cercetare asupra exteriorității am ales spre analiză imaginile prin care se reprezintă lumii franceze spațiul Africii sud-sahariene urmărind etapele descoperirii, cuceririi și luării în posesie pe parcursul secolului al XIX-lea. Reprezentările Africii Negre în intervalul cronologic ales oferă, pentru o investigație din perspectiva istoriei imaginarului, inepuizabile variante de interpretare. Dacă la începutul secolului necunoașterea lăsa liberă imaginația să creeze, pe măsură ce spațiul continentului negru se dezvăluie europenilor, primele reprezentări se recompun, iar imaginarul va suplini și chiar va înlocui realitatea.

---

[1] Problema spațiilor Alterității a fost tratată în studiul lui Helene Ahrweiler, „L'Image de l'Autre et les mecanismes de l'Alterité", în *XVI^e Congres des Sciences Historiques, Rapports I, Grands Themes, Methodologie, Sections Chronologiques,* Stuttgard, du 25 Aout au 1e Septembre, 1985, pp. 60-65.

Africa Neagră pe care lumea europeană o „descoperea" în primii ani ai secolului al XIX-lea este o creație a călătorilor. În ce măsură ea este „conformă cu realitatea" este greu de determinat. Călătorii sunt preocupați să descrie prin scris și să-i facă astfel pe cei de acasă să cunoască un spațiu de dincolo de propria lor patrie. A descrie înseamna a vedea și a face văzut, a spune ceea ce a fost văzut și nimic din ceea ce nu a fost văzut. Ochiul dă seama, el este și martor, raportor și instanță supremă, iar povestea devine adevărată mai ales pentru că informația s-a născut din observație directă. Prin descriere se construiesc două lumi, una în care se povestește și una despre care se povestește, iar povestitorul trebuie să găsească elementele prin care să realizeze traducerea. În procesul de întâlnire a două lumi prin traducere, în descriere, intervin mai multe elemente de condiționare analizabile la nivelul manifest și latent al discursului. F. Hartog prezintă în lucrarea *Le Miroir d'Herodot*[2] mai multe tipuri de realizare în relatările de călătorie a transpunerii lumii Alterității în cea a Identității. Cel mai comod dintre procedeele de deslușire a Celuilalt pare a fi marcarea diferențelor. Cel ce descrie are grijă să sublinieze cu precădere elementele care deosebesc cele două spații și mai mai puțin ceea ce le apropie. Prin procedeul inversiunii, și el frecvent în relatările exotice, și în construcțiile utopice cei doi termeni, *Eu* și *Celălalt*, se transformă, *Celălalt* devenind astfel inversul *Eu*-lui. Și în acest caz diferența este marcată, dar se încearcă înțelegerea și asumarea ei, călătorul dând seama despre o Alteritate care altfel riscă să rămână opacă. În ambele cazuri cele două lumi se reunesc în discurs prin comparație.

---

[2] F. Hartog, *Le Miroir d'Herodot. Essai sur la représentation de l'autre* (Nouvelle edition revue et augmentée), Paris, Gallimard, 1991, pp. 224-271.

Spațiul Celuilalt este apropriat prin deslușirea elementelor comune și marcarea desosebirilor. Atunci când un termen din lumea despre care se povestește nu are echivalent în lumea în care se povestește intervin transpoziția și analogia. Un alt spațiu trebuie interpus ca prin el să se realizeze reprezentarea din aproape în aproape. Pentru că procesul de traducere se realizează între două repere foarte precise „ochiul observatorului" și „urechea destinatarului",[3] parcursul nu este deloc liniar. Ochiul vede ceea ce este obișnuit să vadă și urechea aude ceea ce este obișnuită să audă. În același timp, „rebelii" în opoziție cu propriul lor context social-politic și edificat, vor celebra regiuni de pe continent chiar și atunci când realitatea nu corespunde propriilor lor convingeri. Călătorii care au văzut Africa, în contact cu realitatea percep, dar în același timp creează. Această concluzie exasperantă relativizează o distincție între cei ce au văzut și cei care doar pretind a fi văzut, textul lor fiind exclusiv creație a imaginației.

Romanele călătoriilor extraordinare au ca bază în alcătuire informațiile din jurnalele călătorilor. În unele cazuri lectura prealabilă orientează discursul făcându-l să se constituie într-o combinație de informații preluate din diferite surse și combinate după dorința autorului. În altele, călătorul-scriitor se „angajază" cu pasiune într-un periplu: creează trasee, descrie locuri iventându-le nume și investindu-le cu caracteristicile pe care el sau publicul său se așteaptă să le descopere. Tot de la informațiile călătorilor pornesc în analize științifice și elaborează teorii despre continentul african și oamenii de știință ai secolului al XIX-lea. Preocuparea pentru adevăr însoțește analiza surselor și determină maniera în care cunoștințele sunt transpuse și valorizate în lucrarea științifică.

---

[3] Termenii sunt folosiți de F. Hartog în lucrarea citată, pp. 271-282.

Lucrările de geografie sunt cele mai generoase în informații despre Africa Neagră. De altfel, membrii societăților de geografie se implică direct în procesul de explorare al continentului alcătuind chestionare cu probleme la care ar trebui să răspundă călătorii orientând astfel observația directă. De altfel, ei nu ezită să pornească în explorarea continentului și nu de puține ori la întoarcere ocupă catedre de geografie la universități importante din Europa (H. Barth sau Oskar Lenz) ca omagiu adus eforturilor depuse pentru propășirea cunoașterii.

Jurnalele de călătorie reprezintă sursa principală, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, și pentru articolele de presă care au drept subiect misterioasa Africă Neagră. După 1890 redacțiile își vor trimite proprii reporteri pentru a obține informații din noile colonii sau de pe scena confruntărilor militare. Imaginile vehiculate prin presă sunt supuse celor mai variate tipuri de distorsiuni. Revistele societăților de geografie sau de antropologie, care au un public specializat și nu sunt preocupate de creșterea vânzărilor, iar la redacția cărora sosesc direct cele mai multe informații, transmit imaginile care suferă cele mai simple condiționări. Total diferit est cazul revistelor ilustrate în care imaginea fiind „votată" de cumpărător suferă distorsiuni multiple. Informațiile sunt alese în funcție de ceea ce publicul cititor dorește să citească și apoi ele sunt modelate prin accentuarea pe elementele care marchează diferența. Viziunea proiectată este „îmbibată" de idei și principii care trebuie să genereze anumite reacții afective și axiologice. Deși se lucrează cu aceleași cuante de informație, natura textului (publicistic, științific, literar) orientează interpretarea acestor date brute până într-acolo încât rezultatele diferă dramatic unele de altele.

1. Africa pământul tuturor posibilităților

Încadrarea reprezentării geografice a continentului african în spectrul mai larg al temei *Terra Incognita*, valabil pentru spațiul american, poate fi argumentată. Trebuie, însă, precizat că pentru nimeni în veacul al XIX-lea realitatea geografică a Africii nu mai era o surpriză. Cunoscute cu precizie erau doar regiunile de coastă, iar explicațiile pentru această întârziere sunt multiple, între ele imaginarul având un statut privilegiat. Deși existența continentului era realitate incontestabilă, imaginile transmise Europei au trăsăturile încadrabile în paradigma mai largă a unei alterități spectaculare aceeași și în cazul Americii.

Pământul Africii se înfățișa europeanului doritor de aventură sau de cunoaștere ca pământ al tuturor posibilităților. Frumusețea și atracția Africii dispar atunci când europeanul alege să cerceteze continentul. Frumoasă de departe, dar neprimitoare, Africa îl sperie pe omul alb. Tema „iluziilor pierdute" este prezentă în jurnalele de călătorie, iar de aici trece în literatură, în lucrările științifice și în articolele din presă. *Monstruozitatea* și *frumusețea* sunt cele două atribute în funcție de care se construiește în mentalul colectiv al secolului al XIX-lea reprezentarea lumii africane. Călătorii sunt cei care vor insita asupra impedimentelor geografice în calea explorării și cei ce vor da „consistență" imaginii Africii Negre ca infern terestru. Ei sunt unanimi în a invoca lipsa de apă, căldurile copleșitoare sau ploile fără sfârșit, nisipul fin și alunecos care îngreunează deplasarea, lipsa de hrană și nu în ultimul rând ferocitatea animalelor de pradă. Revista *Journal des voyages* publica în 1824 relatarea de călătorie în interiorul Africii a marinarului american Jonathan Washington Muggs. Informațiile despre condițiile climaterice pe care le-a putut suporta, poate doar datorită originii sale africane (conform

datelor oferite de revistă, călătorul ar fi fost fiul unui american și al unei sclave originară din Tombouctou), nu sunt menite a încuraja nici cel mai îndrăzneț aventurier:

> „Il a trouvé près de Beromaya une profonde vallée entourée des montagnes de mines de plomb: l'intensité de la chaleur était si grande que les rayons du soleil, en fondant continuellement le métal, avaient formé un lac de plomb d'une étendue considérable... Le lac est horiblement infesté de salamandres que l'on prend d'une manière fort curieuse."[4]

Cel ce a consemnat povestea lui Muggs își asigură cititorii că marinarul ce a supraviețuit naufragiului ar fi dorit să asigure informații exacte despre temperatura din valea înconjurată de munți, dar căldura ar fi fost atât de violentă încât i-ar fi distrus termometrul.[5] Tocmai aceste sumare informații despre climatul din zona în care s-ar fi aflat situat necunoscutul oraș Tombouctou sunt aduse în sprijinul veridicității celor relatate de americano-tombouctian. Muggs a ajuns cu siguranță până în Tombouctou, notează redactorul revistei *Journal des voyages,* dacă ar fi confundat această zonă cu o alta din Africa sau dacă doar și-ar fi imaginat călătoria nu ar fi avut cum să ofere date despre climat comparabile cu cele furnizate de alți călători pe continent. Cu toate aceste „argumente", povestirii naufragiatului american nu i s-a acordat credibilitate în lumea științifică europeană și nu informațiile despre climatul și

---

[4] „Voyage à Tombouctou, par le capitaine J.W. Muggs, citoyen des Etats-Unis", în *Journal des voyages*, 1824, pp. 287-288.

[5] „M. Muggs avait désiré s'assurer du degré de température de cette singulière vallé, mais la violence de la chaleur avait fait sortir le mercure de son thermometre et il s'était volatilisé jusqu'à une hauteur considérable dans l'air" Idem. p. 288.

populațiile continentului negru au fost cauza, ci descrierile obiceiurilor antropofage ale locuitorilor din orașul Tombouctou. Misterioasa cetate fusese reprezentată în Europa ca un loc ideal, iar într-un asemenea spațiu mâncătorii de oameni nu aveau ce căuta.

Căldură, ploaie, furtună sunt cuvintele care se întâlnesc frecvent în descrierile călătorilor în Africa. Rapiditatea cu care se schimbă temperaturile, furtunile violente care durează ore în șir, calmul ce se instaurează instantaneu frapează imaginația. Mitul unei Africi născută din haosul primordial, unei Africi rămase undeva în timpul dinaintea Creației se regăsește în multe din jurnalele de călătorie redactate în secolul al XIX-lea. Înspăimântați de numărul mare al celor care și-au găsit sfârșitul pe continent, obosiți de propriile lor suferințe, încurajați și de cercetările științifice, călătorii susțin cu multă siguranță că omul alb nu se va putea niciodată acomoda în acest spațiu. Medicul Griffon du Bellay după timpul petrecut în Gabon luptându-se cu insolații și disenterie afirmă cu siguranța specialistului:

> „En tout cas, si l'Européen peut s'y acclimater c'est à titre personnel, mais sa race ne s'y implantera pas, car ce climat n'est pas fait pour la femme blanche. Celle qui braverait ici les périls de la maternité tenterait une entreprise mortelle pour elle-même et a coup sûr, stérilité pour sa race."[6]

Imaginea unei Africi inospitaliere trece din jurnalele de călătorie în lucrările de geografie, în dicționare și în enciclopedii rămânând o constantă în reprezentare pe tot parcursul veacului al XIX-lea. Lesage nota la capitolul dedicat

---

[6] „Le Gabon par Dr. Griffon du Bellay, medecin de la marine", în *Le Tour du monde,* sem. II, 1865.

Africii din al său *Atlas historique, généralogique, chronologique et géographique* (Paris 1830) că pe continentul african căldura este excesivă și drept urmare cea mai mare parte a teritoriului este acoperită de deșert și populată de cele mai feroce animale care există pe pământ. Diferențele sunt minore în informațiile oferite de Charles Cuvier în *Cours d'étude historiques au point de vue philosophique et chrétien* (ediția din 1859); aceeași climă fierbinte, aceleași deșerturi impenetrabile alternând cu oaze de verdeață, dar populate de animale sălbatice de care omul alb trebuie să se ferească.

Imaginea Africii sălbatice și neprimitoare se interferează, nu de puține ori, cu cea a pământului binecuvântat de Divinitate pe care oamenii îl căutaseră dintotdeauna. După ce crease imagini apocaliptice prin descrierea lacului format prin topirea plumbului din cauza căldurii, J. W. Muggs schimbă discursul pentru a sugera auditoriului că totuși Infernul pe Pământ nu trebuia căutat în Africa. Iar prin descrierea jocului copiilor din satele din preajma lacului, marinarul american încearcă să aproprie lumea din care vine de cea pe care o face cunoscută prin poveste:

> „Quand la surface de ce lac était légèrement agitée par le vent, les vagues, en se ridant, jetaient un éclat presque éblouissant; mais à la lumière de la lune, cet éclat s'adoucissait et produisait l'aspect le plus enchanteur. Les jeunes garçons des pays voisins viennent chercher là des matériaux pour se faire des billes car il paraît que ce jeu, si cher à nos écoliers, fait le tour du globe."[7]

Africa binecuvântată de Dumnezeu așa cum o imaginaseră europenii veacului al XIX-lea trebuia să ascundă regiuni bogate

[7] J.W. Muggs, Op. Cit., p. 288.

în grâne, pășuni, vânat, pește și diverse minereuri. Dacă aceste bogății nu fuseseră încă descoperite și exploatate de europeni vinovată era numai clima. Nu europenii secolului al XIX-lea sunt creatorii acestei imagini. Dualitatea – bogății imense și obstacole insurmontabile – este parte dintr-o structură clasică, frecventă în reprezentările Africii încă din Antichitate. Paradigma cea mai apropiată căreia îi putem atribui trăsăturile definitorii în raport cu această Africă Neagră binecuvântată de Dumnezeu este El Dorado și nu Edenul. Dacă Edenul presupune excelența tuturor valorilor, El Dorado este un tărâm fabulos pe care locuitorii nu îl merită. El Dorado incumbă o geografie perfectă, poate chiar o mărturie virgină a Genezei.

Călătorii din veacul al XIX-lea se extaziază în fața diversității fructelor și frumuseții plantelor. Réné Caillié, francezul plecat către Africa în primii ani ai veacului, fără să primească ajutorul nici unui guvern sau societate savantă din lume, descrie imense câmpii fertile unde cad ploi abundente și unde Dumnezeu a făcut ca locuitorii să dispună de tot ce au nevoie fără să depună eforturi deosebite. Astfel, *Ouâlo* este o regiune scăldată de ape foarte bogate în pește, iar solul ar fi putut fi foarte fertil dacă locuitorii ar fi știut cum să-l cultive.[8]

Geografii și istoricii secolului al XIX-lea simt mai puternic nevoia de precizie (venită din pretinsa scienticitate) decât călătorii care își povestesc aventurile, nevoie concretizată în delimitarea riguroasă a zonelor foarte bogate. Și atunci „oazele" magnifice „circulă" în diferite părți ale continentului. Pentru Laharpe, El Dorado este zona fluviului Congo, bogată în portocale, banane, cocos, legume, care se găsesc pretutindeni și nu pretind nici un fel de efort pentru a le obține. Chiar și

[8] Réné Caillié, *Voyage a Tombouctou,* tom.I, La Découverte, Paris, 1989, pp. 65- 72.

pentru atât continentul ar merita colonizat.[9] Nicolle de la Croix este convins că a descoperit paradisul pe pământul Guineei, aici legumele și fructele cresc pretutindeni, vacile, caprele și porcii se vând aproape pe nimic, iar peștele abundă în râurile din zonă.[10] Nici zona fluviului Congo nu pare a fi mai puțin favorizată din punctul de vedere al bogățiilor solului și subsolului, dar aici căldura excesivă îngreunează locuirea.

2. Aurul Africii

Dintre bogățiile, Africii despre aur au circulat cele mai multe povestiri. Legenda continentului bogat în aur s-a născut repede după descoperirea Americii, când lumea europeană era convinsă că mai exista undeva pe pământ un loc cel puțin la fel de bogat precum acela de unde fuseseră umplute visteriile spaniole și portugheze. Această reprezentare va fi mult amplificată spre mijlocul secolului al XVIII-lea de către administratorii și negustorii de sclavi, care urmăreau să atragă atenția țărilor lor asupra beneficiilor care ar putea rezulta din cucerire sau doar din integrarea Africii sud-sahariene în structurile economice. Zonele imaginate ca ascunzând metalul prețios își schimbă locul pe harta continentului urmărind intinerariul călătorilor sau imaginația înfierbântată a celor ce vedeau în aurul continentului o sursă pentru rezolvarea tuturor problemelor economice. Un asemenea loc este regiunea Sudan. Povestea împăratului din Mali, Mansa Moussa, convertit la islamism și plecat în pelerinaj la Mecca, care intra în Cairo, în 1324, în fruntea caravanei sale și care îi va uimi pe negustorii din oraș cu bogățiile pe care le adusese cu el și mai ales cu marea cantitate de aur despre care se spunea că ar proveni

[9] Laharpe, *Abrégé de l'histoire générale des voyages*, tom. III, Paris, 1820, p. 20.

[10] Nicolle de la Croix, *Géographie moderne*, Paris, 1825, tom II, p. 320.

din Tombouctou, a ajuns în Europa mult amplificată și va fi des amintită de cei ce căutau justificări pentru finanțarea călătoriilor. Timpul nu a făcut decât să mai adauge câte ceva legendei. Alvise de Ca'Da Mosto, călător pe coastele occidentale ale continentului între 1455-1457, desenează prin cuvinte o hartă a drumului aurului:

> „l'or qui se porte à Melli par tel moyen est divisé en trois parties : la première se transporte avec la caravane tenant le chemin de Melli, à un lieu nommé Cochia qui est la route qu'il faut tenir pour aller au Caire et en Surie. La seconde et tierce partie vient avec un caravane de Melli à Tombut où il se part et de là une partie est portée à Tret, d'où elle se chanoze vers Thunes de Barbarie, par toute la côte de dessus, et l'autre partie va à Hoden, que nous avons y dessus mentionné, puis de la s'épand vers Oran et One, Fez, Maroc, Arzile, Azafi et Messa qui sont de la Barbarie hors le détroit."[11]

Portughezii care făcuseră negoț pe coastele vestice ale Africii încă înaintea francezilor au povestit și ei despre aurul din regiunea Nigerului și mai ales din Tombouctou. Și astfel, când în secolul al XV-lea ajungea în Europa un important transport de aur, nimeni nu s-a mai îndoit că provenea din Tombouctou.[12] Regii portughezi își vor fi imaginat, probabil nu de puține ori, vapoare încărcate cu aurul din Tombouctou ce se îndreptau către Lisabona pentru a îmbogăți visteriile și a-i face și mai puternici. În secolul al XVI-lea, informațiile care ajung în Europa despre aurul din Africa sunt multe și din

---

[11] Alvise de Ca'Da Mosto, *Relation des voyages à la Côte occidentale d'Afrique (1455-1457) publiée par M.Charles Schefe*r, Paris, Ernest Leroux, 1895, pp. 62-63.

[12] Brian Gardner, *The Quest for Timbuctoo*, New York, Harcourt, Brace & World Inc., 1968, p. 6.

ce în ce mai detaliate. În 1594, Laurence Madoc raporta firmei din Londra pentru care lucra sosirea la Marrakech a 30 de catâri ce purtau aur. Adaugă la această informație și un comentariu: în Maroc este atâta aur încât regele ar putea deveni cel mai bogat om din lume. Mai era o singură condiție de îndeplinit: să reușească să păstreze în stăpânirea sa Tombouctou.[13] La 1618, o companie comercială din Londra se hotăra să dezlege misterul drumului aurului care trecea și prin Tombouctou. Două expediții au fost trimise către Africa în acest scop; membrii primei au sfârșit masacrați înainte de a ajunge în Tombouctou, iar membrii celei de a doua expediții sub conducerea lui Richard Jobson au mers de-a lungul fluviului Gambia convinși fiind că este Nigerul și că vor vedea din clipă în clipă cetatea aurului. Visul nu li s-a îndeplinit, dar au povestit europenilor despre acel El Dorado negru:

> „The most flattering reports had reached Europe of the gold trade carried on at Timbuctoo; despatches were even received from Morocco representing its treasures as surpassing those of Mexico and Peru. The roofs of the houses were represented to be covered with plates of gold, that the bottoms of the rivers glistened with the precious metal, and the mountains had only to be excavated to yield a profusion of the metallic treasure"[14]

„Aventura aurului" a continuat și în veacul următor; tot mai mulți europeni imaginau trasee care să-i conducă pe drumul metalului prețios ce străbătea vestul continentului african. Condiția care trebuia îndeplinită era de a învinge deșertul Sahara și pădurile încă neexplorate din zonele centrale

[13] Brian Gardner, Op. Cit., p. 8.
[14] Apud, Brian Gardner, Op. Cit., p. 9.

care fuseseră dintotdeauna imaginate ascunzând monștri. În 1716, francezul Brüe, reprezentant al companiei Senegalului la Saint-Louis, lansa ipoteza unei posibile pătrunderi în interiorul continentului pornind din Galam. Guvernul îți însușește ideea și hotărăște să finanțeze o expediție care să urmeze intinerariul fixat de Brüe, cu precizarea că acestuia îi revenea și obligația să descopere minele de aur din Bambuk și să stabilească intinerariul aurului până ajungea la Tombouctou. Obiectivul acestei expediții nu va fi niciodată atins. Lista celor care au încercat să descopere aur în regiunile vestice ale Africii la sfârșitul secolului al XVIII-lea mai cuprinde și alte nume, nu ne vom opri asupra lor, ceea ce trebuie însă precizat este că „povestea" despre abundența metalului galben va mai fi spusă încă de nenumărate ori și în veacul al XIX-lea. Spre exemplu revistele societăților științifice și cele specializate în publicarea relatărilor de călătorie reproduc mărturii ale negustorilor arabi întâlniți de europeni în cele mai diverse împrejurări. Din aceste povestiri nu lipsesc informațiile despre minele care așteptau să fie exploatate și pentru a fi cât mai convingători despre „moneda" de schimb în vigoare în diferite orașe din Africa, praful de aur sau lingourile. Talub-Ben-Jelow, însoțitorul celor doi fii ai împăratului Marocului în pelerinajul la Mecca, în 1819, ar fi povestit și el locotenent-colonelului Fitz-Clarence despre aurul folosit ca monedă de schimb în regiunile din vestul continentului

> „dans de petits sacs dont chacun en contient une once, évaluée quinze gourdes (environ 80 fr.). Il y en a aussi des morceaux du poids de cinq onces. Cet article précieux vient du sud-ouest, où on le trouve en grande quantité." [15]

[15] „Journey through India and Egypt…", *Journal des voyages*, septembre, 1819, p. 225.

Deși, spre mijlocul secolului, călătorii în vestul Africii nu mai amintesc despre bogățiile în aur, europenii nu renunță să spere că zăcămintele există pe continent și astfel minele „se mută" pe hartă spre interior, zonă ce va rămâne până către finele veacului neexplorată. Un elocvent exemplu poate fi articolul despre Africa apărut la 1876 în *Grand Dictionnaire Universel Larousse*. După delimitarea cu precizie a granițelor nord, sud, vest, est ale continentului și după nelipsitele precizări asupra climatului următoarele date se referă la bogățiile acestui spațiu, iar între ele este amintită pudra de aur ce s-ar găsi din abundență în părțile centrale și meridionale.

3. Geografie inventată

Timp de mai bine de patru secole, datorită lipsei de informații, ignoranței voite a călătorilor și oamenilor de știință, lumea europeană a fost convinsă că în Africa occidentală există un lanț muntos ale cărui vârfuri sunt permanent acoperite cu zăpadă și unde zac neexploatate imense zăcăminte de aur. [16] O cercetare atentă poate conduce la identificarea elementelor care au stat la baza acestei construcții imaginare. Oroarea de vidul de pe hartă i-a făcut pe geografi să nu mai analizeze cu spirit critic toate informațiile pe care le dețineau. Pentru unii călători, „descoperirea" munților Kongo, fixați cu precizie pe hartă de secole, conferea veridicitatea mult dorită aventurii lor. Chiar dacă nu îi întâlneau în drumul lor, călătorii convinși că există încep să îi „vadă" acolo unde știau că ar trebui să se afle sau nu îndrăznesc să le conteste existența temându-se de consecințe. Inventarea munților Kongo are legătură și cu

[16] Despre "istoria" acestui lanț muntos a scris un articol-sinteză Emmanuel Terray, „Grandeur et décadance des montagnes de Kong" în *Cahiers d'études Africaines*, 101-102, 1986, pp. 241-249.

obsesiva încercare de a descoperi izvoarele Nilului. Mulți geografi vor fixa sursele principalelor fluvii despre care se știa că brăzdau Africa în acești munți și chiar îi vor „deplasa" către zonele occidentale sau orientale ale continentului, după cum se credea că ar curge Nilul sau Nigerul.

„Trecutul" acestei „fantome" trebuie căutat în textul lui Ptolemeu care, în secolul al II-lea î.Chr, afirma că izvoarele Nilului s-ar afla undeva în „Munții Lunii", munți fixați în sudul Egiptului. Geografii arabi sunt cei care, atribuind aceeași sursă Nilului și Nigerului, schimbă locul munților din care fluviul ar izvorî fără a le atribui întotdeauna un loc precis pe hartă. Cel care a dat lanțului muntos „amplasamentul" pe care îl va ocupa câteva secole este Leon Africanul, călătorul arab ajuns la Roma, în 1517, unde papa Leon al X-lea reușește să-l convertească la creștinism. În lucrarea sa enumerând regatele sudaneze pe care le-a vizitat venind dinspre coastele occidentale și îndreptându-se către cele orientale, el precizează că regatul Mali ar fi străbătut de un lanț de munți, iar cetățile Gobir și Kano ar fi situate între munți foarte înalți. Despre același lanț de munți amintește și când se oprește spre a aduce câteva informații despre negustorii din Guangara:

> „Les habitants sont très riches parce qu'ils vont avec leurs marchandises dans les pays éloignés et parce qu'ils sont, vers le sud, au voisinage du pays où l'on trouve de l'or en grande quantité... Les marchands de Guangara sont obligés, quand ils vont au pays de l'or, de traverser des montagnes élevées et scabreuses où ne peuvent passer les bêtes de somme"[17]

[17] Leon l'Africain, *Description de l'Afrique*, Paris, 1956, p. 479.

Urmărind datele oferite de Leon Africanul ar fi trebuit ca pe harta Africii să fie desenat un important lanț muntos care să separe bazinul Nigerului de golful Guineei, ceea ce geografii secolelor XVI-XVII au și făcut. Poziția munților este cea indicată de călătorul arab pe harta redactată de Ortelius în 1570, pe cea a lui Ziletti din 1574 și pe cea a lui Mercator din 1607. Mărturia călătorului Mungo Park va fi menită a-i convinge, și pe cei mai puțin încrezători, de existența munților; de altfel el este cel ce îi va numi cu numele pe care îl vor păstra până la dispariția de pe hartă:

> „Towards the south-east appeared some very distant mountains which I had formerly seen from an eminence near Marraboo, where the people informed me that these montains were situated in a large an powerful kingdom called Kong."[18]

Până către sfârșitul secolului al XIX-lea, existența munților Kongo nu a fost contestată de nimeni. Mulți călători și oameni de știință se vor întrece în precizia cu care le vor fixa locul pe continentul african și în a oferi cât mai multe detalii despre zăcămintele aurifere. În 1844, un an după instalarea francezilor în Bassam, locotenentul Besson transmitea acasă că mari cantități de aur sunt exploatate din deja faimoșii munți. În 1881, *Revue maritime et coloniale* (revistă de prestigiu în lumea științifică și politică franceză) își informa cititorii că aurul din munții Kongo este deja comercializat pe coastele Africii. După 1880, mulți călători își vor justifica cererile pentru finanțarea expedițiilor lor în vestul Africii invocând importanța

[18] Mungo Park, *Travels in the Interior Districts of Africa, Performed under the Direction and Patronage of the African Association in the Years 1795, 1796 and 1797,* London 1799, p. 240.

economică a descoperirii zăcămintelor aurifere provenind din acești munți. Legenda munților Kongo pare a se spulbera odată cu expediția din 1888 a locotenetului Binger. Și el plecase în această zonă a Africii Negre tot în căutarea aurului, nu numai că nu îl găsește, dar are surpriza să constate că și lanțul muntos despre care se spusese că l-ar ascunde era o fantasmă:

> „A l'horizon, on n'aperçoit même pas une ride de collines : la chaîne des montagnes de Kong n'a jamais existé que dans l'imagination de quelques voyageurs mal renseignés."[19]

Totuși, munții Kongo stârniseră atâta vreme imaginația europenilor încât nu puteau fi dați repede uitării. Manualul de istorie publicat în 1891 sub semnătura lui Marcel Dubois, profesor de geografie la Sorbona, mai păstrează în paginile sale povestea:

> „Il y a quelques mois encore, on croyait généralement à l'existence d'une grande chaîne allant d'est en ouest, du Niger à l'Atlantique, et sur les cartes, les « monts de Kong » figuraient comme une grande barrière naturelle qui aurait isolé le Soudan des pays du golf de Guinée. Le voyage du capitaine Binger à travers ces contrées, restées jusqu'alors vierges de toute exploration, a réduit cette conception à néant. On sait maintenant que le pays de Kong – comme le soupçonnait Barth, le sagace explorateur du Soudan – est non pas un massif de montagnes, mais un pays de terrasses en moyenne peu élevées (la ville de Kong n'est qu'à environ 650 m d'altitude). Il y a çà et là des

[19] Binger, *Du Niger au Golfe de Guinée par le Pays de Kong et le Mossi (1887-1889)*, Paris, 1892, p. 285.

montagnes… mais nulle part le pays ne présente l'aspect d'une chaîne."[20]

4. Africa Neagră – pământ francez

Dacă la începutul secolului al XIX-lea reprezentarea spațiului african este construită mai ales din imagini menite să sublinieze diferențele prin raportare la spațiul european, după 1870 ele vor fi treptat abandonate pentru a fi create imagini prin care cele două spații s-ar putea apropia. Odată cu primele teritorii cucerite de Franța în Africa toate mediile informaționale vor transmite imaginea unei Africi salvată din barbarie și redată civilizației. În același timp, Franța este prezentată ca mult întărită din punct de vedere economic datorită importantelor bogății provenite din noile posesiuni. Revistele publică în paginile lor mai ales fragmentele din jurnalele de călătorie unde sunt descrise bogățiile continentului exagerându-se asupra cantității și diversității lor. Nu lipsesc însă nici pasajele în care observatorii povestesc despre lenea și indolența băștinașilor, reporterilor revenindu-le misiunea de a demonstra cititorilor că acțiunea Franței în Africa ar fi pe deplin justificată. Gravurile reprezentând caravane comerciale care se îndreptau către Franța sau alte țări ce aveau colonii dincolo de Sahara sunt nelipsite din paginile revistelor făcând astfel textele mai concludente.

Nimic nu pare să-i oprească, de această dată, pe francezi să ajungă în Africa. Chiar deșertul Sahara, imaginat precum cea mai inospitalieră parte a lumii (poate doar Polul Nord și Polul Sud să se mai fi „bucurat" de o asemenea faimă) va fi prezentat ca un liant între cele două lumi aflate în contact.

---

[20] Marcel Dubois, *Afrique, Asie, Océanie* (avec la collaboration de C. Martin et H. Schirmer), Paris, C. Masson, 1891, p. 107.

Poveștile aproape incoerente ale celor ce se întorseseră fără să fi reușit să străbată deșertul despre chinurile la care fuseseră supuși pe timpul călătoriei din cauza lipsei de apă și a căldurii, dar mai ales despre nelimitatele întinderi de nisip care păreau imposibil de străbătut au fost date uitării. Redactorii revistelor aleg spre publicare fragmente din jurnalele de călătorie unde apare descris drumul caravanelor încărcate cu aur, sare și fildeș, care în secolele XVI-XVII traversau deșertul fără să întâmpine dificultăți.

Deșertul Sahara nu numai că încetează a mai fi reprezentat ca o barieră de neînvins, dar chiar se imaginează proiecte de integrare a lui în noul sistem economic francez. Un articol publicat de revista *L'Illustration*, 11 ianuarie 1879, aduce în atenția cititorilor în formula simplă a unui dialog între un inginer proiectant și un cetățean bine informat, problema construirii unei căi ferate ce urma să lege Algerul cu Senegalul și Nigerul, bineînțeles peste Sahara, cu un preț de cost de 400 milioane de franci. Reporterul justifică alegerea subiectului argumentând că proiectul odată realizat ar putea deschide drumul Franței către întreaga Africă, iar continentului negru proiectul i-ar aduce un „un viitor fericit", în care tot pământul său ar putea fi fertilizat, iar sclavia și barbaria nu ar mai fi decât triste amintiri. Harta continentului negru va fi repede „populată" și cu alte tronsoane de cale ferată. Suplimentul revistei *Le Tour du Monde* din 1898 publică un articol despre beneficiile economice ale construirii de căi ferate, textul fiind însoțit de o hartă a dispozițiilor liniilor în Congo, Coasta de Fildeș, Uganda și Africa Orientală.

Începând din 1886, prin articolele din presa franceză, se transmite alături de imaginea Franței, mare putere politică, economică și militară, cea a unei Africi ospitaliere care își așteptă cuceritorii datorită cărora drumul către civilizație îi

va fi deschis. Publicul francez era obișnuit cu imaginea, preluată din relatările de călătorie, a satelor din Africa, mizerabile așezări unde oameni și animale trăiau laolaltă. Peste această reprezentare se va suprapune cea a spațiului transformat foarte repede după cucerirea franceză. În numărul din 23 ianuarie 1886 revista *l'Illustration* prezintă cititorilor săi posesiunile Franței în Congo. Imaginea care însoțește textul este realizată pe două niveluri; unul înfățișază modul de locuire tradițional și celălalt o factorie franceză. Imaginea urbană seamănă cu o serie de prototipuri preexistente, accesibile cititorului din descrierile anterioare. Structura stradală este riguros trasată, traseele regulate urmărind axele cardinale, planul de ansamblu pătrat, locuințele înalte chiar dacă materialele rămân paupere. Ordinea perfectă atât de iubită de francezi domină spațiul reorganizat și civilizat.

Un loc din Senegal, Cassamance, a cărui transformare trebuia urmărită cu mândrie patriotică de oamenii politici, savanții sau cetățenii obișnuiți, este prezentat în paginile buletinului Societății de Geografie din Paris ca model pentru ce înțelegea Franța că trebuie să fie posesiunile sale. Orașul construit într-un spațiu exotic, inundat de verdeață, unde singurele zgomote erau cântecele păsărilor, pare a îmbina câte ceva din ideile vehiculate în teoriile urbane și utopice ale acelor ani. Misiunea catolică, spitalul, școala, poșta par a se insera perfect în mediul african.[21]

Fiecare secol și-a inventat propria Africă, totuși anumite imagini le regăsim indiferent de timp, spațiu sau de statutul celor care le creează, ceea ce diferențiază este felul în care ele se compun. Antichitatea este în bună măsură responsabilă

[21] *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, 6 septembrie 1890.

de „fabricarea" multora dintre imaginile care vor deveni imagini-stereotip. Africa, locul de dincolo de marginile lumii cunoscute, pământul neprimitor datorită unui climat torid, monștrilor și ființelor bizare, jumătate oameni, jumătate animale, care îl populau, este creația ei. Evul Mediu va întreține aceste fantasme și chiar va îmbogăți reprezentarea cu alte imagini, nu mai puțin defavorabile. Din cauza culorii negre a locuitorilor săi, continentul va fi imaginat drept locul forțelor răului, Iadul coborât pe pământ. Filosofii Luminilor au păstrat imaginea pământului neprimitor locuit de ființe radical diferite, dar nu inferioare, ci doar imperfecte și astfel perfectibile. În epoca Luminilor a fost inclusă în reprezentarea africanului și imaginea *bunului sălbatic*, imagine care se conturase încă din secolul al XVI-lea în contactul europenilor cu indigenii din America. Pe parcursul veacului al XIX-lea, călătorii, dar și oamenii de știință, redactorii revistelor și scriitorii construiesc reprezentări ale spațiului african în care se amestecă imagini foarte diferite, unele rezultat al contactelor sporadice în veacurile anterioare, altele produse ale închipuirii într-un timp în care Africa Neagră era aproape în întregime necunoscută. Lor li se adaugă imaginile născute din contactul cu alte spații geografice (America spre exemplu) și transpuse Africii sud-sahariene și imagini născute în condițiile propagandei împotriva sclavajului, mișcării umanitare dezvoltată concomitent, colonizării și rasismului pseudo-științific ce a însoțit-o. Structurarea reprezentării spațiului Africii Negre ca spațiu al Alterității radicale se face pe arhetipuri corespunzând obsesiilor dintotdeauna, dar combinate în maniere diferite și nuanțate, ceea ce schimbă însă nesemnificativ determinantele profunde.

RÉSUMÉ

Lorsque l'Autre n'existe pas, il faut l'inventer ; lorsque la réalité ne correspond pas à sa représentation, à son modèle ou aux intentions formulées à son propos, l'imaginaire la complète ou la remplace. Le cas de l'Afrique Noire est relevant à cet égard. Comme le continent s'est dévoilé graduellement aux Européens, ceux-ci se sont trouvés autorisés à s'imaginer que les modes de vie y étaient des plus divers. L'imaginaire est dans ce cas fabulation, car si le topos qu'il édifie n'est pas toujours parallèle au réel, il en est au moins déconnecté. Dans l'espace inconnu de l'Afrique, l'Europe a projeté ses peurs, mais également ses rêves de perfection et de richesse ; elle n'a pas fini d'exercer son imagination même après que le continent noir a été traversé en toutes directions.

Au cours du XIX^{e} siècle, l'Afrique Noire cesse d'être représentée comme un tout entier. Des fragments territoriaux gagnent dans l'imaginaire français (européen) des contours précis. Les Noirs qui habitent les parties de l'Afrique sont représentés comme étant différents. Bien construits physiquement ou très laids, respectant les normes de morale ou les empiétant d'une manière flagrante, croyant en un Dieu chrétien ou restant païens, les Noirs occupent des places différentes dans un « système » de l'Autre. Plusieurs types d'images se mélangent dans les représentations de l'Afrique Noire : a) héritées des contacts sporadiques avec l'Afrique pendant les siècles antérieurs ; b) élaborées en Europe sans être fondées sur l'observation directe, à une époque où l'Afrique Noire était infiniment peu connue ; c) issues du contact avec d'autres territoires (l'Amérique est le meilleur exemple) et appliquées aux régions se trouvant au sud du

Sahara ; d) formées dans les conditions de la propagande contre l'esclavage (du mouvement humanitaire se développant parallèlement), de la colonisation et du racisme pseudo-scientifique qui l'a accompagnée.

D'un certain point de vue, on peut argumenter l'intégration de la *représentation géographique* de l'Afrique Noire, au commencement du XIX^{e} siècle, dans le thème de la *terra incognita* ; les qualités principales de ce type de topos sont définies par l'altérité spectaculaire. Le continent se présentait aux Européens friands d'aventure et de savoir, pendant les premières années du siècle, comme l'espace de toutes les possibilités. La beauté et l'attraction de l'Afrique disparaissent lorsque les Européens choisissent d'explorer le continent. « Belle » de loin, « horrible » de près, l'Afrique effraie les Blancs. Le thème des « illusions perdues » est présent dans les journaux de voyage vers la moitié du siècle ; d'ici, il passe en littérature, dans les articles de presse et dans les ouvrages scientifiques également. La *monstruosité* et la *beauté paradisiaque* sont les attributs en fonction desquels est construite dans le mental collectif la représentation d'un monde tant d'années inconnu.

Ce sont les voyageurs qui, en insistant sur les obstacles géographiques à l'exploration, donnent de la « consistance » à l'image de l'Afrique comme. Enfer terrestre. Ils sont unanimes à invoquer l'absence d'eau à boire et de nourriture, les chaleurs accablantes et les pluies sans fin, le sable fin et glissant qui empêche l'avance, les bêtes sauvages. Des pages entières décrivent le macabre spectacle des fauves tuant les humains. C'est le climat qui effraie le plus, et en égale mesure, les Européens qui osent s'aventurer en Afrique et ceux qui y rêvent. Sans pouvoir oublier le grand nombre de personnes ayant laissé leur vie sur le continent noir, les voyageurs épuisés par leurs souffrances, consolidés dans leurs opinions par les recherches

scientifiques, affirment avec sûreté que les Blancs ne s'y accommoderont jamais.

De la Divinité, l'Afrique Noire connaît non seulement la malédiction, mais aussi la *bénédiction*. La légende de la richesse du continent a été développée vers le milieu du XVIII^e^ siècle par les administrateurs et trafiquants d'esclaves, qui voulaient attirer l'attention de leurs pays sur les bénéfices qui auraient résulté de la conquête des régions au sud du Sahara ou de leur intégration dans les structures économiques. Elle est cependant beaucoup plus ancienne, ultérieure à la découverte de l'Amérique : l'Europe aimait rêver que l'Afrique inconnue cachait au moins autant d'or que le Nouveau Monde, or que les bruits avaient fait remplir les trésors espagnols et portugais. Parmi les ressources que, pendant le Moyen Age, les Européens attribuaient à l'Afrique et à l'Ethiopie, l'or était mentionné le plus souvent. L'image de l'Afrique cachant des gisements aurifères réapparaît au XIX^e^ siècle ; l'argument le plus fréquent était que le précieux métal avait été utilisé comme moyen d'échange avec le monde méditerranéen à des époques révolues (mais jamais précisées).

Le paradigme le plus facile à invoquer lorsqu'il faut définir les traits caractéristiques de l'Afrique Noire bénie par Dieu est **Eldorado**, et non pas l'**Eden**. Si l'Eden suppose l'excellence de toutes les valeurs, Eldorado reste un topos fabuleux que ses habitants ne méritent pas. La géographie de l'Eldorado est parfaite, peut-être même un témoignage vierge de la Genèse. Les images de la terre bénie par Dieu et de la terre maudite s'entremêlent dans la représentation de la partie centrale de l'Afrique Noire, longtemps quasi inaccessible aux explorateurs.

La présence des images contradictoires dans tous les types de discours au cours du XIX^e^ siècle doit être expliquée par la persistance de stéréotypes qui trouvent leur origine dans les

premiers contacts, sporadiques, limités aux côtes occidentales, entre Européens et Africains. Il ne faut pas ignorer que l'espace africain a été construit longtemps avant qu'il fût en effet connu, ne serait-ce que partiellement ; les images négatives ont constitué l'essence des représentations. L'Antiquité, par exemple, est en bonne mesure responsable de la « fabrication » de nombreuses images parmi celles qui allaient devenir des stéréotypes.

SPAȚIUL IDENTITĂȚII

HANNA DERER

„The most enduring feature of the city is its physical build, which remains with remarkable persistence, gaining increments that are responsive to the most recent economic demand and reflective of the latest stylistic vogue, but conserving evidence of past urban culture for present and future generations."

Spiro Kostof, *The City Shaped: Urban Patterns and Meanings Through History* (London: Thames and Hudson), p. 40.

Spațiu și reper

Dacă spațiul este întinderea tridimensională nelimitată în care sunt localizate toate obiectele și în care au loc toate evenimentele,[1] atunci spațiul este ceea ce generează atât necesitatea de orientare, dar și condițiile necesare pentru ca aceasta să se poată produce. Cu alte cuvinte, spațiul este (un) reper[2] în ultimă instanță.

---

1 „Space ... 1. the unlimited or idefinitely great three-dimensional expanse in which all material objects are located and all events occur. ..." („Spatiu ... 1. întinderea tridimensională nelimitată sau de dimensiuni nedefinite în care sunt localizate toate obiectele și în care se produc toate evenimentele ...") cf. *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language* (Webster – Dictionar enciclopedic al limbii engleze). New York: Gramercy Books, 1994, 1362.

2 „Reper ... Punct de reper = semn care servește la ... orientare." *Dicționarul explicativ al limbii române*. București: Editura Academiei, 1984, 798.

Aceasta întindere tridimensională nelimitată suportă decupaje din care rezultă părți de spațiu finite. Dacă marginile acestora au o existență fizică, aceste părți se pot constitui ca materie primă pentru acel domeniu de activitate care este denumit „arhitectură".[3]

Produsul acestui domeniu de activitate – spațiul arhitectural – se desfășoară deci în cadrul / în interiorul unei anvelopante materiale care se constituie ca unul dintre obiectele localizate în întinderea tridimensională nelimitată care este spatiul. În același timp, „obiectul de arhitectură" poate să se dovedească util în orientare, deci poate fi utilizat el insuși ca reper. Acest lucru este valabil și atunci când obiectul de arhitectură face parte dintr-un grup care reprezintă materializarea unei așezări umane.

La rândul lor, satul și orașul pot fi interpretate ca decupaje finite din întinderea tridimensională nelimitată care este spațiul și, evident, ele pot funcționa ca repere pentru orientarea în teritoriu – următoarea categorie de spațiu finit, în ordinea creșterii din punct de vedere al dimensiunilor.

Așa cum obiectul de arhitectură cuprinde în interiorul său spațiul arhitectural, și așezările umane, în special orașele,[4] posedă între limitele lor un spațiu, numit desigur spațiu urban. Ca și în cazul spațiului arhitectural, spațiul urban nu este pur și simplu un efect întâmplător al raportului plin/gol, respectiv construit/neconstruit. El este de fapt rezultatul unor relații de

---

[3] Istoria înregistrează și încercări de a crea impresia de spațiu infinit în cadrul spațiului finit care reprezintă materia primă a arhitecturii și a urbanismului. Dintre aceste încercări trebuie menționate cele reușite de către arhitectura bizantină și cele pe care le datorăm arhitecturii și urbanismului din perioada barocă. Acest tip de încercări nu are relevanță deosebită pentru cele ce urmează.

[4] Dat fiind că este vorba de arhitectură, deci de un mod artificial de a modela porțiuni finite de spațiu, cele ce urmează se vor referi în special sau exclusiv la așezările urbane.

diferite tipuri și naturi care sunt concepute sau au aparut între componentele fizice ale orașului și are, ca și spațiul arhitectural, o serie de funcțiuni. Între acestea, pare să se fi numărat mereu, și cea de reper.

Într-o măsură oarecare, istoria dedicată arhitecturii și urbanismului, atât celor reale (realizate), cât și celor imaginare, poate fi privită ca o istorie a modalităților specifice de a crea sisteme de referință care să permită orientarea. Acest sistem de referință a fost conceput în plan orizontal – precum axele orientate după cele patru puncte cardinale din orașele etrusce și cele romane – sau a fost gândit în plan vertical – ca în cazul acropolei din antichitatea greacă sau al catedralei care domina în evul mediu silueta orașului vest-european. Sistemul de referință destinat orientării a fost uneori elaborat doar în plan mental – precum cel care organizează orașele ideale din Renaștere – sau a depășit atât de puternic sfera imaginarului, încât a generat fondarea, construcția și organizarea unor orașe noi – așa cum sunt cele din perioada barocă. Mai mult, istoria sugerează că în evoluția fenomenului arhitectural și urbanistic au existat etape în care sistemele de referință necesare în orientare erau gândite astfel încât să reducă libertatea de mișcare a individului și/sau a comunității sau, dimpotrivă, utilizau repere menite să lărgească posibilitățile acestuia/acesteia. Din prima categorie pare să facă parte urbanismul hausmannian, în timp ce pentru cea de-a doua pot fi luate în considerare, de exemplu, principiile formulate pentru orașul-grădină.[5]

---

[5] Despre motivele care au generat principiile urbanismului de tip hausmannian și despre creșterea libertății de mișcare (în sens social, economic și politic) în teoria orașului-grădină a lui Ebenezer Howard în Kostof, Spiro *The City Shaped: Urban Patterns and Meanings Through History* (Orașul modelat. Tipare urbane și semnificații de-a lungul istoriei). Londra: Thames and Hudson, 1991, 230, respectiv 202-203.

Spațiul arhitectural și spațiul urban prezintă deci caracteristici care, prin diferite maniere de modelare, permit în primul rând orientarea, libera sau constrânsă, în existența fizică a celui/celor care intră în contact cu el. Din acest punct de vedere se poate afirma că spațiul produs în mod artificial de arhitectură și urbanism este reper în primă instanță.

Reper si valoare

Modificarea spațiului arhitectural și, în special, modificarea spațiului urban presupune eforturi financiare mari cărora le corespunde, în cele mai multe cazuri, o durată de execuție importantă. Această inerție reprezintă de fapt o anumită stabilitate în timp. În consecință, spațiul arhitectural și, în special, spațiul urban permit nu numai prima orientare, ci și repetarea acesteia în timp îndelungat.

Societate și specialiști

Stabilitatea spațiului arhitectural și a spațiului urban reprezintă unul dintre factorii favorizanți prin care aceste două tipuri de repere permit orientarea și re-orientarea nu numai în spațiu (acea intindere tridimensională nelimitată ...), ci și în timp.

Pe de altă parte, în măsura în care un spațiu arhitectural și (sau) un spațiu urban fac (face) parte dintre produsele unor antecedente trecute, deci irepetabile, aceste două tipuri de reper, utile în orientarea și în re-orientarea în spațiu și în timp, sunt încărcate automat cu ceea ce Alois Riegl[6] a numit „valoare

[6] Alois Riegl (1858-1905), istoric de artă și conservator, președinte al Comisiei Monumentelor Istorice din Austria, a publicat în anul 1903 *Der moderne Denkmalkultus, sein Wesen und seine Entstehung* (Cultul modern al monumentelor), carte de referință pentru principiile necesare la evaluarea patrimoniului cultural. Pentru textul de față a fost utilizată traducerea în franceză, din anul 1984.

istorica".[7] În consecință, un spațiu arhitectural și/sau un spațiu urban pot (poate) reprezenta un reper cu caracter de raritate sau chiar de unicat.

„Valoarea" este însă un ceva relativ[8] și, din acest punct de vedere, „valoarea istorică" și „valoarea de raritate sau de unicat" ale unui reper nu constituie excepții. Ceea ce este util și utilizat la orientare și la re-orientare de către un individ poate să nu aibă nici o semnificație pentru existența în spațiu și în timp a unui alt individ.

Spațiul arhitectural cuprins de către o locuință, de exemplu, funcționează drept reper pentru cei care îl folosesc. La fel, anvelopanta ce cuprinde acest spațiu arhitectural, deci clădirea, reprezintă un element de orientare în spațiul urban în principal pentru utilizatorii acelei locuințe. Pe de altă parte, locuința reprezintă reperul prin care indivizii își definesc propria poziție în spațiul urban în raport cu ceilalți membri ai comunității respective. Mai mult, locuința poate constitui un reper nu numai pentru localizarea în spațiul fizic al orașului, ci și în spațiul social al acestuia. În fine, nu de puține ori, locuința definește și poziția individului în istoria comunității respective.

Pe scurt, locuința funcționează ca reper în trei planuri de existență a individului – cea fizică, cea socială și cea temporală – și este percepută ca atare atât de către utilizatorul ei, cât și de ceilalți membri ai comunității. În acest fel, în aprecierea

---

7 Riegl, Alois *Le culte moderne des monuments* (Cultul modern al monumentelor). Paris: Editions du Seuil, 1984, 37.

8 „Value ... 1. the relative worth, merit or importance ..." („Valoare ... 1. meritul sau importanța relative ...") cf. *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language* (Webster – Dicționar enciclopedic al limbii engleze). New York: Gramercy Books, 1994, 1578.

unui reper materializat sub forma unui spațiu arhitectural intervine ceea ce se poate numi „recunoașterea colectivă".

Dar recunoașterea colectivă nu constituie numai setul de repere prin care un individ își poate stabili propria poziție în interiorul grupului din care face parte. Recunoașterea colectivă s-a dovedit și o modalitate de manifestare a necesității de orientare a comunităților. Se poate afirma că există permanent încercări de stabilire a unor repere care sa nu fie doar recunoscute de (aproape) toți membrii unei comunități, dar care să și permită acesteia să își stabilească propria poziție în spațiu, timp și societate.

Evoluția istorică a acestei tendințe de a defini elementele necesare pentru orientarea comunităților demonstrează că recunoașterea colectivă este unul dintre factorii care transformă reperele în valori. Mai mult, valorile definite prin recunoaștere colectivă se bucură de o stabilitate mai mare și dorința comunităților de a consolida această stabilitate generează măsuri de conservare și prezervare.

Spațiul arhitectural și spatiul urban, capabile de a funcționa ca repere, caracterizate printr-o stabilitate relativ mare în timp și deseori încărcate cu valoare istorică și cu valoare de raritate sau unicat, se dovedesc în principiu elemente demne de recunoaștere colectivă, deci elemente apte de a fi apreciate drept valori.

Teoria contemporană de conservare și prezervare a patrimoniului arhitectural, urbanistic și rural pune în evidență rolul pe care recunoașterea colectivă îl are procesul de evaluare prin categoria de criterii referitoare la așa-numitele „valori de identitate culturală".[9] Acestea, între care vechimea, valorile

[9] Vezi capitolul „Evaluation for Conservation" (Evaluare în vederea conservării) în Fielden, Bernard M., Jokilehto, Jukka *Management Guidelines for World Cultural Heritage Sites* (Principii de management

referitoare la tradiție sau la continuitate, valorile memoriale, spirituale, religioase, simbolice ș.a., rezultă din reacția spontană a societății față de elementele materiale care le încorporează.

Specialiști și București

Principala dificultate generată de valorile de identitate culturală este constituită de posibilitățile practice de a le defini. Teoretic, reacția societății poate fi surprinsă prin sondaje de opinie sau prin anchete sociologice, practic însă, între perioada de aplicare a unor astfel de instrumente și etapa de interpretare a informațiilor culese se pot produce modificări importante. Acest lucru este valabil în special în orașele de dimensiuni mari care se caracterizează de obicei printr-o populație eterogenă și, în parte, instabilă.

În consecință, specialiștii sunt (deocamdată) constrânși să aplice alte metode. Un exemplu în acest sens îl constituie studiul dedicat centrului orașului București, studiu finalizat în anul 1976.[10] Considerând că centrul unui oraș, deci „... cel mai important centru de interes orășenesc din intreaga aglomerație ..."[11] are și o dimensiune simbolică, autorii acestui studiu și-au propus de fapt să delimiteze (prin anchete) și o parte a spațiului urban încărcat cu valori de identitate culturală. Utilizarea acestei metode s-a dovedit fructoasă, de

---

pentru siturile aparținând patrimoniului cultural mondial). Roma: ICCROM, 1993.

[10] Studiul dedicat delimitării centrului orașului București a fost prezentat de catre Damian, Liviu, Popescu-Criveanu, Șerban, Panciu, Luminița și Voiculescu, Sanda sub titlul „Aspecte metodologice, istorice și social-psihologice în studiul centrului orașului București" în revista *Arhitectura* 4 (1976) și 6 (1977).

[11] Popescu-Criveanu, Șerban, Voiculescu, Sanda, Damian, Liviu „Aspecte metodologice" Arhitectura 4 (1976): 20.

vreme ce, rezultatele obținute în acest fel sunt comparabile[12] cu cele obținute printr-un alt studiu finalizat tot în anul 1976,[13] dar destinat delimitării centrului istoric al orașului București.

Pe de altă parte, acest al doilea studiu a încercat să surprindă valorile de identitate culturală prin accentuarea ponderii ce a fost acordată criteriului referitor la vechimea fondului construit și la vechimea tramei stradale.[14] Această atitudine este posibilă deoarece, dintre toate valorile de identitate culturală, singura care poate fi identificată și fără analizarea reacției generate de societate este într-adevăr vechimea.

Eforturile specialiștilor de a asigura protecția necesară valorilor materializate arhitectural și urbanistic în orașul București au fost întrerupte, după cum se știe, de intervențiile în urma cărora (nu numai) capitala a fost afectată începând cu deceniul opt al secolului al XX-lea. Aceste intervenții au distrus o serie întreagă de repere, dintre care o bună parte se bucurau de recunoaștere colectivă, și au avut drept scop realizarea altora. Neîndoios, prin poziție și prin dimensiuni, Casa Poporului (actualmente Palatul Parlamentului) și calea

---

[12] Suprapunerea dintre limitele nucleului central și cele ale centrului istoric, precum și suprapunerea limitelor zonei centrale cu cele ale zonei istorice a fost constatata pe baza analizei celor două studii finalizate în anul 1976 și consemnată în Derer, Hanna „Evaluarea patrimoniului arhitectural – studiu de caz: București". *Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice* 1-2 (1995): 49.

[13] Studiul destinat delimitării centrului istoric și a zonei istorice ale orașului București a fost prezentat de către Cristea, Doina, Sandu, Alexandru, Popescu-Criveanu, Șerban, Voiculescu, Sanda sub titlul „Studiu de delimitare a zonei istorice a orașului București" în revista *Arhitectura* 6 (1977).

[14] Cristea, Doina, Sandu, Alexandru, Popescu-Criveanu, Șerban, Voiculescu, Sanda „Studiu de delimitare a zonei istorice".

Victoriei Socialismului (actualmente buldevardul Unirii) pot fi utilizate pentru orientarea și re-orientarea în spațiu și în timp, deci prezintă caracteristicile necesare unui reper. Conform informațiilor de care dispunem, cel puțin Casa Poporului se bucură și de recunoaștere colectivă.[15] Sunt însă aceste lucruri suficiente pentru a o transforma într-o valoare?

București și identitate

Valorile de identitate sunt, în cea mai mare parte, de natură emoțională, deci subiective,[16] și, în plus, ele se pot dovedi instabile în timp. În consecință, ele sunt necesare, dar nu și suficiente pentru a justifica măsuri de protecție de anvergura celor necesare în conservarea și prezervarea patrimoniului arhitectural, urbanistic și rural.[17] Cu alte cuvinte, teoria contemporană consideră că, singure, valorile de identitate culturală nu pot defini poziția unei comunități în spațiu, în timp și în societate. De fapt, categoria largă a „valorilor culturale" cuprinde și „valorile artistice și tehnice", precum și „valorile de raritate sau de unicat".[18] Acestea sunt tipuri de valori care trebuie identificate de către specialiști prin cercetare, respectiv prin analize statistice. Dintre acestea, valorile referitoare la calităţile artistice și tehnice sunt cele mai importante, deoarece acestea sunt cele care „... demonstrează

---

[15] Aprecierile formulate la adresa clădirii și consemnate în celebrul caiet de impresii instituit în anul 1990 când Casa Poporului a fost deschisă publicului, premiul conferit arhitectei și, nu in ultimul rând, faptul că acum edificiul funcționează drept sediu al parlamentului reprezintă cu certitudine manifestări ale recunoașterii colective, chiar dacă nu este vorba de intreaga comunitate bucureșteană.

[16] Fielden, Bernard M., Jokilehto, Jukka, *Management Guidelines*.

[17] Oare la cât s-ar ridica devizul pentru restaurarea, conservarea și prezervarea Casei Poporului?

[18] Fielden, Bernard M., Jokilehto, Jukka, *Management Guidelines*.

importanța relativă a unui obiect în raport cu timpul în care a fost conceput și realizat, în raport cu alte perioade și în raport cu societatea contemporană."[19] În acest fel, spațiul arhitectural sau spațiul urban în cauză este raportat și la alte spații similare care aparțin aceleasi tipologii, aceluiași stil, aceluiași autor, aceleași perioade și aceleași regiuni. Prin acest procedeu este pusă în evidență valoarea de raritate sau de unicat a spațiului cercetat.

Rezultă deci că un un reper materializat sub forma unui spațiu arhitectural și/sau a unui spațiu urban este reprezentativ pentru orientarea și re-orientarea unei comunități în spațiu, în timp și în societate numai dacă, bucurându-se de recunoaștere colectivă, este semnificativ în raport cu intreaga evoluție a fenomenului arhitectural și urbanistic susținută de comunitatea în cauză.

Evoluția arhitecturală și urbanistică a orașului București este deci singura în măsura să ofere scara de valori la care trebuie raportate toate intervențiile contemporane la care a fost supus în trecutul apropiat și la care este supus astăzi orașul.

Identificarea acestei scări de valori reprezintă o temă de studiu complexă și, din fericire, reluată la începutul anilor '90 din secolul al XX-lea. Interesul specialiștilor pentru acest subiect a recăpătat o formulare oficială în primul rând prin concursul „București 2000", concurs lansat în anul 1995 de către Uniunea Arhitecților din România. Între preparativele necesare pentru acest concurs s-a numarat și cercetarea referitoare la valorile arhitecturale și urbanistice aflate în perimetrul delimitat în vederea concursului.[20] Cu acea ocazie

---

[19] *Ibid.*

[20] „Studiu de evidențiere a valorilor arhitecturale și urbanistice din zona centrului civic din București", realizat în anul 1994 de către Hanna Derer, Peter Derer și Cezara Mucenic, și înglobat în documentatia de

a fost elaborat un prim sistem de criterii de evaluare bazat pe clasificarea valorilor culturale în valori de identitate culturală, valori artistice și tehnice și valori de raritate sau de unicat. Verificarea acestui sistem a fost efectuată pe porțiunea de țesut urban istoric rămasă în jurul mânăstirii Antim, între Calea Victoria Socialismului (actualmente Bulevardul Unirii), Bulevardul George Coșbuc și Bulevardul Libertății.[21] Această parte din Bucureștiul vechi se caracterizează în primul rând prin varietate, varietate ce se manifestă în toate modurile posibile: stilul fațadelor, tipuri de plan și de volume, feluri de așezare a clădirii pe parcelă. Această dezordine este însă numai aparentă. Pe porțiuni suficient de mari ale diferitelor străzi, clădirile se dispun față de stradă în același fel și toate intersecțiile sau largo-urile sunt marcate prin edificii ceva mai înalte sau sunt dominate de turla unei biserici. Prezența constantă a acestor leit-motive este cu atât mai surprinzatoare cu cât, în mod evident, clădirile care le materializează sunt edificate în perioade diferite de timp care corespund și unor etape diferite din evoluția fenomenului arhitectural și a principiilor urbanistice, începând cu deceniul opt al secolului al XIX-lea și încheind cu deceniul trei al secolului al XX-lea. Acest lucru demonstrează că autorii diferitelor intervenții realizate până la al doilea razboi mondial au înțeles identitatea țesutului urban în care au intervenit și că au respectat și au încercat să pună în evidență această identitate. Efortul lor este cu atât mai meritoriu cu cât au reușit să mențină și scara locului. În final, varietatea imaginilor urbane, înregistrate de ochi pe

---

concurs ca planșa „Amplasarea în teritoriu a valorilor arhitectural-urbanistice și a zonelor de protecție aferente", București, 1994.

[21] Prezentarea sistemului de citerii și a rezultatelor obținute prin verificarea sa în Derer, Hanna „Evaluarea patrimoniului arhitectural": 52-54.

măsură ce parcurge această parte de țesut urban, este structurată de leit-motivele menționate într-o ordine ce se relevă prin reparcurgerea mentală a traseelor memorate. Este un tip de ordine mai dificil de perceput și care, din acest motiv, este deseori subapreciat.

Finalizarea în anul 1997 a studiului „Delimitarea zonelor protejate din municipiul București"[22] a pus în evidență că principala caracteristică a orașului consta în varietatea imaginilor urbane pe care le oferă. În cele 11,6 procente din suprafața orașului care necesită măsuri de protecție (de diferite grade de intensitate)[23] au fost identificate peste 200 de porțiuni de țesut urban cu caracteristici diferite față de cele învecinate. Numai trecerea dintr-o astfel de zonă în alta reprezintă un element de varietate, la care se adaugă, desigur, varietatea

---

[22] Studiul a fost elaborat de c[tre Institutul de Arhitectură „Ion Mincu", București, câștigătorul licitației organizate de către primăria orașului București. Coordonatorul studiului: prof.dr.arh. Angela Filipeanu; autorii sintezei: lect.dr. arh. Hanna Derer, lect.arh. Dan Marin, lect.arh. Florinel Radu; autorii părții referitoare la identitatea culturală: prof.dr.arh. Sanda Voiculescu, lect. dr. arh. Hanna Derer, conf.dr.arh. Nicolae Lascu, lect.arh. Mihaela Gavriș, lect. dr. arh. Sergiu Nistor. lect.arh. Daniela Beldie, lect.arh. Valeriu Drăgan, istoric Aurel Duțu, arhlg. Aristide Stefănescu, arh. Mariana Nitelea, autorii părții referitoare la valorile artistice și tehnice: conf.dr. arh. Constantin Enache, conf.dr.arh. Florin Machedon, lect.arh. Florinel Radu, lect.dr.arh. Rodica Crișan, lect.dr.arh. Ioan Augustin, arh. Antonela Roșu, arh. Angelica Stan; autorul suportului computerizat: asist. arh. George Postelnicu; autorii părții referitoare la mediul natural (Universitatea București): prof. dr. Maria Patroescu, Marta Bordușan, Laurențiu Rozvlowicz, Adriana Surugiu.

[23] În aceste 11,6 procente nu sunt incluse parcurile valoroase (care reprezintă alte 1,8 procente). Cele patru categorii majore de țesut urban, clasificate în funcție de tipul și gradul de protecție necesare sunt prezentate în Derer, Hanna „Dimensiunea culturală a metropolei", *Arhitext Design* 3 (2000): 28-30.

imaginilor oferite de fiecare zonă în parte, cum este cea din jurul mânăstirii Antim.

A introduce într-un țesut urban de acest fel o clădire de dimensiuni incomparabil mai mari decit dimensiunile medii ale celorlalte edificii și un ansamblu caracterizat prin omogenitate și unitate – este desigur vorba de Casa Poporului și de Calea Victoria Socialismului – înseamnă a realiza o intervenție care practic nu are cum să fie raportată la scara de valori generată de evoluția istorică a fenomenului arhitectural și urbanistic din București. În consecință, Casa Poporului și Calea Victoriei Socialismului produc, în ciuda omogenității și unității lor intrinseci, o discontinuitate în cadrul orașului.

Identitate și spațiu

Indubitabil spațiul arhitectural și spațiul urban pot funcționa ca reper. Ele ne permit să ne orientăm și să ne re-orientăm, ceea ce înseamnă că susțin încercările noastre de a ne stabili propria poziție, deci de a ne auto-defini în spațiu, în timp și în societate.

De obicei, procesul de auto-definire, adică procesul de identificare se desfașoară la timpul prezent. Reprezentând însă un set de date caracterizate prin stabilitate mai mare sau mai mică, identitatea cuprinde întotdeauna o parte din trecut și se referă la un viitor de o anumită intindere.

Reperele materializate arhitectural și/sau urbanistic funcționează în primul rând în planul existenței fizice. Dar în măsura în care ele încorporează și valori artistice și tehnice și/sau valori de raritate sau de unicat, ele se pot constitui ca date definitorii ale identității culturale. Dacă specialiștilor le revine sarcina de a identifica aceste tipuri de valori și de a le prezenta societății, este de datoria acesteia de a conferi spațiilor arhitecturale și/sau urbane în cauză recunoașterea colectivă

care declanșează și suportă măsurile necesare pentru conservarea și prezervarea acestora. În final, societatea este cea care alege, dintre variantele pe care ni le conferă trecutul, o anumită identitate.

Dorim să ne identificăm cu Casa Poporului sau cu mânăstirea Antim?

ABSTRACT

While space is only in the last resort a reference sign, the artificial space produced by architecture and urban planning is a reference sign in the first place. The reference system needed for orientation may be conceived as a horizontal one – as the *axis cardo* and *decumanus* of the Etrusc and Roman urban planning – or as a vertical one – as the acropola of the greek antiquity or the cathedrals of the medieval towns; it may exist only in a mental reality – as the ideal towns of the renaissance – or it may be materialised in a whole urban settlement – as the baroque towns.

Regardless of the way it shows itself, the reference-space allows us to orientate and thus it suports our attempts to define ourselves. If the architectural object, the dwelling, for instance, may be a component of the individual identity, an ensemble, as the fortified churches of the Transylvanian Saxons, may be a part of the identity of a whole community. Usually we use identity at and during the present time. But identity always includes a piece of the past and refers itself to a certain future, for it represents data, which are more or less stable.

Because they are long-lasting, those parts of identity, which are materialised through architecture and/or urban planning, belong to the firm data of identity. Thus, their contribution to

the definition of identity may (or should) be an important one. Through these architectural and/or urban data, the process aiming for a definition of identity absorbs important parts of the past and orientation trough time is easened.

As expected, the products of architecture and urban planning are usefull (and sometimes necessary) when the physical identity has to be built. But some architectural objects and ensembles, as well as parts of settlements or even whole settlements, include values, which exceed the physical identity and belong to the cultural one.

Age, aspects refering to tradition or continuity as well as to memory, myths or miracles, a.o. are, according to the contemporary theory of conservation, such cultural identity values. Together with the so-called relative artistic and technical values and with those refering to rarity they represent the three categories of cultural values. Thus, architecture and urban planning, activities, which use space as their working substance, do produce (hopefully) and will always produce (hopefully as well) reference signs, which offer not only physical, but also temporal and cultural identity.

Conservation is the field dedicated to the preservation of reference signs generated in the past, even in the near one. Its first step is the evaluation – a difficult process for the contemporary value scale is itself a product of the past. Finding out cultural identity values is another difficult problem, for it is (or it should be) based upon the reaction of contemporary society. This means that, in a certain way, society chooses from the various options offered by the past the one ment to be its very identity.

But most of the cultural identity values are emotional ones and thus they prove to be subjective and unstable and, as such, the contemporary theory and practice of conservation consider

that they are necessary but not sufficient to justify preservation measures. That is why the specialists have not only to register the permanent changing reaction of society, but also to define the presence of the other two categories of cultural values in order to sustain the required conservation interventions. The more complex the subject, the more difficult is the evaluation process and, as expected, the urban tissue or even whole towns represent probably the most challenging components of the architectural property.

Bucharest, a settlement with a complex history and thus with a complex scale of values, has been studied several times and has proved to be characterized mainly by what one may call variety, a variety which starts with the human scaled monastic ensembles of the 17th century, nowadays surrounded by the historic urban tissue, and ends with the gigantic House of the People built during the comunist period. Even if the specialists did demonstrate through acribic analyses and complex syntheses which are the real values of the cultural property of Bucharest, finally it is up to the contemporary society to decide: does it want to identify itself with the traditional monasteries or with the House of the People?

EVERYONE'S SPACE, SOMEONE'S SPACE, NO ONE'S SPACE

ŞTEFAN GHENCIULESCU

One could hardly find a more representative architectural symbol of the totalitarian regimes in Eastern Europe, than the "Block of Flats". Its omnipresent image, as negative as possible, engenders today a visceral rejection of the collective dwelling in general. The material and expressive poverty, the huge scale and the terrifying uniformity, and last, but not least, their disastrous state greatly explain this situation. For so many of us the obvious failure of the neighborhoods of the victor socialism or of the large ensembles of social dwellings in the free world would represent in fact, a failure of the collective dwellings in general. One forgets too easily that the block of flats, already existing in the ancient Rome, constituted one of the fundamental elements of modern urbanism. In this sense, mythical metropolises such as Paris and Barcelona are cities of "Blocks of Flats ".

Any type of collective dwelling supposes a compromise, determined by the larger efficiency of the construction and of the utilisation of the land par rapport with the individual dwelling, types of relations clearly defined and regulated, as well as a certain mentality that allows the coexistence of several individual entities (families living in flats). The forms of association, rental, and purchase associated with the

"traditional" collective dwelling were based on the private property, state initiatives, or of local, philanthropic or employing authorities. The balancing of all the interests, including those of the general urban community, supposed the existence of negotiations and of ever improving transactions between the public and the private space. Between the individual dwelling unit – the flat – and the general space of the city are interposed several types of filters and limitations, physical, legal or implicit, that make it possible both the expression of one's individual identity, and maintaining the relationships with the "others'. The lots and the limited spaces, the clear delimitation of the common, from and individual property, the relationship with the exterior, all these find their expression in the physical conformity and the codification of the *places*: the " front" and the "back" of the building, the various types of the courts – either open or more or less closed –, the intermediary spaces, the visual or symbolic limitations, etc. To all these is added the overleaping and articulation of the novel urban shapes with the civic space of the whole community, as well as with the historical space, that of the collective memory.

The various models of the socialism all share the absolute domination exerted over the public space. The private space is reduced to that of the flat itself, whereas the semi-private one, to that of the hallways and annexes. The complete urban space, continuous, homogenous, and belonging to everybody, organized thoroughly scientifically, and representing one of the main fantasies of modernism, found its true application ground within those political regimes. One obviously cannot identify completely the modernist utopia with this kind of regimes; if we only think of the "new cities" and the neighborhoods of social dwellings of the 50s and the 60s in

Western Europe. But he authoritarianism, the collectivism and the egalitarianism, the myth of the scientific objectivity, the obsession of the industrialization and typification, specific to the totalitarian project of Eastern Europe did allow a remarkable integration of many of the fundamental principles of the modernist urbanism's theories.

On the other hand, the city and the architecture never represent strictly a determined result, a faithful projection in the physical space of a certain society, and even less that of a political project. Beyond any local specificity and the solving of objective material problems, any production of architectural or urban spaces and objects are entangled in a complex web of relations with the social and economic ensemble, as well as with the professional theories and principles; these relations involve of course, a certain degree of subordination towards ideology, but also a whole game of compromise and resistance, ethical principles and functional and esthetic conceptions.

As for the inhabitants themselves, there is a large gamut of nuances between creating the "new man" required by the regime, and the resistance schemes of closeness and individualization of an imposed frame.

In Romania, too, the period after '89 led to a loss of the absolute control and to the explosion of an urban life strangled until then. The individualization tendencies, of privatisation of the space accelerated and reached forms practically impossible before. However, the coagulation of a public space, beyond the strictly administrative sense of the word, the cohabitation mechanisms and of constitution of urban communities haven't appeared yet. The space formerly known as "belonging to everybody" tends to be either invaded by each of us taken separately, or reduced to strictly utilitarian structures and to be considered as " belonging to nobody".

The urban crisis is also a crisis of the urbanism itself, and cannot be reduced only to the material poverty, to the actual chronic lack of resources and to the state of the constructions and of the equipment.

In order to better understand the mechanism of closeness, rejection and identification as well as the actual lack of balance in the city between the interests of the private and collective interests, there appeared these last years, various studies and theories within the human sciences field-sociology, anthropology, ethnology, history, etc., some of these studies focusing on the social groups in the block neighborhoods.[1] The specific of these disciplines engendered the considering of the architectural urban space merely as a frame for the social relationship, whose global features are almost identical for each category (socialist blocks, old streets) a predetermined frame, transformed as a result of practice and which is only briefly described. Beyond the indispensable determination of the social structure, of the closeness and socialization relations within these social units, there is still a risk for reducing the spatial relations the physical urban context simply to a level of localization and to its identification to the will and pressure exerted by the authority. The lack of awareness regarding the formal implication of the spaces and constructions themselves, beyond any political ideologies, over the social groups, can allow the perpetuation, for causes of inertia, of certain models. The new types of social dwellings buildings, proposed in the

[1] See for instance V. Mihăilescu, V. Nicolau, M. Gheorghiu, "Le bloc 311. Résidence et sociabilité dans un immeuble d'appartements sociaux à Bucharest", *Ethnologie française*, 1995, 3, Armand Collin, Paris.

transition period, represent the rationale behind this assumption.[2]

The present paper tries to offer a discussion on the individual and collective space, starting from the means of the architectural analysis. The object of study is represented by a group of blocks of flats in the socialist era: the political conditions of the moment, the general context and the urban theories that determined the principles of the design, the realization proper and the adapting of the models, as well as the spontaneous transformation brought to the space by the inhabitants, throughout the historical evolution. I chose "Drumul Taberei" neighborhood in Bucharest, and within it, an urbanly representative subdivision – that of the Moghioros-Romancierilor neighborhood unit. Between the Stalinist urbanism and the large operations of placating the boulevards in the 70s and the 80s followed by the delusional campaign of demolishing and building of the last part of the Ceausescu era, the 60s, when most of this ensemble was designed and built, is the time of a relative liberalization. It was a time when the introduction of formulas closer to the modern theories of the time was attempted, and therefore, as I will try to demonstrate later on, it had a more distinct character of urban utopia. We are dealing at the same time with an entirely new neighborhood, built at the outskirts of the city and with no direct confrontation with the rest of the old city,

---

[2] Thus appear the types of dwellings proposed by the National Dwelling Agency (NDA): the same groups of blocks positioned by chance within the old type of undetermined "green areas" with no concern whatsoever with regard to the place a community occupies, to the public or even to the private space, for that matter, to the urban context in general; the inner spaces though, will be larger, the buildings probably a little better built and equipped than 10 years ago.

which contributed to the purity of the model. Finally, in the category of the other large peripheral neighborhoods (Titan, Balta Alba, Pantelimon, Militari, etc.), Drumul Taberei still counts among the most appreciated by its inhabitants. All these elements facilitate the unavoidable delimitation of the analysis and the reading of the different layers of the urban reality in the socialist era and in the transition period that followed.

In order to better position the study unit in the general context, a short presentation of the modernist urban utopia seems necessary, as well as of the main steps in the production of the Romanian socialist town.

Correct Paradises

According to Françoise Choay,[3] a synthetic definition of the utopia would include the following essential features: the character of model society, the opposition between this model and a real society, the critique of the latter being inseparable from the drafting of the former; the model frame (space) as constitutive and indispensable part of the utopia itself; the positioning of the model in a space and time externally abstract; the eternity of the very structure, the elimination of any later exchanges; the ignoring willingly or not, of some of the aspects of reality in view of a perfect solution for a limited number of elements, deemed essential; its elaboration by an individual (group of individuals) and regarding a society more or less vast.

All these characteristics can be discovered in the urban form corresponding to the society model. The complete order of the society is mirrored by the absolute order of the spatial

[3] F. Choay, *La Régle et le Modèle. Sur la Théorie de l'architecture et de l'urbanisme,* Editions du Seuil, Paris, 1980.

organisation of the ideal city, in the unchangeable and uncompromising geometry created by precise mathematical laws.[4] The rule doesn't generally accept exceptions. The organisation concerns even regards the slightest details, which supposes a high degree of homogeneity and equality of the individuals to which corresponds the repeatability and strict hierarchies of the built elements and spaces. The crystallized order of the new world can be preserved especially in an isolated system, with no exchanges with the exterior, the ideal cities being usually placed on an island. Basically, the ideal city has a permanent, regularized shape, determined by precisely ordered principles that, in their turn, determine the number and character of the relationships, in reality just as unchangeable and arbitrary, between the inhabitants.

However, beyond the taking over any principles of urban design, considered to be efficient, but in fact deprived of the very contents of the ideal city, the classical utopias were rather the object of contemplation, pedagogic tools, or forms of criticism of that particular society. On the contrary, "the activist utopias"[5] of the 19th and 20th centuries, fully integrated to a context of fundamental exchanges and of apparently unlimited possibilities, were constituted in a "support of emancipation and transformation of an entire society".[6] The theory of the rationalism of the spirit's and society's mechanisms involves

---

4 Obviously, not any geometric project identifies with a utopian social project. The hyppodamic plans of the roman cities, the American grid, etc. do not correspond necessarily either to some social revolutions or to some utopian aspirations: in most cases they merely illustrate a need for organisation, representing pragmatic answers to the functional needs, as well as the rationalization tendencies of the inhabited space.

5 C. Rowe, F. Koetter, "Collage City", *Supplémentaires,* Editions du Centre Pompidou, Paris, 1993.

6 *Idem*, 5.

the possibility of the creation of a world of absolute harmony and justice. In the context of thinking the city, "the progressist model, whose key-idea is that of modernity",[7] was conceived as a unitary ensemble of principles, methods, and possibilities for application only in the between wars period, as an integrating part of the Modern Movement. For the first time the utopia could connect in practice to the technical conditions, but also to the esthetic and cultural conceptions of the elite of that particular epoch.

These determinations nuance the still deeply rooted conviction that the "blocks" were strictly the invention of a certain type of political regime. The ideological roots and congruent characteristics are still obvious. In the opinion of the modernist exponents, to the new universal order in which mankind entered, deeply different from the one of the previous epochs, shaped standard needs, scientifically determined. Solving these problems would produce a perfect world, functioning correctly and sublimely. All that needed to be found were the correct formulas, the architectural and urban prototypes, following the industrial standardization and mechanization methods and in the spirit of essentialism, simplicity and the objective esthetics of the artistic avant-garde.

Not only the industrial town of the 19th century, the tentacular and inhuman metropolis, a chaotic and corrupted Babel, but also the old, decayed and outdated centers were considered unfit and were to be replaced by an organized and technological return to nature, to the state of original bliss. The problems of the city, its explosion on the background of the industrial revolution were very real issues (things discarded today, when these towns have become at the same time lost

---

7 F. Choay, *L'urbanisme. Utopies et Réalites: Une anthologie*, Editions du Seuil, Paris, 1965.

paradises and models of urbanism). The hygiene, the nature, the equality, the integration of the new means, the efficiency and estheticism[8] seduced both the totalitarian regimes and the post-bellum democratic societies. Then there was their application at an incredible scale and in a perverted form, which engendered later on violent rejection reactions.

The new spatial conceptions, generically called open urbanism, define a totally different type of urban space. The city is classified and zoned strictly in accordance with its main urban functions, among which dwelling, to each activity corresponding certain spaces. The human needs are reduced to the basic ones and all that represents the specificity of a city – its complexity and medley of activities, the differences, the articulations, and the collisions make way to an order defined by the designer.

If the geometric regularization, the ultimate hierarchy, the integrity and uniformity of the elements of the same category, the esthetic design of the plane, all represent features common to those of the ideal classic cities, the dialectical relationship space/construction is entirely upset.[9] In the historical towns, the space has the role of figure, the buildings, with the notable exception of the monuments, defining, through fronts most often closed, the background and the limits of the spatial units. The circulation ways and the public areas in general are in relations of mutual determination with the lots and the built volumes. The public, private and semiprivate spaces are clearly

---

8 "THE MATERIALS OF URBANISM ARE: THE SUN, THE SKY, THE TREES, THE STEEL AND THE CEMENT, in this order and in this hierarchy. And I see that around me the officials the most modern by their reputation prepare cities that will deprive people OF THE ESSENTIAL JOYS OF LIFE, FOR THE ENTIRE NEXT CENTURY" (Le Corbusier)

9 *Idem*, 5.

delimited, the versatility, the capacity for differentiation and evolution of this tissue being preserved throughout the historical evolution. In the modernist city, buildings become figures, the space – homogeneous and for everyone – is reduced to a neutral background. Thus, the corridor-street, the existing tissue had to give in to the composition of pristine buildings, floating in a spatial continuum, formed by huge parks and by streets, independent from the buildings themselves.[10]

The modernist model with its undeniable qualities (rationality, the momentary satisfaction of he basic human needs, execution efficiency, equality, conceptual simplicity) failed in creating a frame that could allow the particularization, identification, or simply the richness of spaces and relations of a genuine urbanism. The destruction of the old centers, the radicalism of the rejection of tradition equally added to the social failure of this model; in the socialist countries, where it practically determined the only form of constructing buildings, it contributed to the policy of social homogeneity.

Romanian Avatars of the Block

The Romanian blocks of flats in the pre-war period, in general rapport buildings or in co-ownership evince the characteristics of the classic collective dwelling described in the beginning of this paper. Besides, they were trying to satisfy the requirements of an urban population and were almost exclusively built through private initiative. The western models were several times adapted to the traditional tissue and to a certain spirit of the place. The courtyards facing the street, the intermediary spaces, the architectural elements of certain styles (from a pure version of modernism, until certain delusions of

[10] Le Corbusier, *La Charte d'Athenes*, Les Editions de Minuit, 1957 (reed).

the neo-Romanian or Florentine style) don't make these constructions come out from the small country dwellings, to the extent they would have been predisposed to by the scale differences.

After the final installation of the communist regime, the construction of single-family dwellings was almost entirely eliminated, the block of flats remaining, especially for ideological reasons, the only option available. Even if part of the apartments were to become private property, the related land had the legal status of public space. One of the effects of this lack of options was the cohabitation, in most of the dwelling blocks, of people pertaining to the most varied social strata, a mixity that has almost never characterized the large neighborhoods of social dwellings in Western Europe. On the other hand, these ensembles served as the main way chosen for sheltering the new urban inhabitants, following the massive industrialization policies and of regrouping and homogenization of the population. The forced housing in collective buildings, with none of the intermediary steps of an acculturation process was to mark forever the socialist urbanity, an urbanity with no means of creating urbanism. And in this field, the socialist leveling created a huge hybrid category, with tremendous integration and identification problems.

The first ensembles bear the stamp of Stalinist architecture and urbanism. The socialist realism, with its "socialist contents in national shapes"[11] was characterized through a violent rejection of modernism and avant-garde, in all its manifestation. Thus, the urban unity was constituted of the

[11] A. Aman, *Architecture and Ideology in Eastern Europe during the Stalin Era: An Aspect of the Cold WarHistory*, The Architectural History Foundation. INC New York, the MIT Press, Cambridge, Massachussets, 1992.

cvartal formed of flats on 3-8 levels, organized around an inner yard, closed or semi-closed.[12] This represented in fact a repetition of one of the formulas of the traditional European urbanism, which was given a highly emphasized monumental character. These classicizing tendencies and pompous details ("the people has the right to pillars, too", as the Soviet People's counselor for culture Lunacearski had said) were to grant the buildings at an immediate level of perception, the grandiose and perennial image of the regime itself. The execution techniques and the work hand remained in most of the cases the traditional ones, as the industrialisation in the construction field was only at the beginning. The architects themselves came from the pre-war period, an elite specialised in classicist urban spaces and buildings. On the other hand, the possibilities of the time, and the reduced damages caused by the war engendered in most cases a much lower number and more reduced scale of these ensembles in Romania than in the other socialist countries. Paradoxically, thanks to these characteristics and not lastly thanks to a monumental and populist aesthetics, the *cvartals*, built in Romania's probably darkest age, represented the most successful insertions of the socialist age in an already existing urban tissue. Despite the minuscule apartments and the unfit equipment, the Russian blocks still enjoy certain popularity and still have a high potential of integration and rehabilitation.

These buildings were hardly fit for industrial technologies, for the standardization and typifying so characteristic for the ideology and economy of the regime. On the other hand, the period of liberalization started with Stalin's death gave rise to

[12] P. Derer, *The Urban Dwelling: A Draft for an Evolutionary Approach*, Ed. Tehnică, București, 1985.

a policy of self-opening towards the Western world and of introducing certain new formulae close to the modern theories, which are reinterpreted in the spirit of the political and social context.[13] The great districts from the outskirts of the town, as Drumul Taberei, have been built during that period. The irony of the relationship between political ideology and the architectural discourse and practice changes its sign: the blocks, which are even today perceived as the main symbol of the regime, were designed, in a context of relaxation, as expressions of a rebirth of modernity and in an effort of resynchronization with what was happening on the other side of the Iron Curtain.

Starting with the 70s, the focus shifted from the new peripheral districts to the town centre. Rather seldom in the case of the Eastern countries has the centre been "modernized" by demolishing and massively building in closed circuit on the great urban axes. The image of Bucharest as a "town of blocks" is due to these last two decades of dictatorship. The rehabilitation of the corridor-street, of the urban boulevard, belongs to the same general context of the epoch, namely that of the rejection as regards the theories of modernist urbanism. But the underlying reality of these were the efforts both of undertaking certain really "urban" models, as well as of saving the built substance and the "spirit" of the pre-war towns. The new boulevards of Bucharest cannot be denied a certain capacity to produce urban life, especially after the rebirth of private trade after 1989. But beyond their dull monotony, the main failure is the lack of any articulation with the existant city, with its natural environment. The brutal introduction of

[13] A. Ioan, "Modern Architectural Disscourse after the Death of Stalin", *New Europe College Yearbook 1995-1996*, Humanitas, București, 1999.

a new structure, which was to completely replace the older one, the spatial collisions, the concealment of the old tissue have all accompanied the character of a public space, which was total and homogeneous.

The operations of the 80s are the culminating point in the creation of the New Town. The frenzy of the Civic Centre of Bucharest has been sufficiently commented upon. Regarding the habitation in the blocks located at the border of the great axis, this has from the start been a secondary role compared to that of being the back-stages of the show of the Authority. Otherwise, the act of effectively living in these buildings is manifest in the period of the last ten years, and it represents one of the most interesting cases of distorting an initial concept. The former triumphant boulevard has become a prestigious address, in which bank headquarters, the trade of luxury, the apartments "looking to the fountains", the kiosks and the market stalls of "transition" erode and perseveringly pervert the integrity and purity of the initial concept.[14]

Drumul Taberei, Bucharest: A Walk Through the Ideal City

Drumul Taberei has been the first great Romanian group of collective buildings that were constructed according to the revised and extended modernist principles.[15] Personally approved by Gheorghe Ghoerghiu-Dej in 1962, at the stage of detail in systematizing, the project has been detailed and fulfilled up to 1973. The district's centre, which had been

[14] See also S. Ghenciulescu, "The 'Victoria Capitalismului' Boulevard", in *Vineri*, a supplement of the review *Dilema*, edited by the Romanian Cultural Foundation, Bucharest, No 28, February, 2000.

[15] *Idem*, 12.

allotted a place, has not become a reality up to the present time; instead, by subsequent "thickenings", the anticipated number of people (around 170,000 persons) rose to circa 300,000.

To what degree does the above-mentioned aggregate correspond to the theories of modernist urbanism, and, in general, to a utopian model? First, this should have been a closed community. The district, projected as a self-sufficient system, with all the necessary equipment, should have been the residence of those who would have worked in the industrial zone Militari nearby (which did not happen). The direct connection with the working place, with the commercial, entertainment, school equipment, would have meant an almost complete autarchy relative to the rest of the town.[16] To the population having a pre-established number and relations – an exemplary society – corresponded a pre-established framework, which was set in front of the town, on a practically virgin soil – an exemplary space. These are conceived in opposition to the real town, the Bucharest of that time.[17]

Everything, the built and planned framework, the number of inhabitants, the types of activity and their frequency, all has been conceived of scientifically as practically immutable elements, the unpredicted, the accidents, the transformations, practically any personal evolution being eliminated. Almost

---

[16] R. M. Gherghel, "The Structure and Organization of Residential Zones",in *Arhitectura* 1/71, Bucharest (issue dedicated to the sketch of Bucharest and the new residential aggregates' systematization).

[17] "A town having an old tradition, conceived of and dimensioned according to a different scale and for other functions and necessities, Bucharest has been outrun in the last decades by the requirements of our society which is now fully developing". T. Ricci, *Actual Problems Regarding the Systematizing of Bucharest*, in *Arhitectura* 1/71, Bucharest.

no aspect has been allowed to develop at random and outside a rigorous planning; both as regards the hierarchy and the decomposition into elements, from the sector (the whole aggregate), going through the micro-district, the group of buildings and the building, up to the apartment and the spaces contained therein. The annexed functions, clearly defined regarding the type, size, and location, obey to the same rules of rigorously defined usage.

All the inevitable aspects of the reality which were no part of this rigorous structure are ignored: the complexity and the freedom of social interactions, the individualization of typical elements, the unplanned evolution, the inhabitants' possibilities to approach and transform the space.

The applied spatial model is that of modernist urbanism. The traffic ways are strictly hierarchical: a great boulevard, other streets for the traffic of automobiles, a separated network for the circulation of pedestrians, having a very organic geometry. All the buildings, laid up after an orthogonal pattern, defined according to rules of sunlight orientation and modern compositional principles, float freely in a total space, an immense park, which covers the entire district. Besides the apartments (private spaces), the corridors and outbuildings (semi-private spaces), the grounds due to different equipment (treated as being a part of the whole), all the rest of the space is public.

Beyond the "utopian" characteristics proper, the aggregate is not just a projection of the political regime or of certain theoretical concepts. A compromise, as any artefact, it has been projected by the architects manifesting as individualities, subject to a system of coercion, but in a moment of relative liberalization and in a period in which the principles of the Chart from Athens, the founding text of modernist urbanism,

were still universally accepted. It is difficult to imagine today the significance of the chance given to young architects to project a huge modern aggregate, in an architecture which resumed the tradition of the avant-garde from the inter-war epoch (one of relative normality and synchronization with the civilized world), all these after the long "night" of Stalinism.

Obviously, the theoretical context of the project was of no interest for the inhabitants. But the private alternatives lacking, the relative comfort of the apartments exerted strong attraction (otherwise, many of these apartments had been from the start private property). The same annihilation of the freedom of choice contributed to the rise of a population made up of representatives of all social categories, except the nomenclature, and with a very good global image, during the past years.[18] This, and the richness of green spaces – the "park" and, at times, the "forest" aspect, made up, until recently, an image having positive tones, as related to many other zones of Bucharest.

Living in Utopia

In order to better analyze the transformations brought about by the inhabitants of certain identical units and of a homogeneous space, we have tried to focus on one of the basic units, the micro-district (the neighbouring unit) Moghioros-Romancierilor, which is representative for the aggregate structure, and which underwent minimal planned modifications in the period which elapsed from the moment it had been given to public usage.

[18] See, by way of comparison, the very negative image of some historical zones, having the great qualities of urban space and architecture (e. g., Lipscani), which continually deteriorate.

The Moghioroș - Romancierilor neighborhood unit
Map of the transformations

Constructions built after the original design
Front or rear gardens
Garages
Provisional trade
Farming lands
Garbage depositing

The first category of adapted spaces is the apartments. The interior arrangement has tried to compensate for the uniformity and rigidity of a given equalizing framework. Everything that could enhance comfort and reflect taste, identity and one's social status, had to be concentrated in the interior space. The exterior signs of the different nature of the inhabitants receive the form of arranging the balconies, as the "hanging gardens", or the numerous variants of enclosures, or as the replacement and decorating of the main doors to the apartment.

The corridor and the staircase represent by definition the semi-public most visible and used spaces in a collective building. There are here great differences between the variants in which space is treated: from a neutral passage space or which has become a no man's land with different degrees of degradation, up to its transformation into an actual space for meetings and representation. The interphone, the lattice (playing sometimes a decorating role), the plants, the photos as well as other arrangements describe different degrees of adaptation, enclosure in front of the exterior and sociability between the members of the social group in the respective blocks. These arrangements seem here and there to be the work of a common effort, or, on the contrary, of an individual action of expanding and marking the private space of the apartment.

As regards the exterior spaces, we are again dealing with more usage and adaptation categories. The classification, which is the result of direct research, serves to define these categories, but this should not be generalized. The whole ground has theoretically been under public administration, which does not imply its total neutrality. The groups of blocks, their massiveness define the subzones of the general space. On the other hand, the exterior limits – the streets with traffic,

The utopian dream: Apartments, free-standing prisms, a general park

the automobiles of greater or lesser importance, determine the difficulty of certain modes of adaptation or, on the contrary, the concentration of certain activities (e.g., trade). The interior traffic ways – lanes designed for public service or for promenade – serve in many cases to separate the different zones.

One first category is the spaces from the immediate vicinity of the blocks, delimited by the closest perimetric circulations. These are the grounds having the best chances towards adaptation by the inhabitants of the respective buildings, many of them being looked after and transformed, thus taking over the role of the traditional "front garden" or "rear garden". At times the interferences are limited to small planted and decorated spaces, individually looked after or in common, at other times the access ways are marked and amplified, by green pergolas, by adding benches, border stones, etc. The casual block entrance is thus transformed into a place as far as possible individualized and pleasant, a space of social contacts and of representation. Most of the times, these spaces are enclosed with plantations or lattice.

The rest of the space has been perceived as belonging to everybody, therefore to nobody. Which does not mean that it kept its initial unity. We can distinguish between three main types of transformation:

The first consists of the parts of the ground to which, by general agreement or by individual initiative, the function of *productive spaces* has been ascribed. We are dealing here either with *farming lands*, i.e., enclosed lots of land intended for growing vegetables, or with *groups of garages*, with their due access ways.

The second type of occupation, specific for the period of transition, is the provisional trade in kiosks or market stalls,

A superposition of individual "homes"

the only function, which is probably surveyed by the authorities (without being based on any kind of planning). If the commercial function planned in the beginning was located in the so-called isolated complexes alongside the main boulevard, the boutiques obey only the profitableness rules. They are totally absent in the inside of the aggregate, being concentrated almost exclusively around the bus or tram station, and alongside the main enclosing streets. Thus, the traditional commercial street is spontaneously reinvented, trimmed with all types and categories of services, from beer and restaurants, inevitably with their terraces, up to retail trade, photo shops, hairdresser's saloons and grocer's shops.

Finally, we have the spaces with no specific activity attributed, and which can indeed be called *nobody's spaces*. In this category we have the spaces initially planned for children's play and which are in a process of decay, the richly planted areas looking increasingly more like *fragments of forest*, as well as those used for the wild and consistent depositing of garbage of any kind. Finally, we have the rest of the initial territory, with no significant interventions made – *neutral space*.

What kind of conclusions can be reached from these observations, in the absence of sociological and anthropological studies, or at least of some up-to-date statistics? And to what degree can these conclusions be extrapolated?

First and foremost, beyond the flaws of the urban model, which is otherwise discussed since long, and for which efforts are put since a few decades in order to find alternatives, the above-described tendencies suggest certain qualities of the space and of the buildings which allow a more favorable social reception: for instance, the basic unit from which a territory is being transformed is not the block, but the staircase grouping apartments. Then, semi-public interior spaces and the due

grounds of the smaller buildings, with five levels, seem to be more looked after than those of the tall buildings. A smaller community probably determines a higher degree of identification and responsibility, while there probably exists, other factors lacking, a critical threshold in the coagulation of such a community. Strikingly, great differences appear between units that are initially quite identical in shape. They are probably due to different locations and neighborhoods and to the social composition and the presence of more or less dynamic factors (like the personality of the elected administrators).

At another reading level, there can be distinguished the signs of an irrepressible vitality of certain groups and individualities to oppose both a social homogenizing and depersonalizing project, and certain architectural spaces too little differentiated and individualized. The equalizing and frozen framework of the "ideal city" generates individualizing reactions, the inventing and reinventing of certain forms of sociability, of approaching the space, sometimes in manners which belong to some personal and social reflexes which some believed had disappeared. "The front garden", "the commercial street" – unitary by its continuous front sides, and integrating the differences and inherent evolutions, would be part of the spontaneous mechanisms of reinventing the urban, which nevertheless, as it seems, is opposed by the ruralizing tendencies (are the gardens with vegetables to be explained only by poverty and the lack of resources?), which appear in the same spatial context.

The problem of social space, however, remains, even beyond the juridical definition, the problem of the balance between the public interest and the private. In the totalitary state, the public space is that of the ultimate authority, which

A front garden

tries to control and, eventually, to repress any kind of manifestation of private space, of individuality, and of any kind of free, contractual form of relationships. In this context, the withdrawal, the semi-clandestine taking hold of the space, can be understood as forms of the survival of personality, and of individuals actually. The explosion of such phenomena after the fall of absolute control and in the period when new systems are built must not surprise us. The civic space does not even exist in the absence of a strong private space. I do not think that we have to regret the integrity impossible to maintain of utopias born sometimes out of the best intentions.

But beyond asserting individuality, we can be worried by the delaying of the coagulation of a space of urban society. Regarding the aggregate under study, garbage deposits right at the limits of idyllic gardens and "smart" shops point towards

Shopping street, detail

an absolute segregation between private spacers and the rest of the urban environment. Thus, the individual territories or of the small groups form a patchwork of juxtaposed enclaves, placed in a no one's land. The image can be extended, with some adjustments, to the whole of the urban phenomenon. From the barracks, intended for people to live in, of the former regime, the blocks tend to be transformed into unorganized aggregates of individual habitation. The feelings of identity and of responsibility seem to stop at the limits of personal propriety (legal or implicit), having no relation with the town other than that of consumption. From enclosing the balconies up to throwing the garbage into the street (all being explicable actions), the general behavior indicates the same withdrawal, the same rejection of urban space and of the rules of a community.

Perhaps all these are only inevitable manifestations of a transition towards a normality of which rules have not yet been established and accepted. Or maybe we go indeed, on a personal track, towards a global logic of introverted and autonomous objects, in which urban space, as a support of identity, tends to be replaced by a multitude of other frameworks.

REZUMAT

Lucrarea propune o abordare a problemei spațiului individual și a celui al colectivității, pornind de la mijloacele analizei arhitecturale. O astfel de discuție implică cercetarea articulării între teoriile arhitecturale și urbanistice și materializarea acestora, ideologiile și regimurile politice, mecanismele de identificare, apropriere și refuz a spațiului de

către locuitori. Baza de studiu o reprezintă cartierul de locuințe colective Drumul Taberei din București, ansamblu considerat reprezentativ pentru perioada de relativă liberalizare și de acceptare parțială a modelului modernist de către regimul socialist. De fapt, scopul principal al studiului îl constituie determinarea și interpretarea transformărilor spontane aduse unui spațiu aproape omogen și unor unități identice.

Determinând în prezent o respingere viscerală a locuirii colective în general, "blocul de locuințe" socialist nu reprezintă totuși decât unul dintre tipurile acestei categorii. Imobilul de apartamente ca element fundamental al metropolelor secolului al XIX-lea, de pildă, a presupus crearea și negocierea permanentă – legală sau implicită – a echilibrului de interese, a delimitărilor și tranzițiilor între spațiul public și cel privat, în sfârșit al articulării cu spațiul și cultura orașului existent. Diferitele modele din anii socialismului au în comun dominația absolută a spațiului public, un spațiu total, continuu și "al tuturor", organizat în mod științific. Aceste trăsături comune ale proiectului social și ale utopiei moderniste s-au materializat în marile cartiere ale anilor '60.

După o sumară trecere în revistă a principalelor caracteristici ale utopiilor sociale și ale modelelor spațiale corespunzătoare, precum și a specificității utopiei urbanistice moderniste, vor fi prezentate avatarurile românești ale blocului. Perioada de liberalizare și deschidere a determinat în mod paradoxal, prin încercarea de resincronizare cu modernitatea, aplicarea cea mai apropiată de principiile originale a modelului urbanistic progresist. Se va încerca o lectură a formelor urbane și arhitecturale ale ansamblului studiat, prin intermediul grilei de criterii care definesc modelul inițial (societatea – model și spațiul – model, încercarea de soluționare

perfectă a unor elemente considerate esențiale și ignorarea celorlalte, ierarhia și segregarea strictă a funcțiunilor, colectivismul și egalitarismul, spațiul urban continuu sub forma unui parc în care plutesc construcții izolate etc.). Fiind vorba despre un ansamblu real, un artefact, forma sa nu reprezintă doar o proiecție a unui regim politic sau a unor concepte teoretice, ci mai degrabă un compromis între acestea, constrângerile sociale și economice și individualitatea și creativitatea proiectanților. Pe de altă parte, populația nu a "respectat" categoriile sociale stricte prevăzute prin proiect, mixitatea obligată favorizând reacțiile de diferențiere și personalizare.

Dincolo de individualizarea apartamentelor, marcarea sau, dimpotrivă, păstrarea caracterului neutru sau degradarea spațiilor semi-publice (holuri, case ale scărilor), cartarea transformărilor aduse spațiilor exterioare descrie poate cel mai bine modurile de receptare și folosire ale spațiului. Din fostul ansamblu spațial neutru au fost decupate zone cu diferite grade de apropriere și identificare: grădini în jurul blocurilor, marcarea acceselor, spații productive (grupări de garaje și terenuri agricole), comerțul provizoriu, și, în sfârșit, spațiile nimănui, neafectate vreunei anumite activități – fragmente din pădurea inițială, terenuri în părăsire, locuri de joacă mai mult sau mai puțin decăzute, zone reziduale transformate în depozite de gunoaie.

În lipsa unor studii sociologice și antropologice, se pot totuși trage câteva concluzii asupra unor tendințe de individualizare, inventare și reinventare a urbanului – "grădina din fața casei", și "strada comercială", combinate cu reflexe de ruralizare, ambele în opoziție cu cadrul inițial egalizator al "cetății ideale". Toată această irepresibilă vitalitate a manifestărilor grupurilor și indivizilor nu pare însă să

depășească definirea unor teritorii private, a unor enclave disparate, juxtapuse într-un spațiu al nimănui. Identificarea și responsabilitatea par a se opri la limitele spațiului propriu, replierea și refuzul urbanității părând a caracteriza "orașul de tranziție", în ansamblul său. Rămâne în final întrebarea dacă avem de a face cu manifestări inevitabile ale tranziției, sau în ce măsură spațiul urban public (dincolo de definiția strict legală), tinde să fie redus la o colecție de cadre introvertite și autonome ale identității și sociabilității.

Bibliography

*** *Bucharest in the 1920-1940s. Between Avant - Garde and Modernism, Catalogue of the exhibition*, Bucharest, Simetria, 1994

Åman, *Architecture and Ideology in Eastern Europe during the Stalin Era. An Aspect of Cold War History*, The Architectural History Foundation, INC, New York, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1992

Ansay, P., schoonbrodt, R., *Penser la ville. Choix de textes philosophiques*, AAM Editions, Bruxelles, 1989

Arbore, G., *Cetatea ideală în viziunea Renașterii*, Editura Meridiane, București, 1978

Besset, M., *Le Corbusier*, Skira, Genève, 1987

Choay, F., *La règle et le modèle. Sur la théorie de l'architecture et de l'urbanisme*. Une Anthologie, Editions du Seuil, Paris, 1980

Curtis, W. J. R., *Modern Architecture since 1900*, Phaidon, Oxford, 1982

Derer, P., *Locuirea urbană*, Editura Tehnică, București, 1985

Ghenciulescu, S., "Bulevardul Victoria Capitalismului", in *Vineri*, Fundația Culturală Română, București, Nr. 28, 2000

Gherghel, R. M., "Structura și organizarea zonelor rezidențiale", in *Arhitectura* 1 / 71, București

Ioan, A., "Modern Architectural Discourse after the Death of Stalin", *New Europe College Yearbook 1995 – 1996*, Humanitas, București, 1999

Ioan, A., "No Tresspassing! (locuirea ca arhipeleag)", in *Insula. Despre izolare și limite în spațiul imaginar*, New Europe College, 1999

Ionescu, G., *Arhitectura pe teritoriul României de-a lungul veacurilor*, Editura Academiei R. S. R., București, 1982

Lascu, N., *Funcțiune și formă (antologie)*, Editura Meridiane, București, 1989

Le CORBUSIER, *La Charte d'Athènes*, Editions du Minuit, Paris, 1957

Mihăilescu, V., Nicolau, V., gheorghiu, M., *Le bloc 311. Résidence et sociabilité dans un immeuble d'appartements sociaux à Bucarest (Blocul 311. Rezidență și sociabilitate într-un imobil de apartamente sociale din București),* Ethnologie française, 1995 – 3, Armand Colin, Paris

Ricci, T., "Probleme actuale ale sistematizării municipiului București", *Arhitectura* 1 / 71, București

Roncayolo, M., Paquot, T. (sous la direction de), *Villes et civilisation urbaine, XVIII – XX siècle*, Larousse, Collection Textes essentiels, Paris, 1996

Rowe, C., koetter, F., *Collage City*, Supplémentaires, Editions du Centre Pompidou, Paris, 1993

PRATIQUES D'ESPACES, RÉCITS DES LIEUX

CIPRIAN MIHALI

Le quotidien s'invente avec mille manières de braconner.
Michel de Certeau

La vie quotidienne a lieu dans un espace qui n'est ni l'espace géométrique et abstrait des mathématiques, ni l'espace subjectif de la perception, absolument individuel et incommunicable. Elle se passe dans et, en même temps, elle produit un espace hétérogène, dans un processus infini de production et d'usure réciproque, où les configurations se font, se défont et se refont sans cesse et sans loi préétablie, sans causalité et sans finalité prévisible.

Nous essayerons de suivre ce double mouvement de production quotidienne de l'espace de la vie de chaque jour, en prenant appui dans quelques théories contemporaines, telles qu'elles ont été élaborées par des auteurs comme Henri Lefebvre, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean-Luc Nancy et notamment Michel de Certeau. Ces théories témoignent d'un changement radical dans les approches actuelles de l'espace, synonyme d'une sensibilité autre envers la vie quotidienne et devant les défis que celle-ci lance à la pensée philosophique et sociale du XX^{ème} siècle. Cette sensibilité est clairement

exposée par Michel Foucault dans un texte devenu déjà classique dans les analyses contemporaines de l'espace:

> … l'inquiétude d'aujourd'hui concerne fondamentalement l'espace, sans doute beaucoup plus que le temps ; le temps n'apparaît probablement que comme l'un des jeux de distribution possibles entre les éléments qui se répartissent dans l'espace (3, p. 754).

Deux idées guideront alors notre démarche : d'abord, l'idée que l'espace (intérieur ou extérieur, individuel ou commun) du monde vécu est un espace hétérogène et stratifié ; ensuite – et c'est l'idée qui nous retiendra plus longuement dans les pages qui suivent – que cette hétérogénéité est produite incessamment à travers des techniques plurielles et anonymes, dans un mouvement perpétuel de localisation et de dislocation, de territorialisation et deterritorialisation, qui décrit ainsi la condition événementielle de l'espace.

Michel de Certeau est l'auteur d'une des plus importantes théories sur le quotidien de ces dernières décennies ; il est parmi les rares auteurs (avec Henri Lefebvre, Erving Goffman, Alfred Schutz, Humberto Giannini etc.) à avoir consacré des travaux explicites à ce sujet. L'importance de son travail est directement proportionnelle à la difficulté de classer sa théorie dans *une* discipline ; ainsi, il est revendiqué habituellement par la sociologie, mais parmi ses références on trouve les noms d'Aristote, de Freud, Wittgenstein ou Foucault. D'autre part, dire simplement qu'il est philosophe, ce serait encore excessif, puisque l'ouvrage auquel nous ferons référence ici et qui reste l'un de ses textes majeurs – *L'invention du quotidien* – est écrit à partir des recherches sociologiques menées dans les années '80 et il est élaboré dans une conceptualité explicitement sociologique. Enfin, les historiens, les géographes

ou les linguistes pourraient y trouver des idées très pertinentes pour leurs recherches. Au-delà de toute classification (et qui est, par ailleurs, la chose la moins importante dans une analyse comme la nôtre), Certeau nous offre, dans un livre en deux tomes[1], un travail de restitution des manières d'être et de faire de l'homme ordinaire, pris dans la trame innomée du quotidien. Luce Giard, qui établit et qui présente ce livre, offre une motivation à la démarche de l'équipe de recherche conduite par Michel de Certeau (1, IV^{ème} couverture) :

> La raison techniciste croit savoir comment organiser au mieux les choses et les gens, assignant à chacun une place, un rôle, des produits à consommer. Mais l'homme ordinaire se soustrait en silence à cette conformation. Il invente le quotidien grâce aux arts de faire, ruses subtiles, tactiques de résistance par lesquelles il détourne les objets et les codes, se réapproprie l'espace et l'usage à sa façon. Tours et traverses, manières de faire des coups, astuces de chasseurs, mobilités, mises en récit et trouvailles de mots, mille pratiques inventives prouvent, à qui sait les voir, que la foule sans qualité n'est pas obéissante et passive, mais pratique l'écart dans l'usage des produits imposés, dans une liberté buissonnière par laquelle chacun tâche de vivre au mieux l'ordre social et la violence des choses.

La prémisse fondamentale du livre est que dans une société de consommation comme la nôtre, les individus anonymes ne se soumettent pas passivement aux impératifs que les institutions et les structures sociales leur imposent. Au contraire,

---

[1] Le premier tome de *L'Invention du quotidien* (Union générale d'éditions, coll. 10-18, Paris, 1980) s'appelle *Arts de faire* et le deuxième *Habiter, cuisiner*. Nous utiliserons ici seulement le premier tome de cet ouvrage.

ils inventent, par des innombrables tactiques, l'espace de leur vie de chaque jour, les lieux de leurs actions, selon des combinaisons originales, inattendues et imprévisibles, de pratique et de narrativité, de gestes et de récits. Les manières quotidiennes de faire, que Certeau appelle encore « arts », ne constituent pas le fond noir de nos activités sociales, mais créent leur trame élémentaire, à l'intérieur de laquelle se nouent les techniques d'usage, de consommation et de production de la réalité. C'est, par ailleurs, l'idée qui soutien l'étude des espaces et des lieux quotidiens, une étude qui partage à la fois des prémisses wittgensteiniennes, freudiennes ou foucauldiennes.

La production bricolante des lieux

Invention, techniques, braconnage

La phrase proposée en exergue de notre étude rend avec fidélité l'intention de Michel de Certeau : « Le quotidien s'invente avec mille manières de braconner ». Trois remarques au moins pourraient être faites en marge de cette phrase :

– d'abord, l'idée que la vie quotidienne est une *invention* ; cette idée n'est pas, en fin de compte, propre à la démarche de Certeau, elle peut être retrouvée dans la plupart des recherches des années 60 et 70 sur le quotidien, liées aux noms d'Henri Lefebvre, Erving Goffman, Alfred Schutz ou Anthony Giddens. Ces auteurs rompent avec l'idée structurale et structuraliste de l'existence des cadres formels de la vie quotidienne, qui pourraient être découverts et hypostasiés par une technique scientifique ou spéculative adéquate. L'invention présuppose des habilités, des projets et des moyens appropriés, ce qui élimine du coup tant l'idée de la spontanéité, que celle de la passivité de l'homme ordinaire ;

– deuxièmement, l'invention du quotidien se fait à travers des « combinatoires d'opérations qui composent… une

'culture' » (1, p. XXXIV) ; il s'agit donc d'une *rationalité* qui se déploie à la surface de la vie de chaque jour dans une culture « populaire », mais qui ne se soumet pas toujours à la rationalité formelle ou logique des systèmes métaphysiques ou à l'action des institutions qui sont engendrées par cette rationalité. L'approche du quotidien passe par l'exhumation « des modèles d'action caractéristiques des usagers dont on cache, sous le nom pudique de consommateurs, le statut de *dominés* (ce qui ne veut pas dire passifs ou dociles) » (1, p. XXXVI). Le chercheur s'emploie, en conséquence, à l'étude de ce double processus de domination et d'insoumission dont se trame la vie quotidienne et sa spatialité et dont on décrira quelques avatars dans les pages qui suivent ;

– enfin, nous avons à faire avec l'idée surprenante (mais ce n'est une surprise que pour un regard hâtif) du « braconnage ». En dépliant cette idée, nous découvrirons ses deux facettes : d'une part, l'idée de la *chasse*. En effet, l'homme ordinaire est un chasseur (et nous verrons un peu plus loin comment cette idée est développée dans l'analyse des tactiques quotidiennes) qui est à l'affût de l'occasion favorable, du moment propice de son action. Ni activité proprement dite, ni passivité, ni acte théorique, ni élaboration prospective, ni spontanéité, ni pratique effective – sans cesser, pourtant, d'être tout cela en même temps –, l'affût, l'acte de guetter le *kaïros*, est l'attitude qui caractérise le mieux l'homme quotidien, pris dans une temporalité et une spatialité hétérogènes, où l'on compte sur l'opportunité, c'est-à-dire sur l'heureuse conjonction du temps et de l'espace.

Mais, d'autre part, « braconnage » veut dire aussi chasse *hors* la loi. L'idée de l'illégalité de l'action anonyme et miniaturale renvoie à la théorie foucauldienne du pouvoir ou, plus précisément, de la microphysique du pouvoir. Certeau

partage la thèse de Michel Foucault selon laquelle le pouvoir se distribue moins dans des « institutions localisables, expansionnistes, répressives et légales », qu'en « dispositifs » qui ont « vampirisé » les institutions et qui ont réorganisé le fonctionnement du pouvoir. Ces dispositifs assurent la production et le quadrillage de la surveillance à tous les niveaux de la société et, en même temps, garantissent l'anonymat de cette surveillance. Mais, en contrepoids à ces dispositifs, il y a les procédures simples et innombrables, elles aussi anonymes et minuscules, qui détournent de manière rusée et imprévisible cette production de la surveillance généralisée pour créer d'autres règles d'appropriation et de réappropriation de l'espace social. Démarche foucauldienne donc, tant qu'il faut repérer les opérations microbiennes qui prolifèrent à l'intérieur des structures technocratiques, mais démarche propre et originale dès qu'il ne s'agit plus d'étudier la transformation de l'ordre (et de sa violence) en technologie disciplinaire, mais de découvrir « les formes subreptices que prend la créativité dispersée, tactique et bricoleuse des groupes et des individus pris désormais dans les filets de la 'surveillance' » (1, p. XL), autrement dit, la logique de ces pratiques anti-disciplinaires et anti-idéologiques, fragmentaires et créatives.

Le braconnage n'est pas, en définitif, la propension vers l'illégalité de l'homme ordinaire dans ses actes et ses gestes habituels, mais la manière même d'être quotidiennement : réponse propre à l'autorité et à la pression de la loi, tempor(al)isation et espacement des représentations officielles, formelles, du temps et de l'espace. Il ne s'agit pas donc d'une infractionalité potentielle dont il faudrait maintenant vanter les mérites anarchiques et subversifs, contre la dissémination muette et insidieuse du pouvoir dans la société. Il faut plutôt voir dans ce type de démarche théorique la description et

l'analyse de l'hétérogénéité de la vie quotidienne dans le monde moderne et de la prolifération des modèles (infiniment divers et indéfiniment marginaux), résistant à toute proposition ou imposition de centralité qui enfermerait les gens (sous leurs différents « noms » : producteurs, consommateurs, clients, piétons, voyageurs, habitants etc.) dans une économie unique du social[2].

Trajectoires, stratégies, tactiques

Le monde quotidien est un monde dynamique par excellence et dominé par une apparente incohérence par rapport à l'action des institutions sociales. Cette incohérence est apparente dans la mesure même où ce monde échappe à la prise statistique et au réglage hiérarchique ; plus encore, uniformisé par des mécanismes formels, l'hétérogénéité quotidienne ronge ces mécanismes et les déplace sans cesse, les traverse d'une manière plus ou moins aléatoire et subversive, en imposant sa logique alternative et concurrentielle. Certeau décide d'appeler « trajectoires » ces mouvements (ou « transcriptions ») que les individus et les groupes effectuent dans le cadre social et les définit comme « l'unité d'une

---

2 Cette idée renvoie encore une fois à l'inspiration foucauldienne de la pensée de Certeau. Dans son texte sur l'espace, Foucault le dit d'une manière assez nette : « L'espace dans lequel nous vivons, par lequel nous sommes attirés hors de nous-mêmes, dans lequel se déroule précisément l'érosion de notre vie, de notre temps et de notre histoire, cet espace qui nous ronge et nous ravine est en lui-même aussi un espace hétérogène. Autrement dit, nous ne vivons pas dans une sorte de vide, à l'intérieur duquel on pourrait situer des individus et des choses. Nous ne vivons pas à l'intérieur d'un vide qui se colorerait de différents chatoiements, nous vivons à l'intérieur d'un ensemble de relations qui définissent des emplacements irréductibles les uns aux autres et absolument non superposables » (3, p. 754-755).

succession diachronique de points parcourus et non pas la figure que ces points forment sur un lieu supposé synchronique ou achronique » (1, p. 58). La trajectoire devrait rendre compte, dans un premier moment, des comportements que les « consommateurs » adoptent dans la production et la consommation du temps et de l'espace quotidiens ; mais elle s'avère insuffisante comme instrument théorique, puisqu'elle induit l'image d'un plan sur lequel on pourrait tracer des lignes réversibles, alors que l'action quotidienne est irréversible, tant par les effets qu'elle produit, que par les occasions qu'elle aurait exploitées ou manquées. La trajectoire remplace l'articulation temporelle des lieux avec une suite spatiale de points, réduisant la pratique, les actes, les performances à la contemplation, aux traces et aux reliques.

C'est pourquoi un nouveau moyen de travail s'impose, où les termes opératoires seront la « stratégie » et la « tactique » ; ces deux termes sont cruciaux dans l'analyse de la spatialité quotidienne et leur distinction représente l'un des points d'originalité dans la pensée de Certeau. En ce qui concerne notre démarche, cette distinction permet de mieux mettre en évidence la production des hétérogénéités spatiales et la dimension événementielle (l'avoir-lieu) du quotidien.

La *stratégie* est « le calcul (ou la manipulation) des rapports de forces qui devient possible à partir du moment où un sujet de vouloir et de pouvoir (une entreprise, une armée, une cité, une institution scientifique) est isolable » (1, p. 59). Deux idées sont à retenir de ce fragment – sans les approfondir véritablement, car leur étude nous éloignerait trop de notre propos et mériteraient une approche bien différente de celle que nous menons ici : l'idée de la *calculabilité* et celle de *l'isolabilité* qui se trouvent en fait à la base même de la subjectivité moderne. En effet, il n'y a pas de sujet sans la

possibilité de ce calcul (qui ne se réduit point au calcul mathématique, mais qui emprunte beaucoup de sa logique) et sans le projet – devenu la raison essentielle de la modernité – d'isoler ce sujet, d'établir une limite claire entre un intérieur et un extérieur, par un acte de volonté et de puissance/pouvoir.

Ce qui détermine donc la stratégie est la possibilité de délimiter le sujet qui agit, par la postulation d'un *lieu* qui peut être circonscrit comme *propre* et à partir duquel peuvent être établies des relations avec une extériorité de cibles et de menaces. Lieu propre et extériorité sont les déterminations de tout pouvoir institutionnalisé, qu'il soit politique, militaire, économique ou scientifique ; le geste d'isolement, de retranchement sur son lieu propre et ensuite d'expansion est un geste de force, associé à une rationalisation complète de la situation et au calcul précis de ses conséquences. Agir stratégiquement c'est maîtriser l'espace de trois manières :

– Par la victoire du lieu sur le temps ; la stratégie cherche la stabilité et la capitalisation des victoires obtenues, le contrôle de la variabilité et du hasard introduit par le temps, l'annihilation de la surprise de l'événement ;

– Par la maîtrise visuelle des lieux. A partir d'un lieu stable, il devient possible d'exercer une « pratique panoptique », grâce à laquelle le lointain est rapproché et approprié, et les forces étrangères sont transformées en objets contrôlables par le regard. Le lieu stable décide la limite entre intérieur et extérieur, la stabilisation dans une intériorité expansive et l'action sur une extériorité à conquérir ;

– par la capacité de lire l'espace, de « transformer les incertitudes de l'histoire en espace lisibles » (1, p. 60) ; la localisation et la visibilité permettent la connaissance de l'espace, une connaissance devenant savoir, complémentaire et amplificateur du pouvoir.

La vie quotidienne, en revanche, semble animée moins par des intérêts stratégiques, que par des préoccupations « tactiques ». La définition de la *tactique* passe par la même référence au lieu propre, mais cette fois de manière négative. Autrement dit, la tactique est l'action menée dans l'absence d'un propre, idée qui peut se déployer à travers un certain nombre de conséquences :

– On ne peut plus distinguer entre une intériorité et une extériorité, il n'y a plus de centre et de limite isolante et isolable ;

– Il n'y a pas une autonomie de l'action, qui serait gérée à partir d'un centre de décision et sur un champ déterminé d'opérations ;

– Sans un lieu propre, la tactique opère constamment sur un terrain « impropre », le terrain de l'autre, toujours étranger et étrange (« *unheimlich* », dans les multiples sens que ce terme a pu recevoir dans une célèbre analyse freudienne…), toujours à découvrir et à conquérir ;

– de cette idée en découle une autre : l'action a lieu selon la loi et les règles de l'autre, elle dépend des mouvements de l'autre, l'action est toujours, dans un certain sens, réaction. C'est pourquoi celui qui agit tactiquement ne peut pas prendre ses distances, ne peut pas se retirer, voir et prévoir correctement. Il lui manque donc le regard en survol du stratège, il ne voit que dans sa proximité (temporelle et spatiale) et dépend de ce qui entre dans son champ visuel ; son action est mouvement « à l'intérieur du champ de vision de l'ennemi », selon l'expression de von Bulöw, reprise par Michel de Certeau. La tactique « n'a donc pas la possibilité de se donner un projet global ni de totaliser l'adversaire dans un espace distinct, visible et objectivable » (1, p. 61).

La différence entre les deux – stratégie et tactique – est finalement une différence de pouvoir et de rapport au pouvoir :

> Sans lieu propre, sans vision globalisante, aveugle et perspicace comme on l'est dans le corps à corps sans distance, commandée par le hasard du temps, la tactique est déterminée par *l'absence de pouvoir* comme la stratégie est organisée par le postulat d'un pouvoir (1, p. 62).

La tactique est donc spécifique à l'homme pris dans l'affairement quotidien, inséré dans la trame des micro-événements et des occasions dont il doit profiter pour survivre. L'absence de lieu propre oblige à une mobilité permanente et à la révision ininterrompue des méthodes d'action. Rien n'est gagné définitivement, rien ne devient propriété inaliénable, tout se joue par des coups de chance, d'habilité, d'endurance. Le tacticien essaie de profiter des trous apparus dans les filets du pouvoir stratégique, en braconnant et en créant des surprises, en restant toujours à l'affût et en agissant avec souplesse et rapidité.

Ceci dit, l'absence de lieu propre n'est pas synonyme d'une absence de maîtrise sur l'espace dans la vie quotidienne. Par contre, elle relève plutôt d'une production incessante des lieux et des espaces, d'une stratification permanente des significations qui accompagne cette production. L'homme pris dans son affairement routinier repousse par des milliers de gestes infimes et transgressifs les restrictions qui lui sont imposées ; il arrive par cette gestualité à moduler le quadrillage formel des institutions qui gèrent le social et à lui offrir une dimension « vivable » et donc adaptée à ses besoins et à ses projets.

Il y a une dépendance réciproque entre la stratégie et la tactique, entre les institutions du pouvoir et la vie quotidienne

des « consommateurs » – ou, dans les termes d'Henri Lefebvre, et dans un registre un peu différent de celui traité ici, entre les représentations de l'espace, d'une part, les pratique spatiales et les espaces des représentations, d'autre part (cf. 4). La puissance du « fort » réside dans son lieu, dans sa position de supériorité, dans la visibilité et l'efficacité de ses gestes. La puissance du « faible » provient de son invisibilité et de sa capacité de feindre, de détourner, de s'adapter plus facilement au terrain ; chacun tient compte des avantages et des faiblesses de l'autre dans cette perspective agonale sur la société. Le combat entre les deux « camps », l'un clairement identifié et localisé, l'autre diffus et anonyme, est un combat pour l'appropriation de l'espace, donc pour sa transformation en lieu propre.

D'une part, il y a la *stratégie*, qui travaille effectivement sur l'espace :

a) en instituant un lieu propre du pouvoir (par l'appropriation d'un lieu stable, visible et protégé) ;
b) en élaborant des lieux théoriques (systèmes, discours totalisants, loi, règlements, des « représentations de l'espace », formelles et idéologiques) grâce auxquels
c) on peut distribuer des forces dans un ensemble articulé de lieux physiques.

Triple action donc, sur l'espace du pouvoir, du discours et sur l'espace physique, qui vise l'attribution d'un lieu à chaque élément subordonné et la stabilisation des lieux ainsi tracés contre l'érosion induite par le temps et contre la surprise provoquée par l'événement. L'espace l'emporte sur le temps, par la présupposition (née d'une contrainte plutôt que d'un choix délibéré) d'une suspension de l'éphémère et du chronologique.

D'autre part, il y a la *tactique* et le comportement routinier de l'individu et du groupe anonyme. Le rapport à l'espace est différent et il reste soumis à la temporalité dans son déploiement hétérogène et irréversible. Le temps y est présent dans ses séquences minimales, en tant que succession des coups, des durées et des rythmes. La stabilité cède le pas devant la rapidité du coup, la perspective devant l'orientation, la construction fait lieu au bricolage, le plan à l'improvisation.

Mais cette distinction ne se présente peut-être jamais dans une forme aussi nette ; en effet, il n'y a pas de « pureté » dans les deux types d'agir et de rapport à l'espace. Plutôt que d'y voir deux structures figées et opposées, il vaut mieux les comprendre comme tendances ou processus jamais achevés, chacun empruntant des procédures de l'autre, chacun comptant sur les avantages de l'autre. Ou, dans les termes de Certeau,

> même si les méthodes pratiquées par l'art de la guerre quotidienne ne se présentent jamais sous une forme aussi tranchée, il n'en reste moins que des paris sur le lieu ou sur le temps distinguent les manières d'agir (1, p. 63).

En ce qui concerne notre propos, cette distinction entre stratégie et tactique est censée entamer un autre type de débat sur l'espace et sur le lieu. Elle nous permet tout d'abord de mettre en évidence un espace dont la compréhension ne se laisse pas réduite à la détermination de ses propriétés physiques. Aussi, il n'est pas non plus un espace immédiatement lisible ou transparent, ce qui permet à sa composition hétérogène d'engendrer des pratiques étrangères aux totalisations géométriques ou géographiques, aux constructions panoptiques ou théoriques. Cette résistance au panoptisme est synonyme alors d'une « étrangeté du quotidien qui ne fait

pas surface, ou dont la surface est seulement une limite avancée, un bord qui se découpe sur le visible » (1, p. 142).

Deuxièmement, les pratiques spécifiques du (au) quotidien ne sont pas seulement des pratiques repérables en tant que trajectoires ou concevables en tant que tout unitaire. Elles engagent un autre type de spatialité, imbriquée dans les tissus anthropologiques, mythiques, poétiques, imaginaires etc., de l'expérience de chaque jour. Cette spatialité, Certeau se propose de l'analyser en prenant comme objet de recherche le cas exemplaire de la ville habitée.

Avant de traiter brièvement de la spatialité urbaine[3] dans la deuxième partie de cette étude (et pour illustrer la production narrative des lieux), nous pouvons introduire déjà la distinction proprement dite entre *espace* et *lieu*. Selon Certeau, cette distinction suit à celle entre stratégie et tactique ; ainsi le lieu est « l'ordre (quel qu'il soit) selon lequel des éléments sont distribués dans des rapports de coexistence » (1, p. 173). Les lieux sont gouvernés par la loi du propre, chaque chose a sa place et il n'est pas possible pour deux choses de se trouver à la même place. Le propre veut dire ici, suivant la logique amorcée dans le cas de la stratégie, la possibilité

[3] La phrase qui pourrait nous guider dans cette entreprise de réflexion sur l'espace urbain pourrait être celle-ci : « Ville est le lieu où a lieu autre chose que le lieu » (Jean-Luc Nancy, dans un séduisant essai sur la condition (post)moderne de l'urbanité : *La Ville au loin*, Mille et une nuits, Paris, 1999, p. 45) ou bien cette autre : « Une ville n'est ni un 'Chateau' producteur d'officialité discursive… ni un temple…, ni une prolifération isotope d'inhabitations. Elle est expérience et elle invente des expériences, elle est l'espace et aussi l'espacement des expériences : qui sont plurielles, sans modèle absolu et sans forme commune, sans circonscription transcendantale, et pourtant pas sans sens – au contraire : qui sont recueils de sens dans la communauté des expériences et des existences » (6, p. 100-101).

d'établir une limite entre une chose et une autre, une limite qui la définit en tant que chose stable et distincte. L'espace, en revanche, renvoie plutôt à la dynamique, à la direction et à la variabilité, il est indissociable des mouvements qui y (mais, justement, que veut dire ce « y » spatial dans ce cas ?…) ont lieu et qui le traversent de part en part ; il se construit à la rencontre des diverses tendances et tensions qui le rendent ambigu et lui réduisent la stabilité.

> Est espace l'effet produit par les opérations qui l'orientent, le circonstancient, le temporalisent et l'amènentà fonctionner en unités polyvalentes de programmes conflictuels ou des proximités contractuelles (1, p. 173).

Par cette temporalisation même, l'espace se défait et s'ouvre, il ne se laisse plus enfermé dans les limites d'une identité fixe et univoque, tout en perdant ainsi la dimension du propre. Chaque chose a son lieu (propre), mais elle se meut (et signifie) dans l'ouvert d'un espace. Ce qui est tracé ou imposé comme lieu d'une chose, d'un bâtiment, d'une ville, est « lu » différemment et incessamment par ceux qui pratiquent le lieu, est donc soumis à la temporalisation (qui est aussi temporisation, retard, différence) età la spatialisation (qui est à son tour espacement, écartement, dis-location).

Le terme de « lecture » introduit ici l'analogie à la langue, une analogie qui nous servira pour passer au deuxième volet de ce texte. En effet, Certeau utilise souvent cette analogie avec les termes structuralistes d'origine saussurienne, en considérant que

> tout récit est un récit de voyage – une pratique de l'espace… Ces aventures narrées, qui tout à la fois produisent des géographies d'actions et dérivent dans les

> lieux communs d'un ordre, ne constituent pas seulement un 'supplément' aux énonciations piétonnières et aux rhétoriques cheminatoires. Elles ne se contentent pas de les déplacer et transposer dans le champ du langage. En fait, elles organisent les marches. Elles font le voyage, avant ou pendant que les pieds l'exécutent (1, p. 171).

L'espace est alors pour le lieu ce que le langage parlé (la parole) est pour la langue comme système de signes: il est essentiellement une pratique des lieux – de même que la parole est une pratique et une actualisation des possibilités des mots du système langagier. Un même lieu, une rue au centre ville, par exemple, peut produire de multiples espaces, selon l'usage qui en est fait: espace commercial, espace de loisir, espace de célébration ou espace de revendication sociale etc. Entre tous ces espaces il y a communication, passage et même transgression; il y a des rituels de passage de l'un à l'autre, régis par des règles de signifiance. Mais il y a aussi passage entre le lieu et l'espace et cela dans les deux sens: *du lieu vers l'espace*, par la multiplication des significations du lieu, par la diversification de la lisibilité du propre, par l'introduction de l'élément dynamique et de l'équivoque dans la construction et la disposition des choses. Ce passage se produit sous la forme de l'événement, heureux ou tragique, attendu ou imprévisible, du glissement du temps sous la croûte de la fixité locale. De l'espace vers le lieu, par l'immobilisation d'une signification dominante, par la limitation et même la clôture du jeu des éléments *dans* l'espace, « par la mise à mort (ou mise en paysage) des héros transgresseurs de frontières et qui, coupables d'avoir attenté à la loi du lieu, en fournissent la restauration par leur tombeau » (1, p. 174).

Mais ce qui fait communiquer le mieux espace et lieu c'est le *récit*. C'est bien le récit (dans ses innombrables formes, de

la petite bavarde au coin de la rue jusqu'aux grands récits de fondation inscrits dans les monuments d'un peuple) qui assure cette circulation du sens et qui organisent les jeux du passage de l'immobile vers le mobile, du simultané au successif et réciproquement. En venant de l'espace, le récit identifie des lieux et, une fois ceux-ci institués, il permet en retour l'effectuation d'espaces.

La production narrative de l'espace

Le passage du lieu à l'espace et inversement met en jeu l'élément narratif comme élément spatialisant par excellence et fait des pratiques signifiantes un type privilégié d'action dans la production de l'espace. L'analogie avec la dimension linguistique de cette production permet désormais de parler d'espaces et d'opérations spatialisantes, d'actions narratives organisatrices d'espace et non plus d'espace ou de système spatial. De même que le « braconnage » quotidien des hommes ordinaires dans des situations routinières, les pratiques signifiantes contribuent à la production proliférante des espaces et nous éloignent définitivement d'une représentation scientiste de l'espace du monde vécu. Le striage[4] incessant induit dans la vie de chaque jour par les actions anonymes des marcheurs/parleurs représente une force d'opposition aux projets institutionnels de lissage de l'espace, à travers lesquels il est

[4] Cf. la célèbre distinction entre l'espace lisse et l'espace strié, in Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Minuit, Paris, 1980. Pour ces auteurs, la ville même est une immense force de striage, force de fermeture d'une surface et de répartition des points sur un plan : « A l'inverse de la mer, [la cité] est l'espace strié par excellence ; mais de même que la mer est l'espace lisse qui se laisse fondamentalement strier, la cité serait la force de striage, qui redonnerait, repratiquerait partout de l'espace lisse, sur la terre et dans les autres éléments – hors d'elle-même, mais aussi en elle-même » (2, p. 601).

rendu visible en tant que disposition stable des lieux maîtrisables.

Ce striage peut être décrit maintenant par deux types d'action narrative dans la vie quotidienne, selon l'opération qui est à accomplir : identification de lieux ou effectuation d'espaces. Ainsi, on peut analyser, d'une part, le récit localisant en terme de description cartographique, lorsqu'il s'agit de repérer et de classer les lieux, d'établir un ordre dans la connaissance des lieux ; de l'autre part, l'action spatialisante est prise dans un récit de voyage qui organise les mouvements et les situe dans la succession de leur déploiement. Il y a donc une première fonction de la narration qui *privilégie la vue* et crée des tableaux ou des cartes, et une deuxième fonction qui *favorise le marcher* en produisant les parcours ou les itinéraires. Voir et aller sont les deux tactiques élémentaires à travers lesquelles s'organise l'espace quotidien. Elles rendent possible et nécessaire la multiplicité des dimensions qui articulent la vie de chaque jour et des significations qui se conditionnent et se présupposent réciproquement. L'espace quotidien est à la fois un espace vécu et raconté, il n'est vécu et signifié que dans la mesure où il est raconté ; de même, il n'y a pas de lieu qui ne porte pas en soi et avec soi, dans le temps et contre lui, sa propre histoire, toujours ouverte et toujours à réécrire. Il ne s'agit pas, en suivant une telle démarche (en quelque sorte symétrique à celle institutionnelle), de « monumentaliser » les espaces quotidiens ou d'heroïser le geste banal, répétitif et apparemment insignifiant de l'homme ordinaire, de même qu'il ne s'agit pas de transformer les petites conversations ou polémiques quotidiennes en romans d'aventures ou sagas historiques. Mais ce foisonnement narratif trame inextricablement la lisibilité des espaces et des lieux, l'enchaînement anonyme et toujours différent des récits trace

les bornages des lieux, les voisinages spatiales, les stratifications signifiantes, les articulations du sens même du monde vécu ; grâce à cette production, l'espace se temporalise (il devient événement, tension et suspens[5]) et le temps se spatialise (il multiplie ses dimensions, se condense en lieux de mémoire, en archives, il se distribue ou se dissémine en strates hétérogènes et irréductiblesà une signification unique). Le récit est fondateur d'espace et là où les récits disparaissent les espaces eux-mêmes s'évanouissent : « privé de narrations… le groupe ou l'individu régresse vers l'expérience, inquiétante, fataliste, d'une totalité informe, indistincte, nocturne » (1, p. 182).

En revenant à la distinction entre espace et lieux et aux pratiques qui leur sont associés, nous pouvons avancer et dire que le cas exemplaire d'une telle analyse est la ville. C'est en effet la ville qui allie le mieux la pratique spatiale et le concept, sa dimension métaphorique (ou porteuse de significations) et sa planification urbanistique. La ville associe le voir au marcher, la description géographique aux récits des parcours, le pouvoir stratégique aux tactiques rusées et anonymes. Tel un livre de mémoires ou plutôt à l'image du modèle de l'œuvre ouverte, la ville est un texte écrit par des auteurs dont les noms s'effacent au moment même de l'écriture, par le grouillement des pas et des pratiques piétonnières singulières, innommables et innombrables.

> L'histoire en commence au ras du sol, avec des pas. Ils sont un nombre, mais un nombre qui ne fait pas série… Les jeux des pas sont façonnages d'espaces. Ils trament les lieux (1, p. 147)

[5] « Les lieux sont des histoires fragmentaires et repliées, des passés volés à la lisibilité par autrui, des temps empilés qui peuvent se déplier mais qui sont là plutôt comme des récits en attente et restent à l'état de rébus… », (1, p. 163).

La ville, définie par la production d'un espace propre (projet d'appropriation mais aussi projet animé par la volonté de nettoyer cet espace de toute sorte de pollutions, physiques, mentales, politiques, idéologiques, religieuses), met en jeu une pratique qui peut être encore une fois comparée à l'énonciation langagière. Par l'acte de marcher, le système urbain est réalisé spatialement, de même que par les énoncés proférés la langue devient langage et articulation des significations. Marcher (parler), c'est s'approprier le système topographique (langagier), actualiser un certain nombre de possibilités d'un ensemble spatial (de la langue), transgresser des interdictions, créer des règles nouvelles d'usage et proposer des ordres alternatifs à l'ordre donné. Espace d'énonciation, l'acte de marcher deterritorialise la ville et le reterritorialise en instituant des relations nouvelles entre les éléments du système spatial, en imposant le discontinu par le tri entre les signifiants de ce système. Ainsi, au-delà de toute carte ou plan d'une ville (carte des distributions univoques entre les signifiants et les signifiés spatiaux et locaux), l'usager de la ville introduit l'équivoque par son rapport (à chaque fois) différent aux lieux, par la sélection qu'il opère entre les lieux, en vouant « certains lieux à l'inertie ou à l'évanouissement », en créant, avec d'autres, « des tournures spatiales rares, accidentelles ou illégitimes » (1, p. 149).

Une dernière distinction s'impose à notre analyse, et qui reprend ainsi les termes lancés au début de ce texte. L'espace quotidien et ses « figures de style » qui composent la rhétorique des actions sera opposé de nouveau à l'espace géométrique des urbanistes ou des géographes, mais cette fois par la référence au sens. Ainsi, les représentations de l'espace, qui imposent un ordre technique fondé sur un système de signes élaboré intellectuellement, produisent ce qu'on pourrait appeler le « sens *propre* », normal et normatif, de l'espace. Le propre de

cet espace, effet d'une appropriation et d'une fiction de la ville au niveau du concept, travaille comme un niveau standard et remplit une fonction de référence pour tout usage particulier et de contrôle des dérivations par rapport à cette référence. Mais comme tel, il reste introuvable dans la pratique ; l'espace « *figuré* » de la vie quotidienne est la dérivation en marge du propre, l'actualisation toujours déplacée d'une virtualité spatiale sans visage. En tant que figuré, l'espace parcouru quotidiennement suit la normativité établie du sens propre construit et donné d'avance, mais en même temps la subvertit et la reconstruit selon ses intérêts et selon ses tactiques mineures. « Marcher c'est manquer de lieu », nous dit Certeau, ce qui veut dire que l'action piétonnière (énonciative) s'articulent entre les lieux d'où elle sort et les non-lieux qu'elle produit, par l'acte même de passer et de réagir à la tendance de localisation et d'appropriation spécifique au pouvoir hiérarchisé. Manquer de lieu c'est à la fois chercher toujours un lieu sans pouvoir le fixer une fois pour toutes et figurer sans cesse ce qui n'a pas de figure (figurations diverses, par des récits, des images, des symboles, des fantasmes, des œuvres d'art etc.).

> L'errance que multiplie et rassemble la ville en fait une immense expérience sociale de la privation de lieu – une expérience, il est vrai, effritée en déportations innombrables et infimes (déplacement et marches), compensée par la relation et les croisements de ces exodes qui font entrelacs, créant un tissu urbain, et placée sous le signe de ce qui devrait être, enfin, le lieu, mais qui n'est qu'un nom, la Ville. (1, p. 155)

Mais cette absence du propre signifie en même temps une présence du commun dans les pratiques spatiales, dans tous

les sens que ce « commun » peut recevoir ici : commun en tant que banal, répétitif, dénué de signification majeure et unique ; commun comme ce qui s'oppose au propre et à la propriété, enfin ; et à partir d'ici, commun en tant que non-individuel et non-individualisable, partagé et partageable. Les noms communs composent les histoires et les récits d'espace (par une transformation même des noms propres et par un travail infatigable sur les significations de ces noms propres) et, grâce à ces récits, une communauté peut s'instaurer, c'est-à-dire un sens commun, partagé et disséminé dans le tissu social[6]. L'espace quotidien est commun dans tous ces sens : à travers les récits d'espace, une circulation permanente du sens a lieu dans les interstices du rhizome social, l'espace devenant alors ce « avoir-lieu » même de la vie quotidienne et réciproquement, tout événement (acte de faire, de marcher ou de parler, événement crée ou accident subi) se déploie en tant qu'espace du partage du sens, espacement de l'un à l'autre, de chacun vers chacun.

---

6 A la limite, qui est la limite, c'est-à-dire l'épreuve par excellence pour la pensée aujourd'hui, il n'y a du sens qu'en commun et, en même temps (dans une simultanéité qui est la condition même du sens) toute communauté est communauté de sens. Mon existence, celle de chacun d'entre nous, ne reçoit du sens que s'il est transmis, communiqué, partagé (à la limite, on pourrait ajouter : que si elle, l'existence, est transmise, communiquée, partagée). La communication n'est pas seulement une conséquence du sens commun, mais ce qui distribue de façon égale à tout ce sens. Le sens est tout d'abord sens *en commun.* Le sens partagé et reconnu comme tel crée la communauté (de la famille à la communauté religieuse, politique ou nationale), par le fait que toute relation, tout lien (d'amour, de foi ou de conviction politique) suppose l'existence déjà d'un sens de cette relation qui mérite d'être partagé : «… nous représentons la communauté du sens – sa communication et sa communion – comme contemporaine de la présence réelle de tous et de toutes les choses, comme la vérité interne de cette présence et sa loi de production » (5, p. 211).

REZUMAT

Le quotidien s'invente avec mille manières de braconner
Michel de Certeau

Viața de zi cu zi se petrece într-un spațiu care nu este nici spațiul geometric și abstract al matematicilor, nici spațiul subiectiv al percepțiilor, un spațiu individual și incomunicabil. Ea are loc *într-un* (și, deopotrivă, produce un) spațiu eterogen și multiform, într-o dinamică infinită de producere și de uzură, în care configurațiile se fac și se desfac fără vreo ordine sau cauzalitate prestabilită, fără autor și proiect finalist. Luând ca punct de pornire analizele lui Michel de Certeau, acest text studiază complicitatea între practicile spațiale și cele lingvistice în scrierea neîncetată a traseelor, a povestirilor și a locurilor prin care viața cotidiană a fiecăruia și a tuturor se articulează, în efortul anonim de subvertire a strategiilor instituționale de putere, prin tactici adaptate de fiecare dată situațiilor nou create.

Spațiile cotidiene se opun astfel spațiului fizic-geometric și prin absența de propriu, prin caracterul lor *comun*, în multiplele sensuri ale acestui termen: comun ca banal, obișnuit, rutinier, dar și comun ca lipsit de nume propriu, împărtășit de toată lumea și accesibil tuturor. Lipsa de propriu este de aceea mereu miza unui efort perpetuu de figurare, de *con*-figurare a locurilor vieții de zi cu zi, de reprezentare deci a ceea ce nu are chip și nu se lasă prins într-o imagine unică și definitivă a comunității care locuiește, construiește și povestește aceste spații.

Bibliographie

Certeau, M., de *L'invention du quotidien. Arts de faire*, Gallimard, Paris, 1990 (première édition: Union générale des éditions, Paris, 1980)

Deleuze, G., Guattari, F., *Mille Plateaux*, Minuit, Paris, 1980

Foucault, M., « Des espaces autres », in *Dits et écrits*, tome IV, Gallimard, Paris, 1994

Lefebvre, H., *La production de l'espace*, Anthropos, Paris, 1974

Nancy, J.-L., *La communauté desoeuvrée*, Christian Bourgois Editeur, 1990

Payot, D., *Des villes-réfuges. Témoignage et espacement*, Editions de l'Aube, 1992

A HOUSE IS NOT JUST A HOUSE

MARIANA NEȚ

It is not an easy task to talk about something you are keen about, and yet to be impartial. But it is an experience worth trying. Therefore, I will write, and do my best to cling to facts as much as possible.

Once upon a time, in Bucharest, there was a district. A most wonderful one, as well as one of the eldest, which had been preserved. It was quite representative, in my opinion, for the city. Its name was Dealul Spirii.

More than three quarters of it were pulled down in the 1980s.

I will not deal here with the causes and effects of this almost apocalyptic process, which was basically rooted in a mad lack of responsibility, and resulted in a long-term tragedy, as far as Romanian civilization was concerned. Fortunately, some specialists have already referred to some of these aspects (see Leahu 1993, 1995; Boldur-Lățescu 1992, 1994; Anania *et alii* 1995), and presumably still others will continue to do so.

But I *will* attempt to describe this area, in the first part of the present essay, and to focus on one house thereof, afterwards.

> Some two centuries ago, roughly until the mid-19th century [...], both the aristocracy and the petty bourgeoisie built fairly beautiful houses for their families. The aristocrats built aristocratic houses, while the merchants built bourgeois houses; all these dwellings were characterized

> by remarkable civility. The thesis put forth by certain snobs [...] that Bucharest is only a huge village, which has grown up at random, on a ground lacking both in tradition and in style, only proves the aforesaid snobs' callousness and lack of culture. Bucharest is [or rather *was*, my specification, M.N.] a city which was built in a rational way (though, obviously, not according to plans) around various monumental centres (usually churches). (Paleologu 1999: 8)

Anyway, in Dealul Spirii district, straight lines and angles were an abstract notion, much rather than a constant value. They were not found at crossroads. Streets were almost never parallel to, or perpendicular on one another. They were sinuous and sloping. As a rule, the sidewalks were wide enough; for about a century, they had been laid with asphalt. Also by the end of the 19th century, water-piping was installed, electricity was introduced (cf. Bulei 1990; Georgescu *et alii* 1996; Giurescu 1979; Țărnă 1997). All the streets in this zone were paved. When the streets were so devious, houses could be hardly said to make a frontage. After all, why should they? Some specialists have even gone as far as saying that many wind draughts could be avoided in this way.

There were houses of all sorts and kinds in Dealul Spirii. And so must have been the people who had once made their dwellings there. To my mind, this seems to be the most important feature in the district. I think that the streets and houses in Dealul Spirii were the token of a lifestyle. They were the actual manifestation of the dominant mentalities of Bucharest middle class around 1900. The mentalities characteristic of those townspeople living in Cazărmii Street, or Sapienței Street, or Uranus Street, or Antim Street. Any average Romanian reader is quite well acquainted with the

names of these streets from a fairly wide range of fictional works, from the comedies and sketches of I. L. Caragiale (1852-1912) to the works of G. Călinescu (1899-1965). When talking about the streets and houses in Dealul Spirii, stress ought should be laid on their *diversity.*

There were one-story or two-story houses. Sometimes, even three-story houses, but not too often. In the former half of the 20th century, basically in the inter-war period, even a few blocks-of-flats were built there. A four-, or five-story block-of-flats every ten or twenty houses. Churches were just as frequent, only more "discreet". An inventory of these churches would be out of place in these pages. Anyway, most of them were demolished in the 1980s. A few have been "saved". Saved, but "maimed", nevertheless. Were it only because their peaceful and serene atmosphere (which had been a well-acknowledged fact for centuries) was chased for ever by the presence of the ugly blocks-of-flats built in haste in the late 1980s, in order to hide churches from sight. But it can be even worse. The precincts of monasteries or cloisters (like Antim, or Schitul Maicilor, or Mihai-Vodă) were destroyed, at least in part. Only one church (St. Spiridon's), which had been completely pulled down, was rebuilt during the last decade. Strangely enough, the copy is more beautiful than the original was, *illo tempore*. I wish this event to have been a signal, not a symbol.

But let us forget about the present. Anyway, in Dealul Spirii district, it is hideous and tragic. And let us come back to what it was. To see *why* it was like that, while constantly keeping in mind that it could have stayed like that and progressed. Only it did not, and progress was arrested.

Dealul Spirii district was quite old. Its foundations had been laid about 1700. Its heterogeneous character stands

additional proof to this effect. Although most houses had been successively rebuilt and modernized meanwhile, some of them (or their "ancestors") belonged to the 18th century (cf. Hagi-Mosco 1995; Leahu 1995; Giurescu 1979). They belonged to that particular century of the Enlightenment, as it is called elsewhere; in this country, the 18th century is known as the epoch of the Phanariotes' reign. A couple of big, aristocratic, houses were standing side by side with solid, petty bourgeois houses, and with small, tiny houses, which must have belonged to employees (see Leahu 1995, and *Bucuresti sans frontières* 1996).

Moreover, this district stood in-between the ruins of the old Princely Court, dating from the mid-16th century, and the Metropolitan Church, built in the mid-17th. It was also bordered by Mihai-Vodă Monastery (end of 17th century), as well as by the southern end of Calea Victoriei, initially traced about 1700, and still considered as the main axis of Bucharest.

But it is something quite different, which I deem to have been overwhelmingly important there. Something I have seen nowhere else, save, perhaps, here and there, by Diham or Sfântul Mina, i.e., in some other fragments of old Bucharest. Fragments, which, so far, have been lucky enough to be preserved. This quite unique characteristic I have just alluded to is the way in which the houses in Dealul Spirii district were able to *live together*, in a fairly companionable, live-and-live way. For it is a fact that no one who has ever lived in any of these houses, just as no one who has ever traveled there – irrespective of their, possibly high, artistic taste – claimed to have been disturbed by the houses' multifarious proportions and welfare. For a well-sized house, which put forth a wealthy appearance, with two entrances, a garden, and sometimes (though not too often) a garage, was usually followed by a

small, and almost humble, house. Nobody has ever been disturbed by the fact that houses had been built according to so many, and so sundry, styles. This heteroclitous architecture *could* become a style. And it did.

Dealul Spirii district was just as decent, sound, and honourable, as the well-known aristocratic and upper middle class ones, more recently built around Grădina Icoanei (end of the 19th century), Parcul Filipescu (after World War I), or round the Lakes (just before World War II). The three latter residential districts, beautiful though they are, do not differ so much from the residential district round Dupont Circle in Washington, D.C. or, say, from the aristocratic suburbs in the North of London.

But the style in Dealul Spirii was quite different, and fairly genuine. And it *was* a style, not just a "picturesque Balkan agglomeration", as a few snobs used to say.

In effect, I would like to talk about a specific house. In my eyes, this house was an emblem.

The address was 31, Bateriilor Street. Actually, the house stood at the crossroads between Bateriilor and Logofătul Nestor Street.

Unfortunately, I have no photograph.

But it ought to be made clear from the very start that none of my family had ever owned it, or contributed, in any way, to building it. Nonetheless, for seven years (1959-1966), my parents and I lived there in rather promiscuous terms. Town Hall authorities had attributed us two rooms, out of the six the house consisted in (cf. *infra*), and we shared the lobby, the kitchen, and the toilet with an old lady.

I have never known who the last owners of the house were, neither do I know under what circumstances they had been deprived of it.

I do not think that this house was particularly beautiful. It was only functional and unobtrusive. It was also quite smart and almost aristocratically discreet. If it still existed, I suppose I'd try to buy it. Or, as I am quite aware that it is really priceless, I would just be happy to know it is there. But it is no longer there.

The house was built at the beginning of the 20th century; from the very start, it had had electricity and running water. Later on, methane gas was heating the old terracota stoves.

The people who built it knew quite well what they were doing. Every detail had been thoroughly thought of. Everything had been taken into consideration. Very few things were amiss, and there was no excess.

It was a two-story house. At the ground floor, there was an entrance from the street, besides the main entrance, which was, naturally, from the (small) courtyard. The former entrance led only to the ground floor. The latter one led also to the upper floor. In the courtyard, there were also two side entrances. The one leading to the ground floor was just besides the kitchen. The backstairs, which led to the bathroom at the upper floor, were made of wood; all the steps had metal edges. The bannisters were also made of wood. Under the backstairs, there was the cellar. Quite a large one, with well-built vaults, and paved with cement.

The side entrance at the ground floor was just below the side entrance on top of the backstairs. I suppose the caterers were meant to come this way into the kitchen. And I am pretty sure that one or another member of the family used to go out this way, whenever they wanted to give visitors a slip. In the courtyard, there was also the pantry, and a rest room (basically for the kitchen staff, I guess).

I suppose the house must have been originally meant for a two-children family, or for a young couple still living with (one of) their parents.

Now let us imagine getting into the house. Let us start by visiting the ground floor. (Anyway, unless you are a member of the family, you can hardly be admitted at the upper floor, since the bedrooms and the bathroom are located there.)

Two steps, leading to the threshold. A double metal door, with big frosted windowpanes, with a wrought-iron lattice outside. If you had left a windowpane half-open, and you had forgotten your key, you could squeeze your arm through the lattice, and unlock the door from the inside. In the former half of the 20th century, streets in Bucharest were secure.

A tiny vestibule. Another step. Then the actual vestibule. Half of it was paved with parquet, like all the rooms. The next half (the one along the dining-room) was paved with cement, like the kitchen. But let's not anticipate. We are still in the vestibule. On the right, the maid's room. Or perhaps an office (one cannot be sure, as long as no family chronicle has come up). And, of course, the main lobby, where the big wooden staircase was, which led to the upper floor. Then, still on the right side, next to the kitchen door, there was the side door getting to the courtyard.

On the left side, the sitting room came first. It was not exactly round, but originally it must have been meant to be. It consisted of five walls. It had two huge windows, each of which gave into a different street.

In effect, all the rooms in this house were really huge and tall, and so were the doors and windows. (For instance, whenever my father, who is 1,80 m tall, wanted to change a bulb of the hanging ceiling lamp, he had to climb on a stool put on the dining-room table.) I have often wondered why

the rooms were so big. The only possible answer I could find is that people were quite aware, in those times, that they ought to breathe.

A double door led from the sitting room to the dining room. Another, much smaller, door led from the dining room to the latter part of the vestibule. At the back, there was the kitchen. A big one, heated by a cylindrical iron stove, and (as already pointed out) with cement on the floor. The door leading from the vestibule into the kitchen had two transparent windowpanes. (Whoever owned this house could by no means suffer from claustrophobia, and the kitchen maid, if there was one, had to be supervised, even though fleetingly.) But there was only *cold* running-water in the kitchen. No water-boiling device. (I think that this was the only flaw in the almost perfect design of the house.)

If you were in the vestibule, and did not choose to go to any of the rooms, and neither to the kitchen, you could turn right and go out to the courtyard and to the outbuildings there (see above).

And so, we have made a complete tour of the ground floor.

As already specified, both the main staircase and the side one, were in the courtyard. The door to the main staircase was, in its turn, a double iron door, with two frosted windowpanes, and preceeded by two steps. It gave access to a square lobby, which communicated, through a small door, with the vestibule at the ground floor. In the midst of it, there was a dark wooden staircase, with wooden bannisters.

It is an aristocrat, who is also an art historian and a philosopher of culture, who explains why staircases, in general, were made of wood, and not of marble:

> "As a rule, aristocratic houses were big, beautiful houses, usually consisting of a Hochparter and an upper floor. They had a round sitting room, paved by marquetry, while the rest of the house usually had parquet or even stained wood. Never were these houses anything but humane and courtois; never were they meanly arrogant and overwhelmingly imposing. Special stress ought to be laid on their wooden staircases. Rare essences of wood, definitely, but always wood. Marble is usually a material flattering the upstarts' vanity." (Paleologu 1999: 8)

I am pretty sure that the house in 31, Bateriilor Street had not belonged to an aristocratic family. Therefore, it is very much to its owners' credit that they did not seem to have any upstarts' complexes.

Now let us get back into the house.

On top of the main staircase there was a door, leading to another vestibule (rather a lobby), placed exactly above the ground floor vestibule. The bathroom was above the kitchen. This time, there was an old-fashioned boiler, heated with methane gas.

At the upper floor, once again, there were three rooms. Two bedrooms and a living room, I think. A very small balcony, from the living room, above the crossroads. There was only room enough for two stools. Their possible occupants could have a good view over the neighbourhood, viz. Bateriilor Street, Logofătul Nestor Street, and even the bell tower of Antim Monastery, not far away.

I have never been up to the attics. I don't even know how you could get there.

All I know is that that I have often thought about this house, ever since we left it, and even more so ever since it was demolished. I suppose the souvenirs about this house and about

this district are the last I will ever forget. I am pretty sure that my strong attachment to this house (31, Bateriilor Street) could by no means be accounted for by events in my personal biography, by family or friendship ties. It is only accounted for by the very fact that both this house and this area once existed. This essay does not refer, even obliquely, to my own childhood. It refers to the maturity of this nation.

REZUMAT

În Dealul Spirii, unghiurile drepte erau mai curând un concept abstract. În configurația străzilor, în orice caz. Trotuarele, destul de largi, erau, desigur, de un secol asfaltate, iar străzile – în pantă, sinuoase, aproape niciodată paralele sau perpendiculare – aveau, de regulă, pavaj din piatră cubică. Când nu era pavaj, era asfalt. Pe străzi atât de des șerpuitoare, era greu ca, fie și în stadiul de proiect, casele să fi fost aliniate. Nu doar că nu erau, dar nici nu cred că-și va fi pus problema asta cineva. De ce să și-o fi pus?

Iar casele din Dealul Spirii erau fel de fel. Și tot așa trebuie să fi fost și oamenii care le-au locuit cândva. Pentru că *asta* mi se pare mie important, până la urmă. Eu cred că străzile și casele din Dealul Spirii erau expresia materială a unui stil și mod de viață. A mentalității care-l caracteriza pe citadinul mediu al Bucureștiului de la 1900. Cel din strada Sapienței, sau Cazărmii sau Antim. (Nu mai fac conexiunea cu literatura; e prea evidentă, tot așa cum e și motivația autorilor de a-și fi plasat tocmai acolo personajele.)

Casele aveau câte un cat sau două. Uneori chiar trei, dar rar. Câte un bloc de început sau de mijloc de secol XX (interbelic, totuși) cu trei, sau maximum patru etaje, apărea

precum măgarul între oi, cam la zece-douăzeci de case odată. Și bisericile – mai discrete însă ca prezență – aveau o frecvență asemănătoare. Câteva au fost salvate, chipurile. Mutilate însă – de n-ar fi decât fiindcă ambientul lor de pace și senin a fost gonit pe veci de blocurile ce, forțat, le înconjoară. Alteori, mai rău, ca la Antim sau Schitul Maicilor, deși a rămas biserica, zidul de incintă (sau o bună parte a lui) a fost distrus. Doar o singură biserică, rasă de pe lume, a fost refăcută. Mi-aș dori să fie un semnal, nu un simbol.

Să lăsăm însă prezentul – care, în Dealul Spirii, e hidos și tragic – și să revenim la ce a fost și, mai ales, *de ce* a fost așa. Și la ceea ce încă ar mai fi putut să fie. Aș vrea, de fapt, să vă vorbesc despre o casă. Pentru mine, o emblemă. Nici eu, nici familia mea nu am *clădit* vreodată acolo, în sensul propriu al cuvântului. Vreme de șapte ani (1959-1966), am fost chiriași, în semi-promiscuitate cu alte familii de chiriași. N-am știut niciodată cine a fost ultimul proprietar și în ce condiții s-a trezit lipsit de casa din Bateriilor, 31, colț cu Logofătul Nestor.

Fusese construită pe la începutul secolului și se încălzea, de pe atunci, cu gaz metan. Nu cred că era, în mod special, frumoasă. Era numai funcțională, fără ostentație, și elegantă, cu o discreție aproape aristocratică. Dacă ar mai exista, m-aș strădui s-o cumpăr. Sau, poate, pentru că știu bine că nu are preț, m-aș mulțumi numai să știu că e acolo. Nu mai e. Știu doar că e casa visurilor mele, chiar dacă, pentru a încerca să o descriu, am făcut eforturi s-o "golesc" de promiscuitatea împărțirilor și "adaptărilor" ad-hoc de după naționalizare. De casa din Bateriilor, 31 nu mă leagă propria biografie, nici familia, nici prietenii. Mă leagă doar faptul că această casă și această zonă au existat. Nu am scris aici despre copilăria mea pierdută, ci despre maturitatea unei nații.

Bibliography

Anania, L., Luminea, C. Melinte, L., Prosan, A.-M., Stoica, L., Ionescu-Ghinea, N., *Bisericile osândite de Ceaușescu. București 1977-1989,* București: Anastasia, 1995 (referred to as Anania *et alii*)

Bacalbașa, C., *Din Bucureștiul de altădată*, București: Eminescu, 1987, 1993, 1994, 1995

Gheorghe Boldur-Lățescu, *Genocidul comunist în România*, I-II. București: Albatros, 1992, 1994

*** *Bucureţti sans frontières? Case obiţnuite din vremea lui* Carol*,* București: Muzeul Național de Artă al României / Fundația Anastasia, 1996

Bulei, I., *Atunci cînd veacul se năștea,* București: Eminescu, 1990

Deciu, A., (ed.), *Povestea caselor*, București: Simetria, 1999

Georgescu, F., Cebuc, A., Daiche, P., *Alimentarea cu apă. Canalizarea Dîmboviței. Asanarea lacurilor din nordul Capitalei,* București: Muzeul de Istorie al Orașului București, 1966 (referred to as Georgescu *et alii*)

Giurescu, C. C., *Istoria Bucureștilor*, București: Sport-Turism, 1979.

Hagi-Mosco, E., *București. Amintirile unui oraș*, București: Editura Fundației Culturale Române, 1995

Lascu, N., "Bucarest au XIX[e] siècle et l'urbanisme moderne", in: *București. Materiale de istorie și muzeografie,* 12. București: Muzeul de Istorie și Artă al Municipiului București, 1997: 62-77

Leahu, G., *Lipscani. Centrul istoric al Bucureștilor,* București: Arta grafică, 1993

Leahu, G., *Bucureștiul dispărut,* București: Arta grafică, 1995

Lungu, R. (ed.), *Bucarest,* Bournemouth. Parkstone, 1999

Neț, M., Bateriilor, 31. *Vineri* 30, 2000: 10

Paleologu, A., "Moartea caselor", in: *Povestea caselor* (Andreea Deciu, ed.), 1999 : 7-9

Potra, G., *Din Bucureștii de ieri*, București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1990

Silvestru, O., "Începuturile tramvaiului electric în București", in: *București. Materiale de istorie și muzeografie,* 12. București: Muzeul de Istorie și Artă al Municipiului București, 1997: 144-155

Țărnă, M., "Alimentarea cu apă potabilă și amenajarea sistemului de canalizare în București (1870-1900)", in: *București. Materiale de istorie și muzeografie,* 12. București, 1977: 112-122

POST-SOVIET CITY: THE PUBLIC, THE MONUMENTS, THE INTELLECTUALS

ELENA TRUBINA

I

In my class on identity, we read Mikhail Bakhtin's famous lines:

> To be means to be for the other, and through him, for oneself. Man has no internal sovereign territory; he is in all respects and always on the boundary; while looking within, he looks into the eyes of the other, or through the eyes of the other… I cannot do without the other; I cannot become myself without the other; I must find myself in the other, finding the other in me. [1]

I want to show that the possibility of a contemporary ethics crystallizes around the dominating figure Emmanuel Levinas, Mikhail Bakhtin and Stanley Cavell have addressed as "the other". The intersubjective dimension in the works of these philosophers has a common core in the situation of the humans who must lead an active human life in a changing world. Committed as I am to the task of keeping alive the words of

[1] Mikhail Bakhtin, *The Problems of Dostoevsky's Poetics*, trans. Carol Emerson, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, pp. 311-12.

philosophers, I encourage my students to believe that they too have something to say.

It is sunny and warm outside. The sounds of downtown distract our attention. The simple appeal of a spring day seems to make it difficult for us to keep up with the existential elevation of Bakhtin's thought. I feel unable to gather the strength to object to one student's idea that as we all live close to the geographical border (the boundary!) between Europe and Asia, it may be relevant to set our geographical marginalization in a Bachtinian context. And the class tends to understand in a literal way Bachtin's words about "the eyes of the other": they recall the eyes of the foreigners whom we face every day on the streets. It is through their eyes that we look at our surroundings and at ourselves. "Can one do that?" - I ask. "At least we can look at their faces and see a certain expression in their eyes" – they exclaim. "And what do you see?" – "Curiosity, pity, indifference, sometimes disgust". – "Is it any different from the way you look at what you see?" – "Yes, because they have a term of comparison, while we live here constantly". – "But don't you think, – I persisted – that the difficulties we have in defining a boundary between the inside and the outside makes us turn into something like foreigners to ourselves? Think of the tremendous upheavals that have brought about changes in our lives, from the most trivial details of daily life to the large questions of existential choice. You include something, you adopt something, and you perform an act of faith in the fact that you have changed, rather than recognize yourself as changed. Or, with the idea of yourself as changed, you look around and are struck by how different everything seems to you. But to define just how you are different and different from what, seems almost impossible."

This unexpected juxtaposition of Bakhtin's *text* with the *images* of a particular place and with the exchange of *gazes*

made me think that what makes the context I teach in truly specific is how alien the *visual* seems to be to the teaching of philosophy and of the humanities. As if the nonspecific, non-local perspective on the essence of things that has been the traditional practice of philosophy had prevented it from developing an anthropological approach toward local customs and practices, including those philosophy itself is based on. I do not, of course, take the visual as being indistinguishable from the anthropological. I am referring to the parallel between the way classical philosophy subordinated visuality to the order of reason, and the way it set the claims of reason against the claims of intersubjectivity. The point thus is, how is it possible to replace a controlled vision based on the authoritarian rationality of a single philosophical subject, by plural vision based on an intersubjective relation. A vision that would allow for self-exposure, as well as for the unforeseen, coming from the other.

The classroom, with my chair in front of the class and the students sitting separately at their tables arranged in three rows – the typical arrangement of the pedagogic profession, at least in this country, the embodiment of social hierarchy – elevated me to the position of authority, located me as "advanced", temporally and spatially, as already ethically formed or shaped, as the embodiment of ethics for them.[2] Yet, in the way we

[2] On the organization of pedagogical space see Ian Hunter, *Culture and Government: The Emergence of Literary Education*, London: Macmillan, 1988, pp. 58-59 as referred to in David Lloód & Paul Thomas, *Culture and the State*, New York and London: Routledge, 1998, pp. 19-21: "The elevation of the teacher… represents the ethical to them as the single, spatially isolated common object of their regard as much as by the superior development that his position in the pyramidal structure of the classroom instantiates."

were talking there was some interaction between private and public. The problem we were discussing was oscillating between the experienced and the discursive. In the philosophy class, they were unwilling to forget about the particular, or the local, while I was haunted by the universal. My disciplined voice and their unruly voices; authority grounded in scholarly interpretation and naiveté; this mixture is inevitable when one tries to apply theory to experience directly.

Giving up your own "psycho-geography" and attempting to cultivate a sort of anthropological viewing both of yourself and of the place of your dwelling appears to be a necessity. It is rather the exchange of gazes that reveals that your reflection on yourself is changing and always includes the other, first one's self as the other, second the self as constituted by heteronomous relations with others. It seems that the place of our dwelling, the way we see it, has something to do with structures and processes through which our self-contained subjectivities construct and reconstruct our personal worlds of meaning. Eager to understand a world that is today fast escaping our grasp, we seem to attempt to understand it not in terms of a global comprehension, but as a tangible one, as one that allows for visual engagement. Thus, the city we live in, called Ekaterinburg, formerly Sverdlovsk (after one of the bloodiest Russian revolutionaries, Jacob Sverdlov, whose name this city bore until 1991), located in the Ural mountains, in what used to be the "heart of industrial Russia", one of the most important parts of the military-industrial-nation-state, the site of airspace industry, one of those "closed" cities where foreigners were not allowed to go, seen by them today as an exotic culture, highly contested by different elite groups, this city becomes our classroom, too.

Ours is a large industrial city, founded in 1729. Granite Ural Mountains, pine and fir forests, rivers, lakes, and an

abundance of natural resources, all were attractions for the pioneers who came from the West (Moscow) to build metallurgical plants here and to conquer and "civilize" the local inhabitants. The dynamic activity of the enthusiasts of industrialization in the nineteenth-century was energized by a growing domination of nature. Since then, this land, which is called the industrial heart of Russia, has continuously digested nomadic peoples, religious and political dissidents, people who were forcibly sent here to build factories, mines and roads in the 1920s and 1930s, those who fled during World War II from Ukraine and Western Russia to escape the Nazis, and those who had to leave the former Soviet Republics in the 1990s. Above all, Ekaterinburg was for centuries the transfer point, first for imperial, and later for Soviet prison camps. But don't expect to see all these layers of history now! What you see downtown is a bland Soviet neo-classicism, some constructivist buildings and neighborhoods from the 1920s, a few elegant mansions and palaces from the 19th century, and a few pedestrian-friendly malls and boulevards. But once you leave the downtown, you inevitably find yourself in one of the thousand-bedroom neighborhoods surrounding the industrial center. Some show a bit of class, but most are dreadful. Monotonous blocks after monotonous blocks.

Besides being an object of study, the city remains a dwelling place, which is felt and experienced. Urban journeys offer us a space for self-reflection. There arises the question of immanence: what kind of method, what kind of discourse is immanent to its object, given that the object is in a state of flux? If one wants to look at the place of one's dwelling not in sentimental or romantic ways, but in order to find social history at work, in listening to the interrogations of its many voices? If those who write about Moscow or Petersburg inevitably find

themselves under the pressure of a dense mass of texts written since the eighteenth century about these cities, and are thus competing with the words uttered by poets and sociologists, semioticians and historians, in trying to describe them, those who reflect on a marginal city, on a provincial one, lack this kind of textual support. It is widely accepted that we now live in a period when all the master narratives of modernity (those of culture, progress, liberal democracy, emancipation of the working class) ceased, more or less simultaneously, to provide coherence and meaning to our existence. What makes things even worse is that the oral history of the cities remains a largely neglected field. Thus, there appears a specific task: that of bringing personal "voices" to the domain of public knowledge. Without the researcher, the public cannot hear these "voices".

Layers of time become embodied in things, in walls, in new buildings, in the patches of new paint on the Khruschev-era apartment buildings, nearly in ruins. Layers of language, of discourse, previously unavailable texts, half-digested, lacking a definite context to make them understandable, produce inchoate psychic impulses, intellectual twists in a decentered nexus of influences. According to Paul Ricoeur, "any fact, however complete or explicit, cannot be said to be a future or a past one, if we do not know the date of the utterance that pronounces it".[3] One needs to pass through lived time, through lived space and through what Ricoeur terms, with reference to discourse, "linguistic time". Should the discourse on which we rely in order to reflect on post-Sovietness be post-Soviet, non-Soviet or something else? It is a bit like the contrast between grocery

[3] Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. 3, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1988), p. 109.

shopping, then and now. Then, you had to stand in long lines in order to buy the bare necessities (soap, salt, flour, cooking oil, etc.) Now the shelves are filled with delicacies from abroad (French cheese, Spanish olives, Australian butter, Danish ham). Now, instead of having to collect signature after signature allowing you to gain access to a secret room (labeled "special storage") in the local library, where the works of Nietzsche and Berdyaev, Freud and Jung, were confined like prisoners, one is stunned by the nearly simultaneous arrival and availability of the enigmatic Derrida, the ironic Rorty, the elegant Nancy, and the spicy Bataille. What books to choose, what words to use to dress up the new reflections, which story to follow?

One of the contributors to an interesting book, entitled *The Metaphysics of Saint-Petersburg*, sets his reflections "On the Edge of Eternity" (the title of his paper) and states, in a Bergsonian mode, that

> The city is the sum total of the continuing creative activity of each of its dwellers, it is a materialized creative effort…The very last homeless person, deprived of his own corner, is as much a creator of this city as is the well-known architect who built this city by erecting magnificent palaces – the difference is only in the "material" in which the creative effort of their life finds its embodiment.[4]

It is quite understandable why "material" figures in this text as something of a "philosophy of life" metaphor. When one speaks about culture as a mystery that reveals itself only

[4] Igor Evlampiev, "On the Edge of Eternity. The Metaphysical Foundations of Culture and its Destiny", in *The Metaphysics of Saint Petersburg*, Saint-Petersburg: Eidos, 1993, p. 7.

to those who are called, when one looks for a link with the origins, one can hardly rely on materialist assumptions, on which Marxist or other social structural models in social sciences are based. Within this context it seems irrelevant to look for particular "social structures" determining culture and beliefs, the structures on which subjectivity and agency are based. Nevertheless, there has been an alternative tradition within social theory, emphasizing experience and attempting to understand society without the aid of the structural models *à la* Marx or Anthony Giddens. Social phenomenology is an obvious example here, as is the work of Simmel. David Frosby describes Georg Simmel as a sociological *flaneur*, indulging in impressionistic sketches of the fabric of modern urban life, rather than aiming at the construction of a grand theoretical system.[5] So, I am going to adopt the attitude of the *flaneur* in reflecting on the post-Soviet subject and the place of his/her dwelling – rather than even attempting to come up with one more poetic generalization. I also believe that in generously including the homeless among the creators of the city, one evades the investigation of the causes of this predicament. Shouldn't one take into consideration the fact of the increasing "capitalization of life in the hands of the few who demand this sacrifice of the many"?[6] City's text is impossible to understand fully, even if one imagines to be fully in command of, say, semiotics, or, in this case, of the Bergsonian creative evolution theory, which might appear to make it all clear. Despite the above-mentioned surfeit of new theories, one experiences a lack of theories, and thus, a lack of understanding.

---

5 Rita Felski, *The Gender of Modernity*, Cambridge: Harvard University Press, 1995, p. 37.

6 Luce Irigaray, "Love Between Us", in Edyardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy (eds.), *Who Comes After the Subject?*, Routledge, New York and London, 1991, p. 171.

It seems that just as the heavily traumatized city topography gets covered up by face-lifts, we similarly attempt to cover up our lack of understanding by relying on new, or not-so-new theories. The growing ambiguity, outward and inward, is hardly bearable, and this leads to its violent reduction or repression.

It seems that it is not enough to look at the post-Soviet subject and the place of his dwelling phenomenologically, going deep into his psyche. On the other hand, the idea of looking at him as if he were a migrant laborer or a victim of globalizing managerial strategies seems equally odd. Yet there is a certain affinity between the theoretical schemes we need, and those proposed by post-colonial scholars. How come, one might ask, weren't you the citizens of an empire, weren't you, during the Communist-era, colonizing rather then colonized? A possible reply would be that the life world of most Russians was colonized by the ruling elites, by the state socialist discourse, by the politics of truth.

Gayatri Spivak, whose work has been crucial for the advancement of our understanding of post-colonialism, provides an interesting example by combining in her writing a sensitivity towards "psyche" with a close reading of classical philosophical texts, and with her familiarity with questions of technology, economics, and so on.

> We cannot ask the economists and the sociologists to attend to our speculations about the subject-constitution of the woman in post-modern neo-colonialism if we do it as *charming primitivists.*[7]

---

7 Gayatri Chakravorty Spivak, "The Political Economy of Women as Seen by a Literary Critic", in Elizabeth Weed (ed.), *Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics*, New York: Routledge, 1989, p. 228.

This fear of being merely *charming primitivist* is what haunts me immensely. In her latest book, Gayatri Spivak speaks of post-Soviet globalization, of post-Soviet financialization in the context of the production of the New World Order.[8] "Post-Soviet" in this context marks the new condition of the world, but what about the "post-Sovietness" of that part of the world that was more Soviet than anywhere else (if something can be more, or less "Soviet")? Many of the problems surrounding the crisis of the Soviet regime have hardly vanished with the advent of "post-Sovietness". In the words of Alain Badiou:

> What does our era enjoin us to do?... It seems to me too easy to claim that the imperative of the times is one of completion...what is demanded of us is an additional step into the modern, and not a veering towards the limit, be it termed "post-modern", or whatever. We know, thanks in particular to mathematics, that making an additional step represents a singularly complex task, as the local status of problems is often more difficult and muddled than their global status.[9]

What Alain Badiou seems to insist on is a need for us to become attuned to concrete things and specific places. As has been often said, "postmodernism" is seductive. In spite of its declarations, it forces us "to draw a moral"; its followers all over the world seem to compete with each other in applying a universalizing "moral" in whichever way appears to them as

---

8 Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Post-Colonial Reason. Toward a History of Vanishing Present*, Cambridge: Harvard University Press, 1999.

9 Alain Badiou, "On a Finally Objectless Subject", in *Who Comes After the Subject?,* p. 24.

being most persuasive, either by totally neglecting the local in favor of the goods of the cultural imperialism, or by glorifying the local as a protection against the forces of global change. Place is not a scenery where nothing changes. Place is as an event, an ongoing dynamics that calls for our participation. How to divide the post-Soviet city from the Soviet one? Where to draw a line? It is easier to imagine a temporal border as a shift. How to find in my city what makes it post-Soviet? The traces of changes… Where to look for them? In the streets, in the new buildings, in the titles of the shows, in the images of the ads, in the irony of the reviews in the local newspapers? In the faces of the passers-by? What is the face of the city itself? Why should a city have one face, or why should it be a post-Soviet one?

No single event marked the transition from Soviet to post-Soviet reality. Nor is there a single, simple dividing line between them, either in time or in space. Rather, there is a diffusion of boundaries between what constituted respectively Soviet and post-Soviet social realities. Thus, to city dwellers, whether they are crushed by the new reality or proud winners, the city space appears to be in a chaotic flux, because of disjunctured time. This understanding of "post-Soviet" as something that came into being just ten years ago, is a temporal one. Some commentators call this time of reform a return to civilization. They imply that the social upheavals of the past decade called into question the validity of the Soviet experiment and led the Russians to seek grounding in less artificial historical traditions, most notably, in Western, liberal ones. Being accustomed to situating their lives and experiences in relation to broader master narratives of progress and innovation, many people keep this logic by simply replacing what was commonly called a "communist future" with a capitalist one.

It seems that this impulse to go back is emanating from the center and is more intense in the center, in the capitals, as if this country's vast space were swallowing the radical impulses until there is no trace of them left. This is why so many people in my city, provincial and rather remote from the capital, complain, when they look around, that nothing has changed. As if they had a clear understanding of just how it all should have changed. As if having radically changed themselves, they now judge their surroundings and find them humiliatingly ugly, monstrous, eclectic, and provincial. Yes, provincial. If a Muscovite, even in the most dreadful of times, could still take pride in her status of inhabitant of the capital city, I could talk for hours about the chronically wounded pride of the province dweller. If a Muscovite in these new, vibrant times is delighted to find herself in a truly capitalist capital city, what wounds to her pride must the province dweller feel? I listen for hours to the excited stories of my colleagues and friends just back from a visit in Moscow. The popular theaters they've visited; the expensive new coffee houses and sushi bars; the bright, new, well-stocked bookstores. These are not to be found in the provinces, and any newly discovered "capitalist" excitement is safely hidden behind the walls of the banks and the companies of the *nouveau riche*.

Do we visit our future by going West? America and Western Europe are embodied in Moscow's excesses: the enormous aquariums in the new seafood restaurants, for example, and the flamboyant Russians, drunk with new money, attended by their bejeweled, overweight and over-painted wives covered in furs, and by their slender and sophisticated mistresses. Being as yet not quite post-Soviet, seeing Moscow as if in a phantasmatic looking glass, we are like that famous Lacanian child enthusiastically taking an upright position in

front of the mirror; unable to stand up by ourselves. We seem hypnotized by the obviousness, by the visibility of the free capitalist indulgences of others, by the bliss of the ultra-modern metropolis. To put it in Kantian terms, the visible, and obscene Moscow's wealth functions for many as a sign through which the possibilities of Success appear still available. Through the mundane, tangible and inaccessible, empirical and phenomenal, shines a noumenal dimension, which is Capitalism. According to Slavoj Zizek, today

> it seems easier to imagine the "end of the world" than a far more modest change in the mode of production, as if liberal capitalism were the "real" that will somehow survive even under conditions of a global ecological catastrophe... [10]

The more or less approachable Moscow, and the still unapproachable for most New York and London, figure as phantasms – projections of desires that everyone brings to the real city streets. Yet it is worthwhile to try to get to the other side of the mirror in order to see the chaos of the simultaneously present different times, the multiplicity of tendencies, the fragmentarity of experiences, the temporal and social disorder behind the pleasing façade of the New Capitalist Order.

It seems that our reluctance to refer to ourselves as "Soviet" citizens (there is a rude colloquial designation of "Sovietness": *sovok*) has something to do with the change of names. We no longer live in the USSR but in Russia; we no longer live in Sverdlovsk but in Ekaterinburg; the regime we live under is no

---

[10] Slavoj Zizek, "Critique of Ideology, Today?", in Elizabeth Wright and Edmond Wright (eds.), *The Zizek Reader*, Oxford: Blackwell Publishers, 1999, p. 55.

longer the Soviet one, but it is still difficult to define it exactly. However reluctant we are to call things by their old names, we know that it is beyond our power to call them what we want. One reason is that it is not only others abroad who continue to use the old names. A more important reason is one ruthlessly described by Lacan: language inevitably eludes our attempts to use it for our own ends. Thus, we do not quite know under which name to subsume ourselves.

II

Last summer the All-Russian Philosophical Congress was held in Ekaterinburg. I happened to be a member of its Editorial Committee. Looking through the hundreds of abstracts of the participants' papers, I was struck by two things: the persistent laments for the loss of a former cultural and spiritual authenticity, colored by self-indulgence, and the distinct *globalism* of many themes. One might have expected that the participants would reflect on the metaphysical consequences of the emergence of new technologies, or, say, on the collapse of boundaries, i.e., on some of the widely discussed features of globalization. In speaking of "globalism", I imply rather the sheer abstractness of their reflections, their striking remoteness from radical recent social and political changes, as if discretely many participants were flying, in their thoughts, above the whole globe, penetrating its essence and winding up with the conclusions about what is lacking below in spiritual terms. One could hardly find among these papers a reflection on something local or mundane or an analysis of a concrete text or an idea of a specific author. As Gertrude Stein once said, there was no *there* there – no sense of the concrete, the tactile, the weighty. At the same time, there were plenty of papers with ambitious and all-encompassing titles, such as *On a New*

Global Consciousness, On a New Philosophical Anthropology, On a New Theory of Culture.

Two months later, the UNESCO Congress was held in our city. Expecting hundreds of foreign guests, the city and the regional authorities had decreed a nice cosmetic lift to the downtown. Agitated officials proudly accompanied the guests everywhere. Nobody paid much attention to the fact that the participants who had come from South America and Africa raised their voices against what they saw as segregation: the guests from what is commonly held here as the "true" West (Western Europe and the USA) were put in a newly-built, fancy hotel, while the guests coming from the not-quite West, so to say, were put, accordingly, in a second rate hotel. Despite these small misunderstandings, the whole thing left many organizers with nice memories of the fancy dinners and parties, with pride of the *level* of the event organized. As a result, the authorities and deputies of the Regional Government keep dreaming since then about turning Ekaterinburg into a world-recognized capital of congresses.

Finally, two years ago, the city celebrated its 275th anniversary, on which occasion the *regional* governor had decreed the erection of a monument to the Soviet marshal Georgy Zhukov, famed for his important role in the WW II. In response, the *city* mayor decided to commemorate the occasion by erecting a monument to the "founding fathers" of the city, Vasily Tatischev and Alexander Gening, Tsar Peter the Great's representatives, who came to this land in the eighteenth century as organizers of the mining and metallurgical industries. With various emphasis, the region and the city authorities draw on the notions of *locality*, on its rich resources, on its heroes and on a population that always deserves more than it actually gets, and revive a nationalism whose legitimacy rests on claims of continuity with past traditions and military glory.

What these anecdotes have in common is when and where they happened. This was last summer, that is, about ten years since a former regime had ceased to exist. The question I ask concerns the relation between theses or positions that are properly philosophical on the one hand, and, on the other, attitudes or outlooks that are not really subject to philosophical argument or assessment, but typically inform operations of the imagination. This extravagance of the local intellectuals' ideas (or, rather, their dreams about coming up with new, even more inflated ideas) has a strange affinity with the new plans and growing ambitions of the regional and city administration. Specifically, the question is whether one could discern an affinity between the root impulse of *globalistic* thinking combined with indifference toward the mundane, and the local tendency of treating differently various foreign guests in accordance with an imagined geographical hierarchy. My feeling is that the existence of such an affinity might both clarify the nature of that impulse, and suggest an affective or experiential dimension of these philosophical positions and social attitudes. I seem to be particularly sensitive to this kind of *globalism* because one major element of the ideologies of "spirituality" is, paradoxically, to dehumanize people by stereotyping them, by denying their diversity. Inevitably, this kind of global thinking becomes a meta-system, in which there is a controlling ideal, especially in relation to the mundane.

Paul Ricoeur, commenting on Alfred Shutz's ideas on the experience of the other, claims that for Shutz this experience is as elementary, even primitive, as is one's experience of one's self. The other is thus present in us not cognitively, but practically. In this sense, Ricoeur states:

> Shutz rediscovers Kant's great insight in the *Critique of Practical Reason*: we do not know the other person, but we treat him or her as a person or a thing. The existence of the other is implicitly admitted by the mere fact that we behave with this person in one way or another. [11]

It seems that there is, again, an affinity between treating others as things, approaching them rather as things than as subjects, and that characteristic flying away from mundane, and from one's self. What is offered to our contemplation is, it would seem, a being able to comprehend and to conceive of an ever greater and unbounded magnitude, to achieve identification by self-transcending the natural order, to exercise philosophical imagination in an attempt to tear itself away from, to withdraw itself from the everyday forms of life and social practice. It is a movement toward the self-transcending of the natural order, a movement whose imaginary completion would result in the condition Kant called "rational raving".[12] There is also a strong Marxist overtone in this sort of attitude, i.e., the inclination to discern potentiality in an actually existing reality, with the corresponding aspirations towards the future.

The utopian impulse, common to many trends of twentieth-century thought, is based on the idea of the subject who knows how to "postulate ethically beyond a bad existence", in the words of Ernst Bloch.[13] Thus, theoretical power is contested in terms of linearity and universality, and closely linked – by means of theoretical imagination – with

---

[11] Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. 3, p. 301.

[12] Stephen Knapp, *Personification and the Sublime*, Cambridge: Harvard University Press, 1985.

[13] Ernst Bloch, "Art and Utopia", in *The Utopian Function of Art and Literature*, p. 73, quoted in Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins,* New York and London: Routledge, 1992, p. 247.

the idea of magnitude, which is unlimited in principle. Yet, as Gianni Vattimo states, the future turns out to be limited and related to the idea of *return:*

> A good deal of twentieth-century philosophy describes the future in a way deeply tinged with the grandiose. Such descriptions range from the early Heidegger's definition of existence as project and transcendence to Sartre's notion of transcendence, to Ernst Bloch's utopianism (which is emblematic of all Hegelian/Marxist philosophy), and to the various ethics which seem ever more insistently to locate the value of an action in the fact of its making possible other choices and other actions, thus opening up a future. This same grandiose vision is the faithful mirror of an era that in a general way can be called "futuristic"… Both in philosophy and in avant-garde poetics, the pathos of the future is still accompanied by an appeal to the authentic, according to a model of thought characteristic of all modern "futurisms": the tension towards the future is seen as a tension aimed towards a renewal and return to a condition of original authenticity.[14]

There is a growing tension between the grandeur of grand narratives, the grandeur of projects, and the grandeur of monuments. Ethical claims related to them all draw toward the future, yet it is a future understood as "renewal and return". To affirm its specificity, the nation stripes histories of the past of their original form of temporality, and turns them into a collection of examples, which

---

[14] Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-Modern Culture,* trans.and intro., John R. Snyder, Cambridge: Polity, 1988, p. 100.

> become merely the occasion for a learning experience that actualizes them in the present. At this price, these examples become information or monuments.[15]

If at the time of the existence of a true nation-state the grandeur of the grand narratives and monuments could indeed serve as part of a state's moral education of people as citizens, if they could represent both "the symptom and the reminder of the continuity between past and future", things have radically changed since. Today, contrary to this neutralizing of historical time through the teaching function of *exempla,* the condition of living in new times has, so to speak, "temporalized history". In turn, the past, now deprived of its exemplary status, is cast outside our space of experience into the shadows of what no longer exists.[16] What is exactly that which is missed in the present, and what the present itself is, thus becomes slippery, a present yet unstated, too obvious, too casual, resisting generalizations and analysis.

III

By mentioning "public" and "intellectuals" in conjunction with "city", I wanted to follow the ancient path of the relation polis-psyche, as discussed in Plato's *Republic.* What makes this discussion relevant is that Plato is concerned in this dialogue not only with a healthy polis and psyche, but also with a certain figure of want, of deficiency: Plato discusses a sick polis and a sick psyche.

The sickness, as a metaphor for a certain deficiency or lack, as a recurring image, is a stereotype for certain

---

15 Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. 3, p. 325.
16 *Ibidem.*

relationships between the individual's consciousness and his habitat. The determined nature of these relationships lies in their phobic character, which is manifested in the gap that opens up between opposing ideas (here: that of the sick and the healthy city) and ambivalent relationships. In Plato, the sick city (the only possible one, in reality, as opposed to the ideal city, or the idea of city) is not discarded as an ill-conceived idea, but carefully analyzed. In the *Republic*, according to the helpful account of Jonathan Lear,

> The variety of pathologies of the psyche…depends on the person's taking in pathological structures from the culture. Culture penetrates so deeply that a fractured polis will produce a fractured psyche.[17]

For Plato, just as each actual city, in consequence of its lack of that unity which would turn it into a true city is, in fact, many cities (422e-423d), so too every pathological psyche is, in truth, many various psychic parts. This seemed to suit perfectly my initial ambition to discern post-Soviet parts, dimensions, directions, and marks in the Soviet city (given the impossibility of describing the city as a whole in its present functioning as a post-Soviet one). But how am I to deal with my task of discerning traces of transition in this city? Should there appear more and more of them, would that mean that my city was getting more and more fragmented, that is, more and more sick, in a Platonic sense? And how to handle the fact that it is a transition from one condition - the Soviet one, to the other - even more vaguely defined as a post-Soviet one? Couldn't one hope that eventually we would gradually get

[17] Jonathan Lear, *Open Minded: Working Out the Logic of Soul*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, p. 222.

over the late Communist regime paralysis, and move from deep sickness toward signs of recovery and an increasing flexibility of joints?

Augustin Ioan has coined the metaphor "intoxicated places" for his extensive philosophical-architectural study of the Romanian capital – Bucharest.[18] He discusses the notion of "character" of a built place (as defined by Christian Norberg Schulz, for example) as opposed to natural places (as in Heidegger's *Building, Dwelling, Thinking*); briefly, Norberg Schulz's claim is that what an architect does by creating a character is that he makes obvious, dense and concrete the properties of a natural place. In the chapter "Intoxicating a Place", Augustin Ioan argues instead that it is the lack of stability of character, the lack of unity, of a unified style that makes his city look to him so intoxicated:

> [...] in a poisoned place, unrelated stages of the different epochs having come and gone coexist uncomfortably; these stages have continuously replaced one another in part or *in toto*, most often by violence (fire, earthquake, bombing, razing).... it pays dearly for its past – the reality of having undergone the violent reciprocal replacements of so many divergent projects... the poisoned place becomes mute... becomes a wasteland... a topos of chaos...[19]

Regarding the possibility of a theoretical interpretation of this kind of place, that has nothing to say to the architect, the author concludes that having ceased to be of any interest to

---

[18] Augustin Ioan, *Power, Play and National Identity*, Bucharest: Romanian Cultural Foundation Press, 1999.

[19] *Ibid*, p. 177.

phenomenology, this place attracts deconstructivists, "so wallowing in traces, negations, divergent layers, scars inflicted by temporal power".[20] Yet he interestingly recalls a discussion with students of his Phenomenology of Architecture class, who were asked to write about a significant place in their lives, childhood places, grandparents' houses. Augustin Ioan states that

> The affective memory, as it were, shows the data supplied by empirical experience in a favorable light. In these conditions, it becomes obvious why notions such as "utopian architecture" or "typified/standardized buildings" are aberrations that depart from a vision of architecture derived from Heidegger's philosophy.[21]

I find this remark symptomatic and want to focus on what differentiates my approach from that developed by Augustin Ioan. It is an attention to the discrepancies that arise between one's tacit awareness of a dwelling and one's explicit structuring of that awareness in more abstract terms that I find important. Central to my approach is the "participant"'s self-observation of the dynamic of his or her attitude toward one and the same place according to a schema close to that proposed by Reinhart Koselleck, in which "the space of experiences" and "the horizon of expectations" are combined.[22] What one finds in Ioan's book is the outlook and the position of one intellectual, while I wanted to take into consideration, however sketchily, the voices of others, in a

---

20 *Ibid*, p. 178.

21 *Ibid.*, pp. 175-176.

22 Reinhart Koselleck, *Futures Past: The Semantics of Historical Time,* trans. Keith Tribe, Cambridge: MIT Press, 1985.

way that would allow to consider past experiences and places related to them as connected to the anticipations that constitute what Sartre called the existential project of each of us.[23] The "intoxicated places" Augustin Ioan describes are made too easily, in my opinion, to contaminate the lives of those that inhabit them, as if the metaphor was reaching into the fractured corners of the city's inhabitants, and was working as a centripetal force, emphasizing the similarities rather than the differences.

I have talked to many different people. Some often travel abroad; others can only harbor a life-long dream to visit Moscow or Saint Petersburg. Some can escape to their *dachas* during hot and dusty summer months; others only have parks and nearby woods to provide some shelter when they are desperate to escape the stifling city. Their voices convinced me that either "contamination" is good for some, or this metaphor is too loose to describe the changes post-Soviet cities undergo. My assumptions, however odd it might seem to those who are lucky enough to inhabit a less ruptured social reality, were transformed by my talks with many people in this city. I wanted to discover commonality, to take into account the effort of others to invest the city with meaning, to include the perspectives of others in order to see just how and where the traces of changes are located. It depends on what one knows, on what one remembers, or on what one is willing to think about, in spite of the daily routine of commuting.

But once this is stated, another difficulty arises immediately: that I don't want to be undialectical and rule out a possibility for the culture or the city, or part of the city, society or

[23] See Paul Ricoeur's analysis of Koselleck's ideas in the context of existentialist philosophy in *Time and Narrative*, Vol. 3, pp. 208-216.

individual, of being both Soviet and post-Soviet. Could it be, I wonder, that it is rather me who likes to think of myself as having, among many others, a post-Soviet identity, or is it the whole surrounding social reality, inevitably a post-Soviet one, according to the logic of a label-and-period obsessed social science, which I share? I mean that as only about a decade divides Soviet times and post-Soviet times, wouldn't it be too naïve to expect to find visible traces of "new days" within a city space? And within one's psyche? It depends on how one understands the traces. If I were a social scientist, my methodology would consist of looking for these traces through sampling techniques, telephone surveys, etc. If I were an anthropologist, I would perform fieldwork, being a participant observer who reflects on her visual experiences, and writes texts about them and how others figure in them. If I were an architect, I would perhaps think that it is naïve to expect that the city could radically change architecturally during this period, that architecture is too inert and too expensive, that too short a time has passed. If I were a foreigner who came from "the West", I would notice new consumer pleasures available and, looking at bottles of Coca-Cola served over dinner, say sarcastically "Civilization is coming!" If I were a Muscovite, I would most certainly have that peculiar arrogant look which makes everyone else feel raw and provincial in comparison with me – sophisticated and refined.

It would be indeed naïve to expect that the city could radically change architecturally during this period. But it would be no less naive to look for the traces of changes in staring at the faces of passers-by: after all, can there be other reasons for people to smile than socio-political ones? In the early 1990s a McDonald's branch newly opened in Moscow had to send staff out to the waiting queue to explain that it

was an American custom for the staff to smile and say "Have a nice day", because the locals regarded smiles on the faces of shop assistants as an impudent admission of greater wealth or as an indication that they intended to trick the customer. It is early 2000 now, the McDonald's are still there and their staff manages to smile not only purely formally, but also with a touch of superiority. Smiles, of course, mean different things in different places.

IV

It is tempting to think that terms like "Soviet" or "post-Soviet" have little application to our daily city lives. Political regimes aside, all cities look more attractive in summer. In spite of all the transitions, in a certain sense we all create our own cities, made up of the paths we stroll on, the parks we visit, and the memories we keep. Yet my theorizing was stimulated by an occasion that made me think differently. That occasion was a little essay my son wrote last year at age fourteen. His assignment was to write a paper in English about Russian homes.

"It is not easy to write about Russian homes (even in Russian) because we do not live in a Russian home; we live in a Soviet one. Ours is a neighborhood of monotonous gray boxes. As I grew older, I realized that the way our city looks tells something about the central ideal of socialism: everyone must have the same things as everyone else. So our houses looked the same outside as inside – similar furniture, similar appliances, similar bed linens, similar decor.

Now, the times have changed. Although most of us still live in the same flats, we now have the opportunity to improve our life-style. I take great pleasure in selecting materials for decoration– wallpaper, paint, fabric for drapes and bed covers.

Almost everyone tries to make his or her living space tidier, more attractive, and more comfortable. (We have just finished redecorating my room in a pleasing grayish-blue color-scheme.) Although I wish my home was a bit larger, I love it very much since this is where I have spent most of my life."

Could it be that writing his little essay in English had something to do with its content? As if by learning how to use a proper foreign word, its author appropriated a corresponding point of view. For how else could he possibly know, being as old as *perestroika* is, what is Soviet, except by trying to imagine another, non-Soviet, post-Soviet something?

I sit in my son's room and stare out the window. I wonder, as he stares out this same window, what sense he makes of the view from the eleventh floor of our building. He sees row after row of gray horizontals and verticals, and hundreds of windows. Just beyond, on the horizon, is a narrow strip of forest. Is this why he is so fond of camping, hiking, climbing, kayak-rowing and horseback riding? Certainly part of his fondness comes from the fact that we have been taking him kayak-rowing every year since he was two; I suppose, it is also a part of being a boy of fourteen. But does living where we do in this city, with this view, deprive him of something important? To me, traveling across America was very educational. It helped me realize that both teenagers and grown-ups, from Ohio or Minnesota, may, however much they love their native country, be as hungry for beauty as my son and I are. I am haunted by images of the silver church spires in Cambridge, of the Boston skyline, of the paths along the Charles River where I ran every day, of the suprisingly cozy view of New York from the roof of Chelsea Gallery. He is haunted by the view of the forest he can see after climbing to the top of his favorite mountain near Ekaterinburg.

Reading his words I was struck, first by how naturally this juxtaposition – Russian/Soviet/something-different-from-Soviet – was expressed in his writing. As each of us, he certainly has some vague idea of an imagined or symbolic space he would like to inhabit, yet it is interesting how prominently the physical, tangible space appears in his descriptions, as well as in the sensations of most people I have talked to. The "Soviet" stands for what is outside; "something different from the Soviet" designates what is inside. Then I realized that most people I know here in this city, well off or hardly scraping by, would strike an observer with the contrast between the care and love with which they polish and decorate their private settings, and the disgust or indifference they show once they leave their apartment.[24] For most people the border between Soviet and post-Soviet is the door to their apartment, which is usually fancily decorated on the inside and heavily armored from the outside.

The owners of small and not-so-small shops mark this boundary by the way they decorate the entrances to their shops. As many ground floor apartments have been converted to retail use, the shop owners have arranged entrances facing the street, not the back yard, where entrances to residences are usually located. So you see common, faded buildings with bright patches of freshly painted entrances and gold and silver banisters. I know it is most probably naïve, but somehow many of my reflections on this city have been clinging to those old Khruschev-era apartment buildings, with fancy shops inserted.

---

[24] I am grateful to Richard Read for his help in locating my "post-Soviet" reflections on high-rise buildings in a broader context. He recalls that there is an American ditty of the period when tower blocks were being erected, "Little boxes, little boxes, and they are all made out of ticky-tacky,/And the boxes, little boxes, they all look just the same".

As if by looking at this kind of building, I encountered a modal form of the Wittgensteinian duck-rabbit: in one *gestalt,* one becomes aware that there are some traces of another. As the *gestalt* shifts, one comes to see that there is no genuine possibility of having radically different ways of changing.

Commenting on the place of this duck-rabbit effect in what he calls "region" in his *Investigations*, Stanley Cavell states:

> It is a beautiful and clear example; but of what? Not of psychological subtleties; not of *all* cases of interpretation; in particular, not of all aesthetic experience. It is one case in which a figure can be read in alternative ways. The beauty of the thing lies, first, in the fact that the figure is so patently *all* in front of your eyes, it is nothing but outline, not even surface; second, that there are just two distinct possibilities of reading it, and they compete with one another; third, that no background of context is required (no imagination) against which to read it one way or the other; fourth, that you can see, as patiently as you can see the figure itself, that the flip from one reading to another is due solely to you, the change is in you; fifth, that the flip is reversible, and, in particular, subject to will; sixth, that the expression of its flipping for you is an expression of being struck by something, each time taken by surprise, though obviously not unawares; seventh, that you can understand the flip may not take place at all, that someone just may not see both possibilities.[25]

Most apartment doors are of reinforced steel and have at least two sturdy locks. Why not just have a doorman or a

[25] Stanley Cavell, *The Claim of Reason; Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy ,* New York: Oxford University Press, 1979, p. 354.

common locked door? Some have this, if they are lucky enough to have reasonable, dependable neighbors. But if you are surrounded by unemployed drunkards or retired people with barely enough to survive, chances are high that a newly installed lock would be traded the next morning for a bottle of vodka or a few loaves of bread. So it is only inside that you can cherish your newly obtained middle-class illusions; it is outside that these illusions are destroyed each time you leave home. With or without a common lock, you have to leave your precious home to go elsewhere to work or to shop. You find yourself surrounded by fellow passengers on a bus, by passers-by on the street, and you look around you. What do you see? Monotonous blocks of buildings and monotonous crowds of people, and you wonder why, with all this space, people live such crammed lives. Your view is blocked wherever you look. Once you leave home, your mood darkens. And even in your 12-story building, standing in the lobby or riding the elevator, you wonder if it is only a year since the walls were painted and the mailboxes repaired. What makes these people, your neighbors, turn it back into a slum? But to be really fair, most of your friends are luckier in this regard. They have more room (and rooms), higher ceilings, and tolerable elevators. But you have a gorgeous pine forest just five minutes away on foot, and that is some consolation. There you can find things to notice, enjoy, and discuss; a place where to walk your dog and restore your energy, to find the patience and power to go on living and working here.

V

How is it possible to change these walls, these building, this heavy thing – our city – to make it more suitable, more inviting to live in? It seems that the changes in those who inhabit

it are indeed more radical than those their physical environment undergoes. *Constantly* living in this rapidly *changing* reality, equally skeptical toward those eager to include Russia in the West, and therefore ready to tolerate all the paternalistic overtones of the language of inclusion, and those obsessed with its mystical spiritual authenticity and opposing changes blindly, reluctant to define otherness, difference as purely cultural, they want it to be explicitly examined as the product of structural inequalities and asymmetrical social relations. This city, like any other, certainly provides an *object* of study, which enables the observation of ideological and cultural practices. There is a lot that can be said about Ekaterinburg's buildings, gardens, crafts, and archaeological excavations. Those who know a lot about it divide the locals' or the visitors' experience into the separate disciplines represented by their professional specialties: architectural history, decorative arts, history of technology, archaeology and preservation, political history. All this scarcely helps to understand the people who made this city, to understand how the city space gets more and more dominated and appropriated. Where is there room, then, for the possibility of contradiction and resistance?

Through numerous discussions I gathered the impression that local intellectuals (myself included, if one considers the results of our efforts, which are practically nil) tend rather to pacify public opinion by displaying a "why fight it" attitude about the monuments erected and the historic landmarks demolished, rather than even think of resisting the ever-increasing domination of the city space by local authorities. While the monuments being erected by the authorities are presented as symbols of social cohesion, there has not appeared anything even remotely resembling a

counter-movement capable of disclosing the social inequalities and differences that exist. As a rule, authorities invite intellectuals to justify and legitimize already "embodied" decisions. It seems that many intellectuals are quite content with this role. Many of the approaches intellectuals rely on (highbrow, traditional aesthetic snobbery, conservative, or post-modern methodologies) remain divorced and segregated from each other. Enthusiasts in certain fields barely know, much less debate other perspectives. The history of almost any city now incorporates a diversity of cultures: commercial, community, criminal, ethnic, leisure, political, popular, regional, youth, etc.[26] On the one hand, these subcultures are what makes the city a city. On the other hand (we have five fingers), the question that arises is how negotiations among these cultures are possible for there to be a common city space. It seems to me and to kids of Gleb's age, in presenting the past and reflecting on how it gets embodied in works of art, that the diversity of experience is of paramount importance. Gleb's teachers, however, and most scholars and curators, stress a desperate need for a common set of values. It is necessary, but it seems almost impossible, to understand the intricacies and fluidity of the power relations that lead to the situation where inhabitants of a city find this space less and less expressive of their needs and interests. Ah, how I used to enjoy reflecting in my lectures on Heidegger, "Dwelling is the manner in which mortals are on earth", on the two-foldedness of space, on what

[26] On the shortcomings of the proliferation of the urban cultures and subcultures in the urban discourse resulting from "over-using 'culture' as an explanatory tool" by urban historians, see an important overview by Timothy Gilfoyle, "White Cities, Linguistic Turns, and Disneylands: The New Paradigms of Urban History", in *Reviews in American History,* 26.1 (1998), p. 192.

it is and how it is perceived. I never paid much attention to *these* walls as my own, and many others' dwellings place. I am afraid I am no longer among those who pretend that it is only fancy names and popular titles that identify them (or that they identify with). Exciting new ideas, and the gloomy, heavy, incoherent, and traumatized city and its dwellers.

REZUMAT

Întreaga problemă a spațiului public (în relația sa cu „sfera publică", „domeniul public", „publicitatea") necesită o atenție deosebită în lumina situației prezente din Europa de Est și Rusia. După cum a arătat convingător Hannah Arendt, ceea ce s-a întâmplat sub totalitarism a fost că spațiul public a fost distrus forțat și eliminat. Care sunt atunci posibilitățile lui de reabilitare și care model de spațiu public sau sferă publică este mai relevant în această situație: cel normativ, dezvoltat de Jürgen Habermas, sau cel fenomenologic, dezvoltat de Michel Foucauld, Hannah Arendt, Selya Benhabib și Nancy Freser? Ce poate servi ca o mai bună orientare în mai sus menționata regiune: o căutare a consensului universal sau crearea și susținerea spațiului public agonizând?

Aceste interogări sunt relevante pentru problemele memoriei istorice și strategiile comemorării. Acest lucru este cu atât mai evident cu cât sunt puse următoarele probleme: a contribuit constructiv procesul de memorie istorică (precum și cea culturală și publică) la solidaritatea națională sau istoria a fost distorsionată și chiar ascunsă din motive mai puțin benigne?

Accentuez în mod special ideea că rememorarea culturală este ceva ce se petrece în realitate. Cred că acest lucru este

important, pentru că în Rusia și Europa de Est este încă dominantă ideea memoriei ca moștenire, povară și cauză a suferinței. Deși comemorările, narațiunile istorice, dezbaterile politice sau alte forme culturale sunt puse la zid, cetățenii și profesioniștii pot deveni mai capabili de a modifica și redescrie trecutul pentru a menține un echilibru optim între trecut și viitor în cultura noastră. Trecutul, întrupat în situri istorice și muzee, existând într-o ramă care îl separă de prezent, este în întregime produsul practicilor prezente, care organizează și mențin această ramă. Totuși, „sfera publică istorică" (termen propus de istoricii britanici Michael Bommes și Patrick Wright), de exemplu instituțiile implicate în producerea și răspândirea înțelegerii trecutului – de la muzee până la documentarele și dramele istorice televizate – rămâne în mare măsură neglijată într-un discurs teoretic în această zonă.

4. The Space of the Arts
Spațiul artelor

SPACE/TIME – EN(TROP)Y: A DISTINCTIVE POSTMODERN ELEMENT IN THE ART OF ROBERT MORRIS AND THOMAS PYNCHON [1]

BRUCE BARBER

Preamble:

Among the underlying precepts of postmodern discourse that have troubled those I will call, somewhat facetiously, 'pomophobes', is the destruction of master narratives, teleologies, paradigms, the questioning of verities, tradition and convention, normativities, systems and bureaucracies, produced of course, by those famous "dead white guys" of historical renown. The projects of the postmoderns, by way of contrast, challenge, decenter, suspend judgement(s), parenthesize, delimit truth claims, erase, and deconstruct master narratives. Martin Jay once said that you can always tell a postmodernist because they go like this (" ")[2] all the time. The postmoderns speak of "overflowing fields of discursivity", propose critiques of history, critiques of meaning, critiques of philosophy, and worse, critiques of the individual

[1] First presented as a lecture to the University of Kings College Foundation Year programme, April 2000.

[2] a sign achieved by outstretching one's arms and quickly waving two fingers of each hand to inscribe parentheses and/or quotation marks in the air.

subject, surely enough to strike fear in the hearts of any truth promoter, devoter, individuated hetero-norm seeker and conservative system builder.

There is insufficient space here to annotate the list of modern/postmodern distinctions and privileged terms appended to this essay, which in any case would be a very unpostmodern thing to do. Rather, I am going to read somewhat against the grain and take two famous names from different sections of the list, the reclusive writer, Thomas Pynchon and the sculptor Robert Morris, and a few keywords: entropy, energy, process, time, space, subjectivity, presence and chance, with the aim of addressing some of the epistemological tears (and fears) of postmodernist hybridity and crossdressing in the realm of culture production and reproduction.

Albert Einstein once said that "God doesn't play dice with the universe." I have a sneaking suspicion that in the back of his mind, he thought HE did. And if he did, then Einstein could be considered something of a postmodern before his time. For if there is a moment that can be said to represent a signal moment for modernity and simultaneously "an epistemological tear along the fabric of modernity" (Friedberg, A. 1995:60), it is probably the social/cultural, economic and political, not to mention of course, the scientific consequences derived from Einstein's general theory of relativity. But for my money – that is if we take modernity to be essentially a nineteenth century project – the epistemological tear/tear probably happened some fifty years before, in 1850, with Rudolf Julius Emmanuel Clausius' (1822-88) formulation of a kinetic theory of gases and his enunciation of the second law of thermodynamics, that we know today simply as the big E word – Entropy.

Entropy:

a) Physics: A mathematical expression of the degree in which a thermodynamic system is distributed as to be unavailable for work. (Shorter Oxford Dictionary)

b) Cultural trope: The irreversible tendency of a system, including the universe towards increasing disorder and inertness; also the final state predictable from this tendency. (American College Dictionary)

In this essay, I will explore aspects of the trope in entropy, that is its cultural meanings, as distinct from its specific scientific, mathematical, and technical uses. I will employ the uses of en(trop)y in the work of the sculptor Robert Morris and writer Thomas Pynchon as signal examples (among others) of the cultural divide – the liminal spaces, the temperature change, between modernism and postmodernism.

Energy/process has been an integral aspect of sculptor Robert Morris' activities through his years as a painter under the prevailing influence of Jackson Pollock and other members of the New York school of abstract expressionism, to his late 1950's and early 1960's move into three dimensions. Sculptural work from this period includes the extraordinary *Box with the Sound of Its Own Making* (1961); *Column* (1961), *Metered Bulb* (1963) and *Cardfile* (1963) plus a large number of works inspired by the ready-mades of Marcel Duchamp and pop art experiments of Jasper Johns.

Box with the Sound of Its Own Making, as the title implies, contains a three-hour tape recording of the sounds of a plain wooden box being constructed. Morris used recorded sound to collapse one's ordinary sense of time by bringing the past

(the initial making of the box), and the present (its completed state), together, thus integrating process and object into one temporal/spatial and physical form. The composer John Cage is purported to have been the only person to listen to the entire three hour work, an *objet d'art* that is simultaneously a recorder and player of a piece of music. As its title suggests, *Metered Bulb* (1963) represents the expenditure of intangible energy through the function of a simple 40-watt light bulb. Think of this the next time you turn on a light bulb! The emphasis in this readymade aided work does not lay in the object itself but what it does. Apart from its provocative character as an artwork, the work's process/function becomes here again, vital to its conceptualised identity in the perceiver's mind.

The physicist P.W. Bridgeman notes: "Like energy entropy is in the first instance a measure of something that happens when one state is transformed into another" [3]

Interpreting Bridgeman's statement in a famous essay titled *Entropy and the New Monuments* the artist/critic Robert Smithson wrote:

> We are unable to experience time and likewise change of which time is a function via a reception of energy transformation to and/or loss from one substance to another. Time can be looked at abstractly; that is we can set up arbitrary units by which to make measurements of it, but our experiences of it depend on our perception of energy change.[4]

Morris' *Card File* is somewhat less enigmatic than the *Metered Bulb* and reveals the mark of a perceptive pragmatist

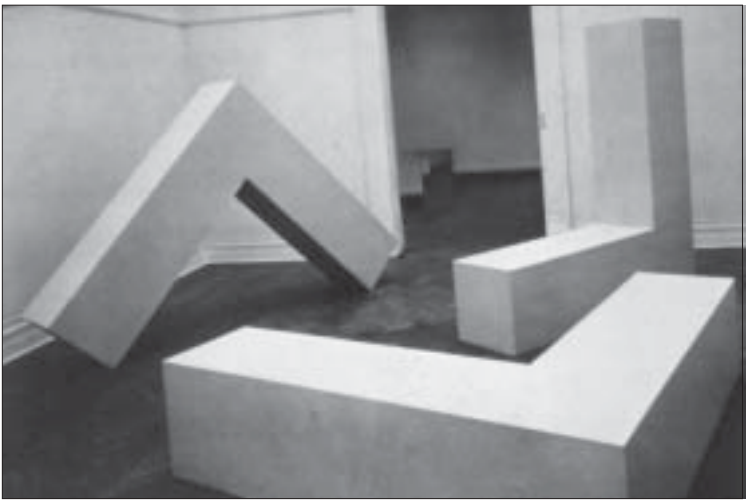
---

3 Bridgeman, P. W. quoted in Smithson R. "Entropy and the New Monuments" Art Forum June 1966.

4 Smithson ibid.

(or solipsist) at work. On examining its entries one recognises that the artist is in part attempting to propose something that resembles a logical and linear in time narrative informing the reader of the creation of this piece during the month of July, 1962. The first entry under "Accident" reads: "12/7/62, 2.03 P.M.. three minutes late from lunch due to trip (see Trip)." Under "Trip" we read "12/7/62 1.03 P.M.-2.03 P.M. to Daniel's Stationery to look at file boxes (see Possibilities)." Under "Possibilities", the reader is informed that the artist had the option of purchasing four different kinds of cardfiling systems. This procedure continues through forty-four different subject systems and cross-references. The work is somewhat tautological, and it is as if the card file is metaphorically marking time; an object that holds within its confines a myriad of cross-referenced energy lines turning back on themselves through space in an eliptical fashion like some submolecular or macrocosmic model of the universe. Ironically under the entry "Dissatisfactions", the artist expressed disappointment "that everything relevant will not be recorded". On one level, the work is about the attempt to maintain control in a stochastic world ruled by chance. On another it is about the narratives we weave into the fabric of our daily life, which in a Proustian fashion, can never succeed in a total recall, representation, or rememberance of things past.

Proto-entropic process, as I am attempting to describe it, is also a key element of Morris' so-called unitary or minimalist forms of the mid 1960's, albeit at a more subliminal level. In one instance, it can be recognised in the making of the sculpture from its constituent elements – plywood or fibreglass – and secondly, in that special phenomenological relationship formed between the object, architectural space, and beholder.



Robert Morris: Untitled, fiberglass (1965)

It is this relationship that art historian and critic of minimalism Michael Fried, taking his cues from his mentor Clement Greenberg, father of one vector of modernism, termed "presence". Fried tied presence to theatre and opposed this to a metaphysically transcendent "grace" that he argued was the highest achievement of modernist art (read modernist painting). For Fried, theatre was too close to the grubbiness of everyday life and therefore not an appropriate vehicle for stimulating an absorptive and contemplative experience infused with correct, Kantian inspired, aesthetic values. To investigate further some of these points would remove us from the object of this essay. The point I wish to make is that for Morris minimal forms do not represent process *per se* and are irrevocably tied to theatre and the aleatory conditions of everyday life.

In 1968, a radical shift in sensibility appeared in Morris's work, predicated to some extent by his earlier emphasis on process. The shift seems to have occurred in the summer of that year in Aspen, Colorado, where he executed his first so-called "Felt" pieces. As he wrote in a key essay titled "Antiform" published in *Art Forum* in April of this year.

Random piling, loose stacking, hanging, giving passing form to the material. Chance is accepted and indeterminacy implied as replacing will result in another configuration. Disengagement with preconceived enduring forms and orders for things is a positive assertion. It is part of the work's refusal to continue aestheticising form by dealing with it as a prescribed end.[5]

It is primarily through these and later artworks by Morris that I intend to explore those elements that I term "entropic", bearing in mind that these works are definitely linked to many attitudes Morris formed in his earlier work.[6] In this discussion, I will also refer to the work of novelist Thomas Pynchon whose activities as a writer in many ways parallel Morris's as a sculptor. In his novels and short stories, Pynchon represents a world in the throes of entropy, his protagonists either submitting to it willingly, or resisting at every opportunity. It is not my intention to isolate these two artists in their endeavour. There are many other late modern and postmodern artists and writers who

---

5 Morris, R. "Anti form" Art Forum April, 1968 reprinted in Morris (1993) p. 46.

6 There are five references to entropy in Morris' collected essays *Continuous project Altered Daily* MIT Press (1993). The earliest is contained in his essay "Antiform" (1968). "Form is not perpetuated by means but by preservation of separable idealised means. This is an anti-entropic and conservative enterprise."(45).

have consciously or otherwise employed or exhibited entropic tendencies in their work. My choice of Morris and Pynchon is the result of pure prejudice on my part, and furthermore, to include others would have necessitated an essay of considerable length.

Morris' *Felt* pieces were his first soft sculptures since the so-called *Rope* works of the early 1960's. These, like the *Felt* works, as Morris suggested, assumed different configurations each time the work was hung or placed in a new context. Superficially, the main difference between a work like *Box* and *Rope* (1964) and some of the 1967-8 *Felt* works is that the earlier piece consists of more than one material – two geometric box forms connected by a sagging rope. The work flows from wall to floor. The basis of the *Felts* is that each one comprises one or more pieces of thick felt, anything from half an inch to two inches thick. These usually have a rectangular shape and are slit by a knife according to simple geometric patterns. They are cut on the floor and then assume a hanging position from pegs on the wall. The mutable "stuff" of the material when it is hung from pegs in the wall makes the initial slits almost impossible to read, and sometimes totally impossible to read in the final presentation. In both cases however, it becomes impracticable to attempt to re-establish the original geometric concept by laying out the piece on the floor, so that we have, in effect, a type of limited and reversible entropy. For any given arrangement of these felt pieces, a second entropic tendency is engaged. This is explicitly demonstrated in the way the work unfolds and 'dissolves' through the affects of weight, humidity, and minor accidents, so that the original placement of the work in time and space can never be perfectly restored. The work therefore becomes a different piece each time it is installed. The manner of working that Morris has developed here strikingly parallels

Robert Morris: Untitled felt piece (1968)

the efforts of Jackson Pollock and his drip method of painting and also the 'veil' paintings of Morris Louis.

In the most general terms entropy is concerned with the fate of energy – of objects, individuals, societies and the world, and as such would be of interest to artists like Pynchon and Morris. In their own way, these two artists are attempting to discern or establish the patterns that their culture is assuming. Entropy has also been shown to have a major connection to the transmission of information. A book that Pynchon and Morris probably encountered in the seventies is *The Human Use of Human Beings* by the American cyberneticist Norbert Wiener. Wiener described in his book how the American physicist Gibbs questioned the certainties of Newtonian physics by introducing the notion of probability. Instead of asserting the absolutism of universal laws, Gibbs operated with

Robert Morris: Untitled, felt and lead (1968)

contingencies in his exploration of physical phenomena. Wiener compared Gibb's recognition of elements of incomplete determinism in the world to Sigmund Freud's negotiation of the mind and his hypotheses of the irrationalities lodged deep within the subconscious. Wiener then relates both to the tradition of St Augustine and his recognition of an ineradicable element of chance in the universe.

For this random element, this organic incompleteness is one, which without too violent a figure of speech we may consider evil, which St Augustine characterises as "incompleteness, rather than the positive malicious evil of the Manichaens".[7]

---

[7] Wiener, N. *The Human Use of Human Beings* quoted in Tanner, T., City of Words- American Fiction 1950-1970 London: Trinity Press 1971.

He carries on with an interesting passage that for my purposes here deserves to be quoted in full.

> As entropy increases, the universe and all closed systems in the universe tend naturally to deteriorate and lose their distinctiveness, to move from the least to the most probable state, from a state of organisation and differentiation in which distinctions and forms exist, to a state of chaos and sameness. In Gibb's universe order is at least probable, chaos most probable. But while the universe as a whole, if indeed there is a whole universe, tends to run down, there are local enclaves whose distinction seems opposed to that of the universe at large and in which there is a limited and temporary tendency for organisation to increase. Life finds its home in some of these enclaves.[8]

A work of Morris that best exhibits the entropic process is his *Continuous Project Altered Daily* installed in the Leo Castelli Gallery warehouse in January 1969. The materials used filled nearly all of the available space and were moved about and into various states of order and disorder day by day; first by adding materials: earth, paper, water, grease, plastic, wood, felt, electric lights and then by subtracting them until, by the last day of the exhibition, only a series of photographs of the work that had progressed was left on the wall. Here Morris is looking at space/time abstractly suggesting that our experiences only depend upon our bodily perception of energy change. The photographic documentation provides evidence of change that has been effected during specific moments of time. Morris has no qualms about what the Castelli piece is not:

---

8 *Ibid.*

Robert Morris: *Continuous Project Altered Daily*, Leo Castelli Gallery, New York (1969)

> Still a spread of substances or things that is clearly marked off from the rest of the environment and there is not any confusion about where the work stops. In this sense it is discrete but not object like.[9]

The Castelli inventory for *State I* of earth, paper, water, plastic threads, wood felt, electic lights and tape was slowly pared down until only the bare remains of activity and photographic documentation of this original stage remained. Disorder or chaos in Morris's works does not imply a lack of relationships, but rather that these relationships are of a different order. In another work, *Thread and Mirror* (1968) and his

9 Morris, *op. cit.*, 2.

so-called *Scatter* pieces of 1969 made of felt, lead and other materials, the emphasis is not on a part for part or contiguous relationship but on what Morris terms "a continuity of details." An overall image occurs despite the fact that the work cannot be taken in a single glance. Besides the relationship between this work and all-over painting to minimise figure ground relationships, there is also some similarity, I believe, to the manner in which the novelist Thomas Pynchon structures his writing.

In Pynchon's short story *Entropy*,[10] (originally published in the *Kenyon Review*, in 1960) the narrative is built around an architectural division between an upstairs and a downstairs apartment within a four-storey building. Downstairs (the third floor), Meatball Mulligan (Pynchon always has wonderful names for his characters), is holding a lease-breaking party that tends increasingly towards chaos, with promise of an ensuing torpor, possibly death. This is a recurrent motif in Pynchon's novels [*V* (1963), T*he Crying of Lot 49* (1966), and *Gravity's Rainbow*] and short stories, clearly exemplifying the entropic process at work. The party, like Morris's gallery spaces, is, to all intents and purposes, a closed system; the only termination point for Morris is the arbitrary finishing point and the photographic documentation to prove something happened in the space, and for Pynchon, sleep and potential entry into the phantasmagoric space of the dreamworld.

In the upstairs apartment, an intellectual named Callisto is attempting to warm a freezing bird back to life. Pynchon describes this upstairs space as "a hot house jungle", specifically referred to in the text as a "Rousseau-like fantasy" that had

[10] First published in the Kenyan Review and subsequently in Algren, N Nelson Algren's Own Book of Lonely Monsters New York: Bernard Geis Associates, 1961.

"taken him seven years to weave together" (179). Callisto's hermetically sealed environment is distanced from the chaos of the city, the irregularities of weather, economy, political struggle, and "civil disorder". In this room exists a perfect ecological balance, which itself parallels two of Morris's installation works; a quasi ecological environment, refrigerated to simulate a tundra climatic condition with trees, soil, wood, steel and flourescent grow lights. In another work that to date has remained a paper project, the artist planned to conceal a number of NASA air conditioning and heating appliances amid trees and undergrowth in a specific terrain. His objectives for the work indicated that this equipment would have altered the thermodynamic conditions of the site and mini climates would have developed thus changing over a space of time, the general ecology of the area.

In the Pynchon short story, upstairs and downstairs are diametrically opposed. Chaos downstairs becomes the law of nature and upstairs a culturally imposed order prevails. "The house in effect becomes a kind of paradigm of modern (and, I would add, postmodern) consciousness."(Tanner, 1970:154) High and low culture oppositions difine the limits of communications between them. The lower apartment is subject to the noise and distractions of daily life with the accompaniment of jazz and bee bop music on the phonograph and one senses the breakdown of any significant communication between its inhabitants. Upstairs, Callisto and his grilfriend Aubade attempt to achieve the transcendent level of perfection represented by higher mathematics, philosophy, and classical music. Inhabitants in both spaces fear the encroaching entropic pulse of life but respond to this in radically different ways.

Life in Pynchon's context is represented by the chaotic party downstairs and the environmental conditions outside the upper chamber. Callisto finds that the temperature has remained at 37 degrees Fahrenheit for a number of days and his education encourages him to detect an impending apocalypse. He attempts to articulate his theory of what is going on, and in a cool and detached manner. He lectures Aubade with the following third person soliloquy:

> As a young man at Princeton – Callisto had learned a mnemonic device for remembering the Laws of Thermodynamics: you can't win, things are going to get worse before they get better; who says they're going to get better? (182)

> Nevertheless he found in entropy or the measure of disorganisation for a closed system, an adequate metaphor to apply to certain phenomena in his own world..... in American 'consumerism' he discovered a similar tendency from the least to the most probable, from differentiation to sameness, from ordered individuality to a kind of chaos. He found himself, in short, restating Gibbs' prediction in social terms, and envisioned a heat-death for his culture in which ideas, like heat-energy, would no longer be transferred, since each point in it would ultimately have the same quantity of energy, and intellectual motion would accordingly, cease.(183)

The story has a different ending for each floor of the apartment building. Downstairs, Meatball Mulligan is driven to crawl off into a corner and sleep, but summoning up the ramins of some residual energy from his exhausted body, he resolves to do what he can to arrest the party's deterioration into complete chaos. He begins slowly to tidy up the mess,

gets his hysterical new arrivals calmed down. In the upstairs apartment however, Callisto is trapped in his conscious fear of the impending apocalypse. The bird he has neurotically taken pains to keep alive, finally dies in his hand. Aubade realises that total paranoia has taken control of Callisto's behaviour through his obsession with the 37° F temperature outside. In a symbolic act, she smashes the window of their hermetically sealed room with her "two exquisite hands which came away bleeding and glistening with splinters" and turns to face Callisto on the bed until the moment of equilibrium is reached. (191) Tanner interprets this narrative as "a composite image of the pragmatic man actively doing what he can with a specific scene and theorizing man passively attempting to formulate the cosmic process" and later, "man is just a two storied house of consciousness, and in the the configuration of that shattered window amd Calisto's paralysis, Pynchon suggests the potential peril of all pattern making, or plot detecting". (155)

Robert Morris's art encompasses both these approaches to theorizing and pragmatic action. His 1970 advertisement for several periodicals reads, with some postmodern irony.

Available for commissions anywhere in the world. Explosions – events for the quarter horse – chemical swamps – monuments – speeches – outdoor sounds for the varying seasons – altenative political systems – deluges – design and encourage invention of mutated forms of life and other vaguely agricultural phenomena such as disciplined trees, earthworks – demonstrations – prestigious objects for the masses – epic and static films – fountains in liquid metals – ensembles of curious objects to be seen while travelling at high speeds – national parks and hanging – artistic diversions of rivers – sculptural objects.

Morris's most pragmatic works are the *Card File* and also his Whitney Museum *Track* piece. His most entropic work is the so-called *Steam* piece of 1968-9, which can be interpreted on one level as a direct pronouncement of the second law of thermodynamics. Steam released from a number of small valves in the ground escapes, gradually expanding to become part of the atmosphere – then dissipates and returns to its origins in an altered form – some of the original energy becoming lost and therefore, unavailable for work, in the process. Conceptual artist Robert Barry parallels Morris's gesture with a conceptual work from the same period *Inert Gas* series – 2 cu ft of helium to indefinite expansion.

Dullness, sleep, or inertia are recognised as being the conclusion or consumation of the entropic tendency. One of the apparent paradoxes of this tendency is that of movement leading toward stasis. There is a notable difference between the organic movement of something that eventually culminates in a full and irrevocable realisation of its inherent potential for development, and on the mindless repetitive motion approaching that of an automaton that denotes a collapsing towards inertia or sleep, that is the physical evidence of entropy.

A work produced by Morris that approximates this entropic condition was included in an important Canadian exhibition of the late 1960's held in Edmonton titled *Pace and Process*. In his work for the exhibit, the artist rode a series of quarter horses continuously in a straight line back and forth between two points. As each horse tired, a fresh one was provided for the artist to ride. The work was to terminate when either Morris or the horses became exhausted and therefore unable to continue the activity. A path was worn into the grass and for each horse he rode, a set of nine sequential photographs was

Robert Morris: Untitled, *Pace and Process* exhibition, Edmonton, Alberta (1969)

taken. The work was conceived as a continuum in three parts: the activity as performance, the path left in the ground (a type of drawing or earth sculpture), and the photo-documentation of the whole. This work is a visual analogue to the process of energy expenditure through a repetitive action that can only lead to exhaustion and inertia.

The notion of Morris as "a theoretical man passively attempting to formulate the cosmic process" and engaging in a process of resisting entropy – the other side of the postmodern coin – seems to me to be embodied in an earthwork titled simply *Observatory*, executed in 1971 at Sonsbeek in Holland. The work itself is about one hundred feet across functioning, like Stonehenge, as a solar calendar marking four sun positions, two solstices, and two equinoxes. The artist was very pleased with the way the piece worked as a solar calendar. In his own words "it sort of embeds it in time", giving the work a relationship to something beyond the earth – a distinct temporal aspect as well as a physical one. In photographs of its final form, *Observatory* appears like a man-made crater or circular dyke. The inner circle is built up with soil and sod into a wall higher than a man. It contains four openings, a main entrance and three breaks opposite the entrance that mark solstice and equinox sight lines. Ribs of earth extend from the inner wall along the equinox sight line to two huge rectangular steel plates set at an angle to each other, creating a triangular gap through which the rising sun is visible at the equinox. The plates are part of the outermost rim of the circle, a complex contoured ridge with smooth and raised areas. Two other humps in this rim to the right and left of the steel planes are crowned by rocks also angled to create viewing grooves in line with the sostice breaks in the inner ring.

Robert Morris: *Observatory* (1971), Sonsbeek, Holland

This work is interesting because it was probably conceived with an earlier work in mind that is his minimal fibreglass circular ring with flourescent "light gaps" from 1965. *Observatory* is implicity neg-entropic, as the artist suggested, "embedded in time", and thus may be understood as a quest to reverse the entropic tendencies evident in his earlier process works, particularly the *Steam* installation and the quarter horse 'performance'.

I have attempted to reveal how entropy is at work in Morris's art using Pynchon's short story *Entropy* as a comparison, or foil. You may now be thinking that but for his work *Observatory*, which I suggested was neg-entropic, Morris' work is inherently pessimistic. But Norbert Wiener, if I may quote him once again, reveals that anti-entropic processes are also present within isolated systems. In particular, he suggests

that it should be remembered that a human subject is not a closed system. Architecture, a gallery space or room, may be considered as such, but an individual subject is another matter, except perhaps, for those who may have some form of psycho-pathology.

Nature's statistical tendency to disorder, the tendency for entropy to increase in isolated systems, is experienced by the second law of thermodynamics. We, as human beings, are not isolated systems. We take in food, energy... but even more important is the fact that we take in information through our sense organs, and we act on information received.

As long as the individual is not an isolated system, that is to say, not like the solipsistic theoretician upstairs in Pynchon's short story, then he/she need not and often cannot be in a state of equilibrium, psychically, physiologically, or intellectually. S/He cannot therefore be in a perfect harmony with the prevailing ethos of the society of which s/he is a part. As Weiner suggests, "In a system, which is not in equilibrium or in part of such a system, entropy need not increase. It may in fact decrease locally."

In showing his intellectual in a state of forced (self-imposed) homeostatis, Pynchon involves him in a loss of any distinct inner reality he could have had. To that extent such a figure has relinquished all claims to resist entropy and is set adrift into a stochastic space/time continuum. The relevance of this concept becomes evident when we apply it artists such as Morris or Pynchon or for that matter most artists.

In a book titled provocatively *Rage for Chaos* (1968), the writer/theoretician Morse Peckham described the artist's role in these terms: "The distinguishing attribute of the artist's role is to create occasions for disorientation and for perceiver's role to perceive it." Peckham contends that

> art does not order our experience of the world which is already ordered in the act of apprehending. It is the discrepancy between our prior orientations and those produced by a work of art that makes the experience meaningful. (18)

For the self to hold out against the drift of the surrounding environment may thus become an act of life – a counter or neg-entropic gesture. There is however, in more ways than one, a great risk involved in this gesture in that to secure the self against the coersions and intrusive persuasions of society, the individual subject may turn him/herself into an isolated system, with the resulting increase in their own entropy. This is the paradox involved in the intellectual's solipsistic activities in Pynchon's short story.

Wiener suggests that it is highly probably that the world will one day be reduced to a vast equilibrium in which nothing happens because all has been reduced to a drab uniformity. Artists like Pynchon and Morris are acutely aware of the dangers we face and their work demonstrates the kind of stance we may adopt in order to both accommodate and resist some of the affects of entropy in our lives.

Appendix:

Modernism/postmodernism
general distinctions (and privileged terms)

Modernism	Postmodernism
	General/Economy
Nuclear Threat	Environmental Threat
Industrialism	Post-Industrialism
Resource economy	Information Economy
Fordism	Post-Fordism
Corporate Capitalism	Multi-national capitalism
Mass production	Micro-marketing
Class Struggle	No historically
Party Politics/Revolutionary subjects	Privileged Revolutionary subject
McDonalds	McDonaldisation of society
Disney	Disneyfication of society
	History/Social Movements
Nationalism	Localism/globalism
World Revolution	Local resistances
History single vector	Histories (plural)
Homogeneity	Heterogeneity/pluralism
Class politics	Identity politics
Heteroculturalism	Multi-culturalism/pluralism
	Culture/Literature
T.S. Eliot Wasteland	Thomas Pynchon Entropy
Author authority	Reader authority
Experimentalism	Recycling

Innovation dissociation	New languages genre mixing
World as text	New concepts of dis-order
Universal truth claims	Relativism
Analysis	Interpretation
Hegemony	Computer as substitute consciousness
Fixed identity	Identity floating/unfixed
Subject eroticism	Sado masochism, solipsism nihilism,
The fragmented modernist self versus	New integrated multi-voiced identities
Melancholy anomie eroticised/repressed modernist self.	Manufactured self Integrated self
Elitism, irony, abstraction	Purity and danger, utopianism

Film/Television

Metropolis (Fritz Lang, 1926)	Bladerunner (Scott, 1982)
Psycho (Hitchcock, 1960)	Pulp Fiction (Tarantino, 1995)
Peyton Place TV series	Twin Peaks (Lynch, 1990)
Dracula (Todd Browning, 1931)	Scream (1996)
Star Trek.	S.T. The Next Generation
The Ed Sullivan Show	MTV
The Flintstones	The Simpsons & Beavis and Butthead
Spectacular	Ultra spectacular
Televising of events	Television is the event
Documentary distinct genres/ news	Different sound bites
Hegemony of Hollywood	Ascent of national cinemas
Masculine/feminine	Androgeny [trans/cross]

Architecture and City

Paris/London, New York	Las Vegas/Los Angeles/ Tokyo
Form follows function	Complexity and contradiction
Urbanism: human supremacy	Resurrection of inner cities
Nature in doubt /Nature destroyed	Late conservation efforts
City as cosmos SciFi	McLuhan's Global Village
Futurist city on/under earth	Interplanetary colonisation
Technologism: City and Machine	Fragmentation, anarchy
Worker management (Taylorism)	The workless society
Extreme technical / labour differentiation	Substitute Androids, Robots,
Progress----millenialism,	Food chain probs /health food
Flux and decay	Body/city Urban renewal
Panoptikonic Prisons	Prison riots, urban crime

Visual Arts

Form	Anti-form
Fragmentation (Picasso)	Allegorised images (Salle)
Organicist sculpture (Moore)	Orlan (Body as sculpture material)
Work from Earth (Modernist sculptors)	Earthworks: Robert Morris
Runaway technology	New tech materials valorised
Progress in Tech invention	Hypertech valorisation
Changeold tech & Luddism	Arts reaction against tech New tchnology technophilia New Tech Luddism

Content (immanent meaning)	Context (interpreted meaning)
Reduction, abstraction, finite object	Simulacrum/ representation
Metaphor	Allegory
Reductivism	Recidivism
Order/disorder	Disordered order
Genre	Multi-genre/no genre
Quotation	Irony/parody
Object	Performance
Entropy	Neg/entropy
Single vector art history	Cultural histories
Art history (connoisseurship)	Cultural studies/ Visual culture
Artist as hero	Collaboration/artist
Alienated genius figure	Psychically intact entrepreneur
Suitable case for treatment	Analyst/psychic

Philosophy/Science/Technology

Reality	Virtual Reality
Logic	Paralogic
Structure	Deconstruction
Temporal spatial finitude	Temporal-spatial infinitude
Relativity	Black holes/Worm holes
Empiricism triumphant	Empiricism questioned
The body inviolate	Genetic engineering / cloning
Analogue	Digital
Seven types of ambiguity	Multiplicity of ambiguities
Structure	Agency
Theory	Impossibility of theory
Dehumanisation	Rehumanisation/tecnhno-bio replicants
Entropy	Neg en(trop)y

Fascism/apathy	Anarchy/crypto-fascism/ apathy
Quest for Democracy	Democracy
( )	[ ]

REZUMAT

Între preceptele subiacente discursului postmodern care i-au tulburat pe cei pe care îi voi numi, cu maliție, "pomofobi", se numără distrugerea narațiunilor fondatoare, a teleologiilor, a paradigmelor, punerea sub semnul întrebării a adevărurilor, tradiției și convenției, a normelor, a sistemelor și instituțiilor, produse, de bună seamă, de acei notorii "albi decedați" de renume universal. Prin contrast, proiectele postmodernilor sunt provocatoare, ele descentrează, suspendă judecata/judecățile, pun între paranteze, relativizează pretențiile la adevăr, șterg și deconstruiesc miturile esențiale. Martin Jay spunea o dată că poți oricând recunoaște un postmodernist pentru că pune totul între paranteze și între ghilimelele. Postmoderniștii vorbesc despre "domeniile debordante ale discursivității", propun critici ale istoriei, critici ale sensului, ale filosofiei, mai rău, critici ale subiectului individual, de natură să înfricoșeze pe oricine s-ar defini ca promotor al adevărului, ca deținător de convingeri, ca individ cu propensiuni hetero în căutarea normelor și tentat de edificarea sistemelor.

Nu este aici locul pentru adnotări la lista distincțiilor modern/postmodern și a termenilor privilegiați atașată acestui eseu, ceea ce ar fi de altminteri foarte ne-postmodern. Îmi propun mai degrabă, într-un fel contra curentului, să aleg două nume celebre din diferite secțiuni ale listei: solitarul scriitor Thomas Pynchon și sculptorul Robert Morris, și câteva

cuvinte-cheie: entropie, energie, proces, timp, spațiu, subiectivitate, prezență și întâmplare, pentru a discuta unele dintre rupturile (și spaimele) epistemologice ale hibridării și travestirilor postmoderne în sfera producției și reproducției culturale.

Albert Einstein a spus cu un prilej că "Dumnezeu nu joacă zaruri cu universul". Am o vagă suspiciune că undeva în adâncul minții Einstein credea contrariul. Și dacă e așa, atunci Einstein ar putea fi considerat un fel de precursor al postmodernismului. Căci dacă există un moment care poate fi considerat crucial pentru modernitate și în același timp "o ruptură epistemologică în țesătura modernității" (Friedberg, 1995:60), acesta este reprezentat de consecințele social-culturale, economice și politice, fără a mai vorbi de cele științifice, ale teoriei lui Einstein. Dar din punctul meu de vedere – și dacă alegem să vedem modernitatea ca fiind esențialmente un proiect al secolului al XIX-lea – ruptura epistemologică s-a produs cu cincizeci de ani mai devreme, în 1850, o dată cu formularea teoriei cinetice a gazelor de către Rudolf Julius Emmanuel Clausius (1822-88) și enunțarea celei de-a doua legi a termodinamicii, pe care o cunoaștem astăzi sub numele de Entropie.

În acest eseu explorez aspecte ale tropului în entropie, adică semnificațiile ei culturale, prin distincție față de aplicațiile ei științifice, matematice și tehnice. Mă voi sluji de recursul la en(trop)ie în lucrările sculptorului Robert Morris și în scrierile lui Thomas Pynchon ca de exemple grăitoare (între altele) pentru ceea ce desparte cultura modernismului de cea a postmodernismului.

Works cited:

Morris, R., "Antiform", *Art Forum,* vol. 6:8 April, 1968

Morris, R., *Continuous Project Altered Daily: The Writings of Robert Morris*, MIT Press 1993

Pynchon,T. "Entropy", first published in the *Kenyan Review*, in Algren, N., *Nelson Algren's Own Book of Lonely Monsters*, New York: Bernard Geis Associates 1961

Smithson, R. "Entropy and the New Monuments", *Art Forum*, June 1966

Tanner,T., *City of Words – American Fiction 1950-1970*, London: Trinity Press 1971

Weiner, N., *The Human Use of Human Beings*, London, Eyre and Spottiswoods, 1954

COUNTER-VOLUME IN SCULPTURE AND ART HISTORY APPROACHES

MARGARET DIKOVITSKAYA

The leading nineteenth-century theories of sculpture stated that "sculpture is the art of cutting or carving any substance into a proposed form".[1] In its strictest sense, it was confined to carving, or carving out (from Latin *sculpere, sculptum*). There was an understanding that sculpture began where material touched space.[2] In this way, space was understood as a frame around the mass. In 1914, a Cubist sculptor, Alexander Archipenko (1887-1964), reversed the idea and concluded that sculpture may begin where space is encircled by the material.[3] (Fig. 1, *Woman Combing Her Hair,* 1915) The artist conceived space as a part of the sculpture. This paper will attempt to test briefly three different approaches that seem to be historically valid in the interpretation of counter-volume, or "modeled space" in sculpture.

Using an approach of **Alois Riegl**, one can say that there were the different objectives and tendencies in the artistic aims

---

1 Westmacott, Richard (1864), *Handbook of Sculpture, Ancient and Modern,* Edinburgh: Adam & Charles Black, p. 1.

2 Hildebrand, Adolf von (1893), *Das Problem der Form in der Bildenden Kunst,* Strassburg: J.H.E. Heitz.

3 Archipenko, Alexander (1960), *Fifty Creative Years, 1908-1958*, New York: Tekhne.

Fig. 1. Alexander Archipenko, *Woman Combing Her Hair,* 1915
Bronze, height 13 3/4"
Museum of Modern Art, New York

[*Kunstwollen*] involved in the development of the art of sculpture in the nineteenth and twentieth centuries. However, this fact, that space began to play a formative role in the modernist sculpture, can be interpreted as

> showing an inner necessity which governs artistic performance, that is, as showing the way in which the artistic intention is self-generated and not a response to purposes outside itself.[4]

Given that all art possesses intentionality or purposiveness, one may regard Cubism as a formal elaboration of the expressive means inherited from the nineteenth century. It was Cubism that turned the principal subject of sculptural art, a human figure, into a set of geometrical forms unfolded in separate angular planes. A cube is an object of nature, so the artistic effect could have been achieved by revealing positive and negative shapes *concealed* in the conglomerate. The Cubist sculpture introduced aerial volumes that were enclosed, locked in the material volumes. It is the material that became a frame around the space in Cubist "modeled void."

Considering differences "between degrees and types of the beholder's involvement",[5] one should keep in mind that a break through a mass of sculptural material was incomprehensible for onlookers in the nineteenth century. Transfer of the air space inside a statue signified new perception of space when it was viewed as an active dynamic force. Thus, in the twentieth century, for the first time in the history of art,

---

4 Podro, Michael (1982), Riegl, in *The Critical Historians of Art,* New Haven & London: Yale University Press, p. 95.

5 *Ibid.*, p. 96.

the faculty of plasticity was attributed to the form of space guiding onlookers toward creative psychological action. Counter-volume brought about a new order of thinking in art: a beholder is not merely gazing upon the sculpture but participates in the creative process proceeding from plastic qualities of those objects that are outlined by the shapes which she or he associates with the shapes of the objects presented. In the beginning, the image is in front of an onlooker. As contact closes-in, one is not merely looking at the sculpture surveying it, when it protrudes as an object; but on the contrary, the image "sees" a beholder, crowds her or him in. The modeled void provokes the spectator, so that s/he is given a unique opportunity to touch an inner mystery of sprouting of Form.

Although "space" was rarely addressed directly in the early works of **Martin Heidegger,** it is determinative of his overall thought. A developed philosophy of space exists within *Being and Time* (1927). Here we find a relational view where space is constituent of how things are situated. People usually think that space is empty, and that this space is subsequently filled in some way. According to Heidegger, however, worldhood is the basis for the referential relations between pieces of equipment, and these relations, in turn, are the foundation for the various places. In other words, the world is not "in space," but "space" is in the world. In the 1951, the lecture *Building, Dwelling, and Thinking* space was connected with the concepts of building and dwelling. As a dweller upon the earth, man builds upon it, and his buildings become the nodal point, which gathers the earth and sky together into an articulated spatial structure. According to Heidegger, buildings are the locations that allow spaces. For example, a bridge is a construction that gathers the earth as landscape around the stream. The notion

of "gathering" is pivotal for Heidegger. Things gather the earth into definitive structures and in this role open space. Space designates

> a place cleared or freed for settlement and lodging. A space is something that has been made room for, something that is cleared and free, namely within a boundary....[6]

Space is understood not as a receptacle in which to put things but as a locational *a priori*: spaces receive their being from locations. Heidegger further elaborates this concept in the 1969 essay *Art and Space*. He admitted that sculpture as art deals with artistic space.

> Art as sculpture: no occupying of space... Sculpture would be the embodiment of places. Places hold something free gathered around them, which grants the tarrying of things under consideration and a dwelling for man in the midst of things. If it stands thus, what becomes of the volume of the sculptured, place embodying structures? Presumably, volume will no longer demarcate spaces from one another, in which surfaces surround an inner opposed to an outer. What is named by the word 'volume'... would have to lose its name.[7]

Consequently, the spatial "emptiness" is tied to the special character of place and understood not as a deficiency but rather as a bringing-forth.

---

6 Heidegger, Martin (1971), "Building, Dwelling, and Thinking", in *Poetry, Language, Thought,* New York: Harper & Row, p. 154.

7 Heidegger, Martin (1997), "Art and Space", in N. Leach (Ed.), *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural History,* London & New York: Routledge, p. 123.

Following Heidegger, one can find a visual representation of places by means of the omission of masses and the juxtaposition of volume and void in Archipenko's works. In the sculptures, material masses take part of "boundaries" whose inner space possesses particular substantiality. This is the site in which a "focused gathering" occurs. Thus, emptiness becomes a seeking-projecting instituting of places. Archipenko's art approximated sculpture as an embodying "bringing-into-the-work" of places. Once it is granted that art is the bringing-into-the-work of truth and truth is the unconcealment of Being, Archipenko's sculptures, in Heideggerian sense, turn into the embodiment of the truth of Being in its work of instituting places.

In the **postmodernist approach**, discreteness of speech, writing, and voice is not understood as their exhaustion during a pause, soundlessness, non-speaking, dumbness, and silence. Rather, pause is responsible for giving certain rhythm, pulsation to speech, word, or noise. One can say that silence is the "territory", which holds two discrete acts of speech together. Silence cements acts of speech assembling its fragments. Therefore, a pause is not blank but rather a knot that ties up the sentences. A beholder can liken a word on periphery of the pause to a mass of the material on periphery of "emptiness" in Archipenko's sculpture. Indeed, pause is a complex verbal space where the invisible event of birth of the text takes place. Similarly, "modeled space" is that place where once compression-expansion of material becomes a pulse that appears as a sculpture.

Both language and sculpture are dependent on the void. According to Richard Staleman,

> Language signifies… not the thing but the absence of the thing and so is implicated in the loss. It must become silence and lack in order best to express the faraway absence of what it designates.[8]

As a writer inhabits "the space of the nothing", Archipenko builds on the material of "nothingness" in order to create a work of art signifying the absence of what it designates. In plastic art, the shape of the empty space is no less significant than the meaning of the shape of the solid matter.

"Modeled space" developed into the important artistic medium whose evolution is traceable in the span of the twentieth century. For its inventor, Alexander Archipenko, it was a negative of the solid that provoked the spectator. For Henry Moore, the holes through masses protruding onto the spectator brought information about the sculpture's rear-rounds required by the nineteenth-century sculpture were replaced by a "study" of the sculpture's facades. Finally, Andre Bloc allowed the beholder to enter within the work of sculpture that merged with architecture (Fig. 2, *Sculpturally Conceived House,* 1962).

I tried to test three different approaches, which shed light on Archipenko's work. Are they all relevant for the interpretation of what he had done? Can we prefer one as more "fruitful" to another? I shall let Archipenko speak for himself about

> […] the new character and the new meaning in modeling the form of space. This psychological direction excludes

[8] Stamelman, Richard (1990), *Lost Beyond Telling: Representations of Death and Absence in Modern French Poetry,* Ithaca & London: Cornell University Press, p. 39.

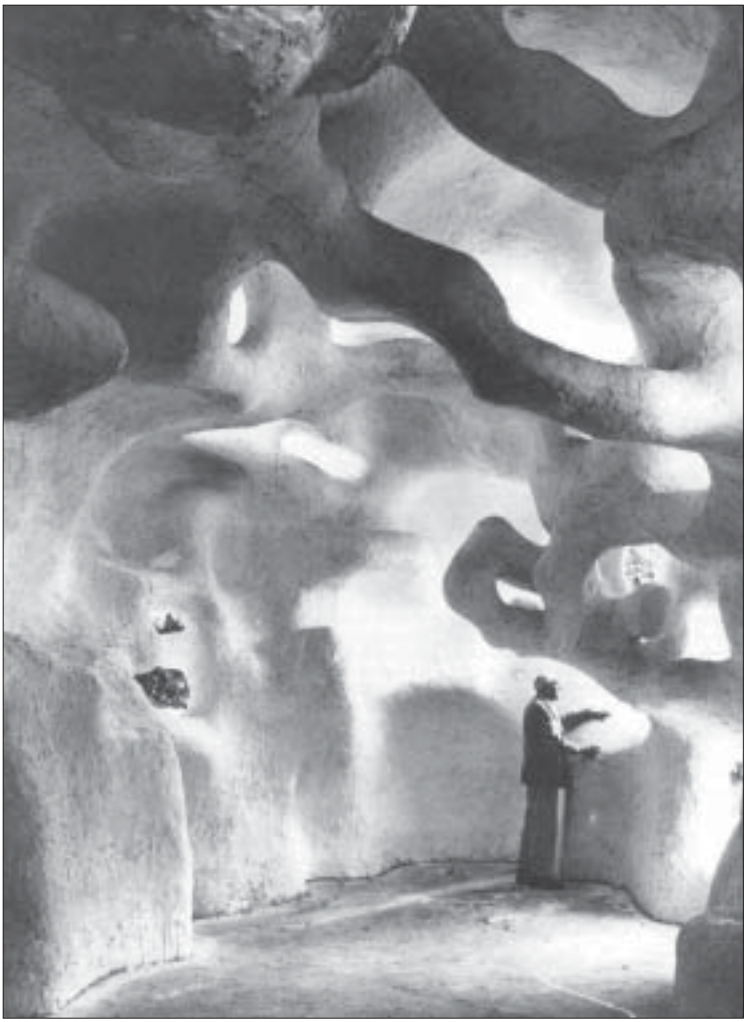


Fig. 2. Andre Bloc, *Sculpturally Conceived House,* 1962
Plaster, height 20'
In the artist's garden, Meudon, France

> a utilitarian, an accidental, or a frivolous approach. A creative process can be compared with the psychological reconstruction of the absent object reposing in or memory. By its absence, the object leaves its own form in our memory. I found confirmation of my ideas in the French philosopher Henri Bergson: "[...] object, once annihilated, leaves its place unoccupied; for by hypothesis it is a PLACE, that is a void limited by precise outline, or in other words, a kind of thing".[9]

Archipenko believed that through modulation of space our consciousness participates in the creative process because that which does not exist is recreated within us in the abstract form of space, and becomes a reality in our optical memory. Could we satisfy our curiosity by just knowing Archipenko's own explanation? Perhaps, there are no definite answers. As Keith Moxey put it,

> Historical interpretations are valued or devalued according to the way in which their articulation of the concerns of the present in the context of the study of the past either coincides or differs with our own perspective on the political and cultural issues of our time.[10]

---

9 Archipenko, Alexander (1960), *Fifty Creative Years, 1908-1958*, New York: Tekhne, p. 57.

10 Moxey. Keith (1994), *The Practice of Theory: Poststructuralism, Cultural Politics, and Art History,* Ithaca & London: Cornell University Press, p. xiii.

THE SPACING OF "BODY" AND "LANGUAGE" THROUGHOUT AND BEYOND NEW MEDIA

CHRISTIAN KATTI

The following thoughts derive from the introduction to a section at the annual conference of the College Art Association held on February 24th, 2000, in New York City. Together with Ursula Frohne (ZKM | Karlsruhe, Center for Art and Media) I co-chaired this panel under the title "Crossing Boundaries in Cyberspace? The Politics of 'Body' and 'Language' after the Emergence of New Media". The three speakers, and the discussant Catherine Bernard (Southampton College) engaged in a lively debate after their presentations, which helped us all to reconsider the topic from different points of view. This text owes a lot to the fruitful discussion in which the audience also played an active role. As a first and general introduction, it investigates the key concepts of "body" and "language" before a media theoretical and postcolonial background. Ursula Frohne's further introductory remarks were more specified on the electronic media. The first paper under the title *"Oculus:" GPS (Ground Positioning System), Ritual, Body, Time, Space, and Consciousness*, was given by Lynn Tjernan Lukkas (University of Minnesota). The second speaker was Brooke Knight (University of Maine) on *Watch me! Web Cams and the Public Exposure of Private Lives*, followed by Jim Costanzo (Pratt Institute), who was presenting REPOhistory's web site

under the title *On-Line & in the Streets: "Circulation", A Site-Specific Public Art Work and Dedicated Interactive Website*.

The session was designed for theorists and artists who are engaged in the critical examination of historical and current implications of "media". It investigated the changing notions of "body" and "language" under the impact of new technologies. (Art) Historically "body" and "language" gained new significance with the emergence of action, performance, and concept art. Retrospectively, they can be considered preliminary impulses for the introduction of "new media", such as video, interactive installations, Internet, and virtual reality. We can gain a lot from this critical investigation to understand the re-structuring of "space" in and throughout the new media. Although "body" and "language" are rarely considered primary media themselves, they continue to be major issues in today's representations of "media art": The "body" functioning as a virtual projection screen for the, however, mostly utopian promises of cyberspace, and "language" as embodiment of unlimited communication in the global community. In reflection on this historical background, the following questions were leading the discussion: Which notion of "media" does contemporary art and cultural practice imply? Can we come up with a critical concept of media neither presupposing nor excluding the categories of "body" and "language"? How will the juxtaposition of the global versus the local redefine the political sphere? Further queries about the cultural consequences of "new media politics" came to mind: How are art, life, and the public and private spheres junctured in the cultural discourse? Is the rhetoric of an evolutionary gain through a "technology of worldwide inclusion" symptomatic of increasingly rigid border politics, hovering behind the compensatory vision of a unified "mediated" society?

In a double approach, this session focussed, on the one hand on the historical formation of a media concept in art and culture, and, on the other, on the actual practices and strategies of these media as devices. With a historical perspective on media art, the discussion of contemporary artists' approaches led us to a critical investigation of today's media practice.

In her essay on "Postcolonial Media Theory" María Fernández states that:

> in conjunction with recent debates around topics such as multiculturalism, colonialism, the 1992 quincentenary, identity politics, and whiteness studies [it becomes] ever more striking that postcolonial studies and electronic media theory have developed parallel to one another but with very few points of intersection. To be sure, the two fields have had opposing goals. Postcolonial studies has been concerned primarily with European imperialism and its effects: the construction of European master discourses, resistance, identity, representation, agency, gender, and migration, among other issues. By contrast, in the 1980s and early 1990s electronic media theory was primarily concerned with establishing the electronic as a valid and even dominant field of practice. Many theorists were knowingly or unknowingly doing public relations work for digital corporations. This often involved representing electronic technologies, especially the computer, as either value-free or inherently liberatory.[1]

Considering how the electronic media rearranged our ways of dealing with communication, space and the crossing of

[1] "Postcolonial Media Theory", in: *Art Journal,* Vol. 58, No. 3, Fall 1999, p. 59 (this essay is an extended reprint from the journal *Third Text,* No. 47, Summer 1999).

boundaries in the broadest sense we cannot leave out the political implications of these practices. It is not enough to analyze only the electronic conditions of these developments. We have to go back to reconsider some basic pre-conditions that are structurally involved in electronic media use. "Body" and "language" are not only pertinent, and perhaps even obsessive topics in media art and electronic culture, but they are also always involved in its practices. These two concepts do not already cover the whole field of pre-conditions. Together with the political aspects of "crossing boundaries in cyberspace", they nevertheless mark a central position in the electronic realm. I want to re-articulate briefly some general relations between the key terms that appeared on our panel.

To densely structure communication, interaction, and space in social, economical, gendered, political, cultural, etc. categories is one of the major features of urban and architectural design — as well as of telecommunication. After the latest "media revolution", however, the function of our inhabited spaces and any sorts of national, cultural, political borders has been transformed widely and wildly. These transformations contribute to the fact that social space — public and private — is never only structured after the model of an empty container, but instead like a multiple field of discourses. Power, history, politics, etc. are first "practical interpretations" of these discoursive structures which themselves try to act and react in this play. Communication and mobility are further basic and permanent inscriptions in these fields. Any crossings of borders or distinctions, any communicative act or on-line-business may change the structure of the field without being able to fully control it. Before and beyond looking at technical features of media and communication the political roles and effects of "body" and "language" in social and

cultural spaces as well as in the art world have to be taken into account. "Net_Condition" the largest, and up to date most ambitious exhibition project about art and practice of the so-called Internet with simultaneous venues in Karlsruhe (Germany), Graz (Austria), Barcelona (Spain), and Tokyo (Japan) closed its doors around the very time of the CAA conference. Although Peter Weibel, the leading force behind this huge project, pleads for "open practices" with "dematerializing tendencies"[2] instead of reinforcing, however, "aesthetical things," and "institutions" concerned with them, we have to admit that the very success of a project like this will have inevitably "institutionalizing effects" and will press the former "openness" into a certain definition that is bound to the success it came from and by which it was created. Media/art awards and other canon creating forces are the apparent sign for that. Media art seems to experience on a different level a similar dialectics like that of the classical avant-garde that tried — however unsuccessfully — to escape from the narrow field of the art world into "real life." Here we could ask about the specific "reality" of art, and language as well as about the "reality" of media or architecture, last, but not least about the 'medial' aspects of architecture and urban design.[3]

---

2 A catalogue book on the project will appear this year by MIT Press.

3 For the complicated relations between media, architecture and art, cf. "Artchitekturmetaphern zwischen <Kontextkunst> und <offenen Handlungsfeldern>: Ein Interview mit Peter Weibel von Christian Katti", in: (cat.) *Escape_space: Raumkonzepte mit Fotografien, Zeichnungen, Modellen und Video*, eds. Ursula Frohne & Christian Katti, Ursula-Blickle-Stiftung 2000, pp. 24 - 27. See also: *Virtual Cities: Die Neuerfindng der Stadt im Zeitalter der globalen Vernetzung*, eds. Christa Maar & Florian Rötzer, Basel, Boston, Berlin: Birkhäuser, 1997. *Connected Cities: Kunstprozesse im urbanen Netz / Connected Cities: Processes of Art in the Urban Network*, Stuttgart: Hatje-Cantz, 1999.

"I certainly never shall advise you to follow the bizarre thinking that arose here, and to dream of a universal language."[4] With this epitaph, taken from Francesco Soave, Umberto Eco opens his incredibly learned story of the search for a "perfect language" in European history. New York — where the conference took place — is not in Europe, and nobody believes in the project of a "perfect language" anymore. From a perspective of the history of ideas, such a project could be called outdated in all its philosophical, utopian, and mystical aspects. In spite of a universal language, we seem to believe in difference, in differences of any kind. When we agree upon that, then the newly risen and still rising beliefs in a "universal medium", a perfect medium for everything and everybody must produce more of an uncanny feeling. If we read closely and take cultural, historical, political, utopian and even mystical frames (which may be called "new age" in our times) into account, the resemblance between an outdated "search for a perfect language" and the up to date believe in a "perfect medium" are striking.

Rising questions of and about identity (consciousness, self, subject, etc.) can be addressed in the methodological frame of the most common means of understanding and communication, which still is language. Although the study of culture tends to shift from text-based descriptions to such, centered on performative paradigms. The differences between language and media are subtle and hard to grasp. Philosophically it might even be suitable to ask whether

---

[4] Francesco Soave, *Riflessioni intorno all' istitutione di una lingua universale*, 1774. Quoted as epitaph by Umberto Eco in: *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, München: Beck, 1994, p. 11, the emphasis added.

language is a medium at all. I will stretch out a short definition of language by David E. Cooper[5] and I suggest to have in mind and even substitute the term "medium" [like it is done in brackets] every time when the term "language" is used by Cooper. This will "do" something to his definition and opens a perspective on the tension between the two terms: The understanding

> of language [media] is the attempt, primarily, to provide an integrated and illuminating general account of the relation between language and speakers [media and media users], and language and the world [media and the world]. A language [medium], after all, is both used *by* and *between* people, and *about* the world. In the one area belong such various issues as the innateness of linguistic knowledge alleged by Chomsky [there is certainly no such thing as an innate medium, but we have to ask about the medial conditions and preconditions of the body], and the proper taxonomy of the speech act whereby we "do things with words". In the second belong issues like the parallelism (or lack of it) between structures of language and reality [structures of media and reality], and the nature of referential expressions. The two areas come together in the theory of meaning [and here we could perhaps even say theory of culture]. No account of meaning can be adequate which does not explain both how people understand words and how words relate to the world [how we use media and how media relate to the world].[6]

To separate a concept of world from language seems theoretically possible at first sight although the emanating

---

5 Cf. *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*, ed. Michael Payne, Oxford, Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996, p. 291.

6 *Ibid.*

problems of referenciality (language to world, language to language) are as pertinent as the incredible shrinking features of a world without any semiotic spheres that hardly could be called a world anymore. Language seems to belong to the world as much as it transcends it into the different perspectives that occur from the broad variations and differences between various and dissimilar languages, cultures, value systems, and in the end, different worlds that are part of our globe. Instead of a dualism between world and language (these Cartesian dualisms are deeply rooted in Western culture with its doublings between body and soul — the latter structured like a language according to J. Lacan —, nature and culture, form and content, etc.) media are always materialized and thereby they are part of the world. And they are bound to certain practices which themselves are embedded in cultural features and in political effects and consequences. Examining the complicated and newly developing "world of electronic media" confronts us with an uncanny revival of many of those dualisms and inherent problems, which are encountered in the twofold obsession of these new media with "body" and "language".

The body is mediated. It is mediated in culture and it is mediated in itself. It is represented in the brain which itself is a part of the body; and it is mediated with the help of the brain through the senses that are functions of the body in which the various inscriptions of culture are already at work. The body is mediated in itself although we do not take it as a specific medium — nevertheless it may be "foundational of all symbolisms".[7]

---

[7] Brooks, 1993, p. 7, quoted from: M. Payne's article on "body," in: *Ibid.*, p. 71.

Language is always materialized and in the end may become embodied, whether this body is described as subject, self, writing, or otherwise. Voice is for instance a bodily resonance of language (technically amplified on a conference panel, graphically inscribed in the papers given on these panels) coordinating brain and body in a complicated way. "Tongue" and "language" are homonymous in many languages and even the English word derives from the Latin homonym "lingua". These few translations and transferences already show that language is deeply cultural, and historical, it is nothing but product of culture with all its conflicts and efforts; languages can even die, and transform throughout history. All these implications let language always be political, even when it intends to be unpolitical — as it might do in certain art forms, in religion or in protected spheres of privacy.

"Body", on the one hand, and "language", on the other, seem to be imagined in Western culture as strictly separated entities. The literal translation of a book title by Shoshana Felman can give an example of this: "Le scandale du corps parlant" (the scandal of the speaking body)[8] highlights the fact that the talking body is not at all a commonplace, but a scandal in our culture. And it has been the blind spot of so many language philosophies and linguistic investigations to acknowledge this simple fact with wide-ranging ethical and political consequences.

The media whatsoever are helping us to bridge this separation between body and language and between different bodies and languages. That the opposite also becomes true in this constellation gets visible as soon as we widen our focus to

[8] In English published as Shoshana Felman, *The Literary Speech Act: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, Ithaca: Cornell U. P., 1983.

a postcolonial perspective. Certain communications exclude others, not only by accident and in a contingent, meaningless way, but structurally so. The question, what we can do in this situation, is at stake in most of the papers that were presented on our panel. In his essay *Connectivity, and the Fate of the Unconnected*, Olu Oguibe states:

> Many now recognize that connectivity carries with it a string of conditionalities, and in order to connect, the average individual must meet these conditionalities most of which many are ill disposed to fulfil. In other words, despite the admonition to simply connect, only a tiny fraction of humanity can, including artists. Often the predilection is to couch this discrepancy in purely geopolitical terms, that is to say, some tend to believe that only in certain parts of the world are individuals unable to attain connectivity. Almost inevitably, sub-Saharan Africa, South East Asia, China and Latin America, come to mind. The premise, upon which this conclusion is often reached, is the fact that in the named polities, prerequisites of the network infrastructure such as telecommunications either do not exist, or exist in a largely compromised or mediated state. Although this is true of many such areas, the realities and conditionalities of connectivity are nevertheless more elaborate and complicated.[9]

Ethnical diversity most significantly manifests itself in the use and pragmatics of the categories "language" and "embodiment" of culture. Although Western universalism promotes the ideology or the wish for neutrality and alleged

[9] Olu Oguibe, "Connectivity, and the Fate of the Unconnected", in the electronic journal *Telepolis* (December 7th, 1999) www. heise.de/tp/english/inhalt/co/6551/1.html

equality between all the existing differences, certain hegemonies and predominances cannot be denied. The title of our panel could also be reformulated as: "Crossing Boundaries into Cyberspace?" contrasting our actual title: "Crossing Boundaries in Cyberspace?" Every interior crossing, every connective act on-line, in cyberspace might widen the gap between those who are already members of the connected party and the unconnected rest, which, in every respect, is, much more than only a residue. In the discussions on human rights today — pushed forward by the forces of globalisation — we face similar problems like in ethical and political perspectives on the crossing of boundaries in and into new media: Even if we have human rights in a context of laws or ethical and political guidelines, there is no executive (global) power at hand to enforce this legislature. — Which also might be a good thing, if we think about the freedom that is given up, once this executive power is taking over. Freedom, on the other hand, can always be abused for exploitative matters. Cynically enough the rights of customers in e-commerce are much better protected and insured than humanitarian and ethical proposals. I close this introduction with another quote from Olu Oguibe:

> A divide emerges, then, what we may call the digital divide, between those who belong within the network and are thus able to partake of its numerous advantages, and those who are unable to fulfill the conditionalities of connectivity. It is increasingly evident that as we connect, we become part of a new ethnoscape, what one might call a netscape or cyberscape where information and individuals circulate and bond into a new community. And as this community broadens in spread and significance, we are effectively implicated in the relativization of the

> rest who remain on the outside of its borders. Inconsequential as it might seem, this situation nevertheless has broad cultural implications not only for individuals and groups already in the network, but even more so for those others who exist on the outside.[10]

REZUMAT

Următoarele gânduri provin din introducerea unei secțiuni a conferinței anuale a College Art Association, ținută în 24 februarie 2000 la New York. Împreuna cu Ursula Frohe (ZKM/ Karlruhe, Center for Art and Media) am co-prezidat această secțiune sub titlul *Depășirea granițelor în cyberspațiu? Politica „trupului" și a „limbajului" după apariția noilor medii de informare*. Cei trei vorbitori și comentatorul Catherine Bernard (Southhampton College) s-au angajat intr-o vie dezbatere după prezentări, fapt care ne-a ajutat să reconsiderăm subiectul din diferite puncte de vedere. Acest text datorează mult discuției fructuoase în care și audiența a jucat un rol activ. Ca o primă și generală introducere, ea investighează conceptele cheie de „corp" și „limbaj" în fața unui fond teoretic și postcolonial al mediilor de informare. Remarcile care au urmat introducerii, făcute de Ursula Frohe, s-au axat mai precis asupra mediilor de informare electronice. Prima lucrare, cu titlul *Oculus: GPS (Ground Positioning System), Ritual, Body, Time, Space, and Conciousness* [Oculus: SPNS (Sistem de Poziționare la Nivelul Solului), ritual, corp, timp, spațiu și conștiință] a fost prezentată de Lynn Tjeman Lukas (University of Minnesota). Al doilea vorbitor a fost Brooke Knight (University of Maine), cu lucrarea

[10] *Ibid.*

Watch Me! Web Cams and the Public Exposure of Private Lives [Priviți-mă/Urmăriți-mă! Camere web de luat vederi și expunerea publică a vieților private], urmat de Jim Constanzo (Pratt Institute) care a prezentat site-ul web REPOistoria sub titlul *On-line and in the Streets: "Circulation", A Site- Specific Public Art Work and Dedicated Interactive Website* [Conectat și pe străzi: „Circulația", o formă publică de artă specifică site-ului și website-ul interactiv dedicat].

Sesiunea a fost creată pentru teoreticieni și artiști care sunt implicați în examinarea critică a implicațiilor curente și istorice ale „mediilor de informare". Ea investighează noțiunile schimbătoare de „corp" și „limbaj" sub impactul noilor tehnologii. (Arta) Istoric, „corpul" și „limbajul" au căpătat noi semnificații prin apariția acțiunii, performării și a artei conceptuale. Retrospectiv, ele pot fi considerate impulsurile preliminare ale introducerii „noilor medii de informare" precum video, instalații interactive, Internet și realitate virtuală. Putem acumula mult din această investigație critică în înțelegerea re-structurării „spațiului" în și prin noile media. Deși „corpul' și „limbajul"sunt rar considerate medii primare ele însele, ele continuă să fie subiecte majore în reprezentările contemporane ale „media art": „Corpul" functionând ca ecran virtual de proiecție pentru, totuși, în majoritate utopicele promisiuni ale cyberspațiului și „limbajul" ca întruchipare a comunicării nelimitate în comunitatea globală. În reflexie pe acest fundal istoric, următoarele întrebări au condus discuțiile: Ce noțiune de „media" implică arta contemporană și practica culturală? Putem propune un concept critic asupra media fără a presupune sau exclude categoriile de „corp"' și „limbaj"'? Cum va redefini sfera politică juxtapunerea globalului peste/ versus local? În continuare, întrebări despre consecințele „noilor politici ale mediilor de informare" se nasc: Cum sunt incluse

arta, viața, sferele publică și privată incluse în discursul cultural? Este retorica unui câștig evolutiv prin „tehnologia incluziunii globale" simptomatică pentru crescânda rigidate a politicii granițelor, suspendată în spatele unei viziuni compensatoare a unei societăți „mediate", unificate?

Într-o dublă abordare, această sesiune s-a axat pe de-o parte pe formarea istorică a conceptului de media în artă și cultură și, pe de alta, pe practicile și strategiile actuale ale acestor mijloace de informare ca instrumente. Cu o perspectivă istorică asupra artei media, discuția despre abordările artiștilor contemporani ne-a condus la o investigație critică a practicii media actuale.

În eseul său *Postcolonial Media Theory* [Teoria mediilor de informare postcoloniale], Maria Fernandez spune că: „În conjuncție cu dezbaterile recente în jurul subiectelor ca multiculturalism, colonialism, cinci sute de ani din 1492, politicile de identitate, studiile albilor, devine cu atât mai evident că studiile postcoloniale și teoria mediilor de informare electronice s-au dezvoltat paralel una cu alta dar cu puține puncte de intersecție. Pentru a fi siguri, cele două domenii au scopuri opuse. Studiile postcoloniale au fost preocupate în principal de imperialismul european și de efectele sale: construcția discursurilor europene de bază, rezistența, identitatea, reprezentarea, agenția, genul și migrația între alte subiecte. Prin contrast, la inceputul anilor '80 și '90, teoria mediilor de informare electronice era în primul rând preocupată de stabilirea electronicii ca un domeniu valid și chiar dominant al practicii. Mulți teoreticieni făceau, conștient sau inconștient, munca de relații cu publicul pentru corporațiile digitale. Aceasta implica deseori reprezentarea de tehnologii electronice, în special computerul, fie ca neprețuit, fie ca eliberator inerent". ("Teoria postcoloniala media" în *Art*

Journal, vol. 58, nr. 3, toamna 1999, p. 59; acest eseu este o republicare extinsă din revista *Third Text*, nr. 47, vara 1999).

Considerând modul în care mediile de informare electronice au schimbat modul de perceptie a comunicației, spațiului și depășirea granițelor în cel mai larg sens, nu putem neglija implicațiile politice ale acestor practici. Nu este de ajuns sa analizăm condițiile electronice ale acestei dezvoltări. Trebuie să ne întoarcem la reconsiderarea unor pre-conditii de bază care sunt implicate structural în utilizarea mediilor de informare electronice. „Corpul" și „limbajul" nu sunt doar subiecte pertinente și poate chiar obsesive în arta media și în cultura electronică, ci sunt întotdeauna implicate în aceste practici. Aceste două concepte nu acoperă deja întergul câmp al condițiilor preliminare. Împreună cu aspectele politice ale „depășirii granițelor în cyberspatiu", ele, indubitabil, marchează o poziție centrală în sfera electronică. Vreau să re-articulez pe scurt unele din relațiile generale între termenii cheie care au aparut în secțiunea noastră.

A structura cât mai dens comunicarea, interacțiunea și spațiul în categorii sociale, economice, de gen, politice, culturale etc. este una din trăsăturile majore ale design-ului urban și de arhitectură – ca și ale telecomunicațiilor. După ultima „revoluție media", totuși, funcția spațiilor noastre locuite și orice fel de granițe naționale, culturale, politice, au fost transformate rapid și sălbatic. Aceste transformări contribuie la faptul că spațiul social – public și privat – nu este niciodată structurat după modelul unui container/recipient gol, ci ca un domeniu de multiple discursuri. Puterea, istoria, politica etc. sunt primele „interpretari practice" ale acestor structuri discursive, care ele însele încearcă să acționeze și să reacționeze în acest domeniu. Comunicarea și mobilitatea sunt următoarele înscrieri/inscripții de bază și permanente în aceste

domenii. Orice depășire a granițelor sau distincțiilor, orice act comunicativ sau afacere on-line poate schimba structura domeniului fără însă a fi capabilă de a-l controla în intregime. Înainte și după o privire asupra trăsăturilor tehnice ale media și comunicării, trebuie luate în considerare rolurile și efectele „corpului" și ale „limbajului" în spațiile sociale și culturale, precum și în lumea artei. „Net_Condition"/„Condiția_ Net" este cel mai mare, mai complet și mai ambițios proiect despre arta și practica așa-numitului Internet, cu întâlniri simultane în Karsruhe (Germania), Graz (Austria), Barcelona (Spania) și Tokio (Japonia), care și-a închis porțile în vremea conferinței CAA. Deși Peter Weibel, forța conducătoare din spatele acestui proiect pledează pentru „practici deschise" cu „tendințe dematerializatoare" în schimbul impunerii „lucrurilor estetice" și a „instituțiilor" care se ocupă de ele, trebuie să admitem că tocmai succesul acestui proiect va avea „efecte instituționalizatoare" și va forța fosta „deschidere" spre o definiție limitată de succesul din care a provenit și de care a fost creată. Premiile media/artă și alte forțe cratoare de canoane sunt semnul care indică aceasta. Arta media pare să experimenteze la alt nivel o dialectică similară cu cea pe care a încercat-o avangarda clasică – totuși fără succes – pentru a evada din domeniul strâmt al artei în „viața reală". Aici am putea pune întrebări despre „realitatea" specifică a artei și a limbajului, cât și despre „realitatea" media sau a arhitecturii, iar în final, despre aspectele ‚mediale' ale arhitecturii și design-ului urban.

THE TWO-DIMENSIONAL SPACE

KÁZMÉR KOVÁCS

More than a hundred years ago, Camillo Sitte published a small text[1] meant to serve as a handbook to urban planners and aediles. At the time, Sitte was director of the School of Applied arts in Vienna.[2] The book itself was occasioned by the new developments of the greater Vienna, in particular with the urban arrangements of the freed space once occupied by fortifications and meant, during the Belle Epoque, to become what is known today as the Wiener Ringstrasse. His critique is pointing at the aesthetic shortcomings of modern city spaces and is aimed to unveil by comparison those virtues of traditional urban arrangements that could still be used to improve our cityscape. Although strongly marked by his century's naive aestheticism, Sitte's text is still actual today and does indeed influence some contemporary ways to approach urban planning as an alternative to the dominant progressist trend.[3]

Sitte lays the blame on the fact that since the late Renaissance, instead of resulting from complex evolution, layouts of towns are produced on the drawing board according

---

1 *Der Städtebau nach seinen künstlerischen Grundsätzen*, 1889, French translation: *L'art de bâtir les villes*, Le Seuil, Paris, 1996.

2 He founded the School in 1883 and ran it until his death, in 1903.

3 Cf. Françoise Choay, *L'urbanisme, utopies et réalités*, Le Seuil, Paris, 1965, pp. 42-43, 58 sq. and 359.

to mere geometrical principles. Of course, there have always been newly designed whole settlements, usually following some disaster. It is enough to mention the grid plans drawn by Hippodamus for the Ionic town of Miletus,[4] although more ancient and no less famous examples are also at hand, such as the layout of the new city of Akhetaton (today called Tell-el-Amarna), capital of the new state religion invented by pharaoh Amenhotep IV of the 18_{th} dynasty.[5] Consequently, it is not being designed that radically changed the cityscape in modern times.[6] Rather, it is "only in our *mathematical* century that the building and extension of cities have become almost exclusively technical matters".[7]

Architectural drawings – layouts, cross-sections or elevations, but also perspectives, axonometric drawings and diagrams – are two-dimensional representations of three-dimensional arrangements. Exceptions to this rule are the models featuring, usually at a reduced scale, planned, measured, or reconstituted architectural structures. This fact,

---

4 Rebuilt after its defeat in war by neighbouring Samos in 442 BC.

5 As early as 1353-1536 BC. Amenhotep IV also changed his own name to Akhenaton to mark the move from the cult of old god Amon to the worship of newly installed Aton. He planned the state religion as he did with the new town, thus setting a model for modern religious reformers.

6 The success of Cerdà's plan for Barcelona is a good example for a modern re-interpretation of "Hippodamic" grid disposition. The diagonal avenues are one source of this success: the triangular "left-overs" at their intersection points with the rectangular scheme result in interesting solutions of small squares or angular buildings. On the other hand, without giving up the main scheme (even the Latin cross layout of the *Sagrada Familia* had to be fitted into just one square of the grid), enough liberty was given to individual buildings to escape from a monotonous city scape.

7 Camillo Sitte, *op. cit.*, p. 2 (my translation and italics). By mathematical, according to the context, he plainly refers to geometrical determinism.

a commonplace, relies on the convention according to which physical space can be measured – thus *determined* – by setting it into three-dimensional, rectangular reference system. All our actions concerning the making and reading of architectural plans are conducted on the grounds of Euclidean geometry and two-dimensional representation on flat surfaces – be it a drawing board or a computer screen.[8]

Tracing lines on a surface seems in itself as old an occupation as humankind. People from ancient cultures began putting linear figures on everything, from their tools to their own bodies, as early as the Palaeolithic.[9] It is almost as if *Homo Sapiens* would equally be a *Homo Delineator*. Architectural drawing must have emerged quite naturally from the everyday practices of our species of born draughtsmen. Today still, all architectural training is based on two-dimensional representation, regardless to the medium used. Drawing looks like an unavoidable phase in representing architecture – ancient or new, just conceived or listed as historical monument. The process of planning must undergo its conversion through *projection* into two-dimensional figures before becoming objective reality. Drawn architecture is the intermediate stage between imagined and built structures. Extant buildings are

---

[8] I do not make any distinction here between the "reality" of pencil lines (in fact tiny bits of coal spread on a relatively rough paper surface) and the "virtuality" of digitised data. Both media are similar from my point of view as both operate with the abscissae and ordinates of a Cartesian reference system.

[9] Cf. Julius E. Lips, *The Origin of Things*, Hungarian translation: *A dolgok eredete*, Tudományos könyvkiadó, București, 1962, archaeologists have found pigment quarries dating back to the last glacial period (p. 79). From the same epoch, stamps are known to have been used to apply decorative motifs on the skin (p. 87). The Aurignacian paintings and scratched decorations also bear witness to highly developed techniques for two-dimensional representation.

eventually turned "backwards" on to the sheet of paper in order to become files in a record.

When plans are drawn with the purpose of erecting – or restoring – a built structure, we need orthogonal projections, where all the measurements are reduced with precision to a smaller scale. These are usually horizontal and vertical cross sections and views. The mental combination of these highly conventional figures gives an approximated image of what the building proper should be like. Following them, buildings can actually be raised. When less technicality is required, like in the case of presentations in front of an audience not familiar with reading a plan, we use perspective or axonometric drawing, where – still in two dimensions – the illusion of volume is produced by showing on the same plate more than one (two-dimensional) faces of the architectural structure. In spite of more likeness with three-dimensional things, these representations are but more elaborate projections within the same Cartesian system. The rather simple rules of the linear perspective drawing we still use today have been elaborated by painters during the Renaissance on the grounds of geometry and direct observation.[10]

With perspective drawing, a first possibility for confusion arises. When it serves as architectural drawing, it no longer

[10] Paolo Uccello may well be considered the "inventor" of linear perspective, but the method was approached gradually during the *Trecento* and perfected in time to reach remarkable complexity. See for instance Albrecht Dürer, *Schriften und Briefe*, Leipzig, 1973, Hungarian translation: *A festészetrõl és a szépségrõl*, Corvina, Budapest, 1982, the chapters "A 'perspectiva naturalis' Euklidész nyomán", pp. 240-245, and "Segédeszközök a perspektivikus rajzoláshoz", pp. 249-251, or Leonardo da Vinci, *Trattato di Pittura*, Romanian translation: *Tratat despre pictură*, Merdiane, București, 1971, Chapter five, "Despre lumină și despre perspectivă", pp. 165-241.

plays as a tool to support artistic representation. Unless a "sign" for fictitious space, perspective drawing becomes deceptive. Turned inside-out on architecture, it opens the way to the geometrical manipulation of spaces. Of course light effects, trompe l'œil and mirrors have been used before, but it is Mannerist architectural and urban planning that for the first time deliberately distorts surfaces, proportions, and volumes in order to pursue visual illusions.[11] Quite the opposite of what Classical Greek "optic corrections" were about. Slight deformations of the straight line and of the rhythm were used there to compensate the imperfections of visual perception. In modern times, the same uncertainties of visual perception are used – and abused – to induce spatial deception.

Hence the false belief that the two realms are inter-changeable. Instead of drawing buildings, more often than not, we build drawings – needless to say, under the auspices of artistic autonomy. If space and drawing are completely convertible into one-another then the former can well do with merely two dimensions the way the latter does.[12]

Following an argument of Françoise Choay,[13] cyberspace appears like yet another recent reduction – though probably

---

[11] For the whole panoply of Mannerist and Baroque means to construct an illusionist world see Gustav René Hocke, *Die Welt als Labyrinth*, Romanian translation: *Lumea ca labirint*, Meridiane, București, 1973.

[12] The work of the Dutch graphic artist M. C. Escher needs to be mentioned here as it bears much relevance to where the true place of perspective games is. Beyond their ludicrous fascination, some of Escher's *concetti* can be read as ironic rendering of planned spaces whose conceptual simplicity is camouflaged by intricate composition and cunning *ingenio*. Cf. *M. C. Escher – Grafiek en teekeningen*, Taschen, Köln, 1994.

[13] Françoise Choay, "Patrimoine urbain et Cyberspace", *La Pierre d'angle*, Nr. 21/22, Paris, October 1997.

not the ultimate one – of arranged[14] space to two-dimensionality. Virtual space, 3D simulation, or digital reconstitution of architectural spaces[15] are part of a meta-reality easily and often mistaken for the corporeal one. There is no point in arguing about the usefulness of the global network. What should be indicated however, is the pitfall of misjudging the *instrumental* nature of it. Unless we do so, confusing the tool currently called cyberspace with a level of spatial reality only pushes us farther into the reification of our world. This is precisely the mistake Heidegger is warning us against when he talks about the question of making.[16]

According to Sitte, there is a shift of emphasis from the streets and squares as public spaces delimited by buildings – thus being a unifying urban realm between the spaces enclosed by these – to the buildings as constructed masonry islands[17] separated by traffic ways. From urban spaces sheltering social intercourse, streets tend to become built structures specialised merely in fast transportation connecting other structures specialised in other functions. In other words, the spatial and cultural entity of the traditional street becomes a surface to ensure horizontal translation.

---

14 "Arranged space" seems an appropriate phrase to designate artificially produced environment that includes spaces obtained with the means of architecture, gardening, engineering or barely modified natural spaces, merely inhabited ones.

15 See also by Françoise Choay a sharp critique of the confusion between "virtual" and "real" architecture in "L'architecture d'aujourd'hui au miroir du 'De re aedificatoria'", *Albertiana*, pp. 10 sq.

16 The misunderstanding of *Ge-stell* – the word is re-invented by Heidegger to express the essence of technique – is seen as a major threat for the possibility of Man to approach truth. Cf. Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, Romanian translation: *Întrebarea privitoare la tehnică*, in *Originea operei de artă*, Humanitas, București, 1995, pp. 145 sq.

The distance from there to the puerile illusion of buildings as self-standing, even self-sufficient objects is easily bridged. Today we already have worldwide plethora of high-rise buildings whose common denominator is their kinship to capsulated containers where the "external" world, inhabitants included, penetrates through successive layers of filters. Inhabiting, or rather *using* them would be impossible without the complicated building machinery that can include, besides the all too common electricity, water supply and sewage, elevators, water tanks or air-conditioning, computer-regulated suspension to counter-balance wind pressure or earthquakes. They are indeed dwelling machines, materialisation of the *machine à habiter* nightmared about by Le Corbusier.[18] The best examples for this scheme are the atrium-lobbied skyscrapers, where the building engulfs the courtyard and the garden turned indeed into an artificial microclimate. But any high-rise building[19] would do to illustrate the strive to technically and aesthetically controlled space arrangements. Yet, the more sophisticated the building technology, the more mechanical inhabiting becomes, bringing edifices always closer to the state of utilitarian objects. Instead of buildings and towns, a *Brave New World* kind of machine-dominated

---

[17] It must not be a coincidence that in French urban planning jargon built blocks are called *îlots*. American grid patterned cities are spoken about in terms of "blocks".

[18] Le Corbusier, *Vers une architecture*, Hungarian translation: *Új építészet felé*, Corvina, Budapest, 1981, p. 11.

[19] Windows usually do not open; they are indistinguishable from the enclosing walls equally made of glass and having the same appearance. Elevators are windowless; buzzing air-conditioners, elaborated switchboards starting the gadgets of the bathroom ranging from hair dryer to Jacuzzi bath are just a few components of the functional kit.

realm[20] emerges from the planning offices of professional designers who still claim to hold the solution to every building problem in the name of scientific and technological progress. The studio with urban planners pushing around tiny toy-houses on their models has become an all too familiar sight. Nonetheless, what these people play with are homes, institution headquarters, factories, whole settlements.

Seen from our point of view, one century later, the mutation seized by Sitte appears to be announcing the progressive reification of architecture. Nineteenth century elitist aestheticism has meanwhile turned into the less idealist but far more dominating aestheticism of the industrially designed *object*. Parallel to the reversibility of the process leading from the project to the building, arranged space is progressively losing its multifold anthropological character to become an admirable aesthetic thing.

From being a preliminary projection of architecture, two-dimensional representation achieves a self-sufficient status: superstructures are erected at exorbitant cost to end up as photo models for superb postcards. Such might have been the goal of the architect of the *Très Grande Bibliothèque* in Paris, Dominique Perrault, in spite of his declared purposes.[21] This

---

20 With respect to the post-industrial evolution of human settlements see Melvin Webber, "Urban Place and the Nonplace Urban Realm", in *Explorations into Urban Structure*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1964. See also the Sierra Club report: *The Dark Side of the American Dream – The Costs and Consequences of Suburban Sprawl*, Washington DC, August 1998.

21 "This building is not to be described by a photograph. There are several prolongations, several readings to it..", D. Perrault, *Connaissance des arts*, hors série No. 99, cf. Jean-Marc Mandosio, *L'effondrement de la Très Grande Bibliothèque Nationale de France*, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances, Paris, 1999, p. 53 (my translation).

recent piece of the *grands travaux* initiated by the late president Mitterrand – whose truly extravagant building ambitions would be worth a comparative analysis – illustrates well this evolution in contemporary architecture. The original idea was already committed to technological prodigy: the new library was to be entirely computerised. From its inauguration, the electronic systems have never worked properly and, at the present level of specific technology, they cannot function on an acceptable level.[22] The same goes for the "hyper-sophisticated" technological procedures meant to protect the library from disaster. Besides being ineffective, the system itself can become the source for accidents.[23] As for the building that resulted from this simplistic, anti-contextual "technomania", it has in vain attempted to embody symbolic levels of perception. These were either abandoned on the way, like the transparent *showcase* towers that had to be obturated with wood panelling to protect the books from direct sun radiation,[24] or they were condemned to failure like the inaccessible garden of the courtyard (you can only *see* it, you cannot *walk* in it). The trees can barely survive in their concrete basin while birds crash themselves against the windows trying to find shelter in the mirrored image mistaken for true foliage.[25] Moreover, the architect has been granted that not even a poster hung by the employees on the walls of their working places would alter the overall aesthetic unity and coherence of his oeuvre.[26]

---

22 Jean-Marc Mandosio, *L'effondrement de la Très Grande Bibliothèque Nationale de France*, Chapter III, pp. 65 sq.

23 *Ibid.*, pp. 47-49.

24 The towers were soon to be called "solar ovens" ["*fours solaires*"]. The glass walls had to be doubled thus making the presence of glass useless. *Ibid.*, p. 46.

25 *Ibid.*, p. 50.

26 The "artistic integrity" of Perrault's work is guaranteed by contract, cf. *ibid.* p. 59.

So, on the one hand, our buildings are progressively turned into industrial design products for consumers. There are numerous reasons why they seem to have more in common with the dishwasher than with the primitive hut. On the other hand, corollary to our decreasingly acknowledgeable presence within them, buildings become highly aesthetic entities, made to be looked at, photographed, mediated as two-dimensional representation.

We have enough reason to talk about a new hegemony of the image and of the dominance of visual perception. This functional asymmetry is up to a point naturally justified by the importance for human perception of sight before all the other senses. However, it is only in combination with our tactile, olfactory, and auditory impressions that a synthetic perception of space can be achieved.[27] Only the secondary aestheticism of our epoch, offspring of the avant-garde, combined with our unprecedented means to produce, store and multiply images that has pushed visuality out of any proportion with any other means of perception.

Thus, corporeality as reified reality is itself reducible to the "antiseptic" two dimensions experienced through our two-eyed vision. To recover full corporeality – the vanishing third dimension – is a task yet to be identified by post-industrial urban arrangements.

If we choose to consider architectural and urban history without applying the usual scholarly time divisions – to the point of ignoring the major shift in urban planning that was

[27] For a detailed analysis of the psycho-physiological aspects of visual perception, see Edward T. Hall, *The Hidden Dimension*, Hungarian translation: *Rejtett dimenziók*, Gondolat, Budapest, 1980, mainly pp. 104 sq.

brought over by industrial revolution, we cannot fail to notice the continuous increasing of the scale of the intervention on our environment. The view becomes more and more comprehensive. Structures embrace larger and larger areas at a territorial level. Of course, while the scale of the planning grows bigger, the scale of the representation cannot but shrink – details are disappearing. One way to restore some sense of immediacy in our intercourse with built space should be, as is shown by Choay,[28] the recovering of the – irreplaceable – local scale arrangements neglected by territorial planning. Moreover, "human scale space [...] represents our most valuable heritage as [...] it is the most jeopardised..."[29] Industrial design would not do to respond this goal; personalised, detailed planning is indispensable to re-humanise our immediate surroundings.

Thus, two-dimensional representation of architecture turns out to be misleading. What goes currently unnoticed is its secondary quality as representation, similar to the reproduction of a work of art. For beyond its functional and aesthetic purposes, it is architecture itself that – artistically speaking – *represents*. Architecture as an art is certainly neither a hollow sculpture nor a combination of painted surfaces. Its realm of expression is elsewhere, addressing our senses and intellect. Architectural experience *must* be an immediately corporeal one. Therefore, any iconic rendering of architecture, as representation of a representation, is either a mere substitute or a work of art belonging to another genre.

---

[28] Françoise Choay, "Patrimoine urbain et cyberspace", *op. cit.*, p. 99.
[29] *Ibid.*, p. 100 (my translation).

What does then architecture represent? The question has been addressed in many ways[30] and is bound to remain an open one. One cannot disagree with Dalibor Veselý when he says that "there is no clear notion as to what architecture should represent" and that "architectural experience is not generated in the context of buildings as *objects*, but is always situational".[31] At this point, I would rather indicate something architecture cannot represent without disintegrating into oligo-dimensionality. Architecture does *not* represent *itself* the way an artwork does. A painting or sculpture is self-sufficient in its physical being. Such a potential art object would wait indefinitely for a spectator to be made active at any moment.[32] Architecture, regardless to its epoch, style, or materials must initially represent the *absence* of its inhabitants, be they of human or divine nature, or else it is reduced to an object referentially closed upon itself. Non-art. The presence of the inhabitant – consisting in the completion through his or her creative perception and use of the arranged space – is indispensable for an architectural meaning to emerge.

---

[30] For instance, the anthropological and historical approach of Joseph Rykwert, *On Adam's House in Paradise*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, second edition, (1981) 1989, *The Idea of a Town*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1988, *The Dancing Column*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1998. The semiotic approach is also remarkable, such as Geoffrey Broadbent's in "A Plain Man's Guide to a Theory of Signs in Architecture" *Architectural Design*, 7-8, 1977, or *Signs, Symbols and Architecture,* Chichester, John Wiley & Sons, 1980.

[31] Dalibor Veselý, "Architecture and the Poetics of Representation", p. 24 (my italics). See also "Architecture and the Conflict of Representation", *AA Files*, No 8, 1985 (my italics).

[32] Cesare Brandi, *Teoria del restauro*, Romanian translation: *Teoria restaurării*, Meridiane, București, 1996, mainly Chapter 3, concerning the manifestation of time in relation to the work of art.

REZUMAT

Ideea apare în critica lui Sitte vizând spațiile urbane moderne concepute pe planșetă; începutul sfârșitului pentru el: urbanismul baroc. Miezul gâlcevii: insula înconjurată de căi de circulație care iau locul străzilor mărginite de case. De fapt, proiectul de arhitectură există dintotdeauna. Schimbarea de esență de care vorbește Sitte ține nu de cele două dimensiuni ale reprezentării tehnice, ci de reificarea spațiului construit. Procesul de translare de la proiect la amenajare devine reversibil. Se poate vorbi astfel de o nouă venire la putere a imaginii și de o hegemonie a vizualului.

Evoluțiile recente (ultimii cincizeci de ani), au văzut proliferarea spațiilor quasi-urbane de-a lungul șoselelor în toate societățile post-industriale, nu doar în America (+ *plug-in city* etc.). Trecerea în revistă a trăsăturilor spațiilor amenajate la scara teritoriului revelează continuarea aceleiași schimbări de esență observată de Sitte.

Ciberspațiul apare ca o reducere târzie, deși poate nu ultimă, la bidimensionalitate: spațiul virtual, simularea spațială, reconstituirile virtuale de spații arhitecurale și urbane creează o meta-realitate confundată mai mereu cu cea corporală.

Corporalitatea ca realitate reificată este „reductibilă" și ea la două dimensiuni (rămâne de demonstrat?). Restituirea unei corporalități depline este așadar un deziderat care mai trebuie asumată de către amenajarea urbană post-industrială.

MODEST THEORY: SPATIAL REFLEXIVITY IN ADRIAN STOKES'S *PISANELLO*

RICHARD READ

It all depends on one's philosophy of space.
Adrian Stokes, *Colour and Form* (1937)[1]

In this chapter, I seek to demonstrate the importance of Adrian Stokes's reflexive interactions with space in the founding essay of his aesthetic oeuvre, *Pisanello: The First of Four Essays on the Tempio Malatestiano* (1928-30), which entails the establishment of polymorphous perversity derived from Freud as a model for the spectator's engagement with Italian Renaissance art works, most particularly the fifteenth-century Tempio Malatestiano commissioned by the tyrant of Rimini, Sigismondo da Malatesta, and the medals devised by Pisanello to celebrate the Tempio and its patron. Politically reactionary but sexually radical, Stokes's essay is a consciously *derrière-garde* intervention upon debates between the value of time-consciousness and spatiality in English art, art criticism, literature and philosophy, debates which were rife in the culture wars between the Bloomsbury circle of Clive Bell, Roger Fry and Virginia Woolf and the Vorticist circle of

[1] *The Critical Writings of Adrian Stokes*, edited by Lawrence Gowing, three volumes, London: Thames and Hudson, 1978, II, p. 65.

Gaudier-Brzeska, Wyndham Lewis and Ezra Pound in the London intelligentsia of the 1920s, but the essay also impinges on earlier debates in the Victorian aesthetic writing of Ruskin and Pater that Stokes would reformulate against the Bloomsbury circle through his attachment to the English, Neo-Hegelian, Idealist philosophy of F.H. Bradley which he had studied as an Oxford undergraduate in the early twenties.

Why, apart from antiquarian interest, go back to spatial debates of the 1920s when current interests preoccupy us with rhyzomic and postcolonial conceptions of spatiality that appear to have superseded the Kantian-based conceptions of space on which the debates explored in this chapter depended? Why should even East European students of modernist culture concern themselves with what might seem such a parochially English matter?

A few years ago, Edward J. Soja painted a monolithic picture of what postmodernist discourses on space have superseded. Under the ancien regime:

> Spatiality is reduced to a mental construct alone, a way of thinking, an ideational process in which the 'image' of reality takes epistemological precedence over the tangible substance and appearance of the real world. Social space folds into mental space, into diaphanous concepts of spatiality, which all too often takes us away from materialized social realities.
>
> [. . .] The Kantian legacy of transcendental spatial idealism pervades every wing of the modern hermeneutic tradition, infiltrates Marxism's historical approach to spatiality, and has been central to the modern discipline of geography since its origins in the late nineteenth century. The vision of human geography that it induces is one in which the organization of space is projected from a mental ordering of phenomena, either intuitively given,

> or relativized into many different 'ways of thinking'. These ideas about space are then typically allocated to categorical structures of cognition such as human nature or culture at its most general, or biographical experience at its most specific, or alternatively to 'science', to the Hegelian 'spirit', to the structuralist Marxist 'ideological-cultural domain', to an almost infinite variety of possible ideational compartments and sources of consciousness in-between.[2]

From this, we sense that Soja's own approach is going to be far more flexibly adjusted to the lived social realities of space and more reflexively 'situated' in relation to observers of cultural, geographical and political space. There is something starkly monumental of its own, however, about Soja's 'before and after' story of materialized social realities versus idealized mental constructs. It seems to entail a polemical reductionism which no doubt served a purpose at the time of writing.

While not returning to the spatial thinking that Soja critiques, the cultural geographer Nigel Thrift has recently entered a plea for 'Modest Theory' against certain excesses he perceives in postructuralist theories of space (not necessarily Soja's). My own essay is organized in the light – and he will demonstrate what kind of light it is – of two of Thrift's reservations. He complains about

> multiplying kinds of self-conscious commentaries on academic texts which now seem to be in vogue. . . these reflexive exercises too often end up simply patronising

[2] Edward J. Soja, *Postmodernist Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory,* London and New York: Verso, 1989, p. 125.

> readers, both through making the absurd assumption that readers naïvely believe that texts are in some way related to a referent out there and through making the assumption that a text about the way a text is produced is somehow more reflexive than a text with an actual object.[3]

Both towards Stokes's essay as the 'object' of my own writing and on behalf of Stokes's approach to the spatiality of Pisanello's medals, I follow Thrift in advocating what Latour calls

> 'infra-reflexivity', which includes in its credo: the deflation of methodology and its replacement by style; self-exemplification rather than self-reference; being on the side of the known rather than on the side of knowing; not being ashamed of weak explanations; working for equal relations between the represented and the representational; and automatically assuming 'transdisciplinarity'.[4]

Thus, I shall proceed not by endorsing Stokes's work through my own relation to it but by exposing the intertextual sources of his own swerving literary styles. (I shall also conclude with at least one 'weak explanation' of his reasons for writing as he does on space.)

Stokes's thesis about space in *Pisanello* is Grand in Soja's pejorative sense that its espousal of modernist reflexivity is intended to establish categories of spatial and temporal experience ('ways of thinking') that are true for all time. This brings me to the second of Thrift's reservations about current

---

3 Nigel Thrift, *Spatial Formations,* London, Thousand Oaks and New Delhi: SAGE Publications, 1999, p. xi.

4 *Ibid.*, pp. xi-xii.

critical practice. In a section entitled 'Modest Theory', Thrift says he

> wants to avoid a theory-centred style, which continually avoids the taint of particularity. . . I want to point up the importance of practices as valid in themselves, existing without need of validation by some fully settled, monochromatic theory. . . I want to point to the perpetually inadequate (but not thereby unnecessary) powers of theory. In 1987, I wrote that my vision of theory was closer to a hand torch than a floodlight.[5]

I wish to do these things too. Stokes's theories of space and time are Grand, I have said, but appear less so when they are granted their taint of particularity by being grounded in the debates and enthusiasms from which they arose in their day. So situated, I believe they can be clearly understood for what they are, if not become generally useful again. Despite my painstaking exegesis of his texts, I am not aware of an evangelizing intent on my behalf for Stokes's theory of art and life beyond the desire to show that it is there and that it has multiple connections with other theories of art and life. The issue of space in Stokes's art criticism may seem a narrow tributary amongst the manifold adumbrations of an ultimately Platonic heritage, yet it was a varied and highly polemical affair with roots that go deep into nineteenth-century aesthetics.

What are the generic constituents of typical nineteenth-century essays on art, by Ruskin, say, or Pater, J.A. Symonds or, by token allowance, the Sitwell brothers, Osbert and Sacheverell? Much the same as in Stokes's *Four Essays on*

5 *Ibid.*, p. 30.

the Tempio Malatestiano: an interweave of biographical narrative, cultural mythology, art theory and ekphraseis of place and art. Ephrasis in its post-Romantic British sense is the creation of verbal equivalents to visual experience that brings art works to the imaginative eye, encouraging the dedicated reader to compare descriptions with original art works by travelling to them or by consulting books of illustrations that were often intended to facilitate travel across the tourist-orientated railways of Europe. 'Interweave' is too loose a term for what confronts the reader of *Pisanello*, however, for in rivalry with the modernist reflexivity of Ezra Pound's long experimental modernist poem, *The Cantos*, there are two reenactive principles at work throughout its text. One is synchronic, contrasting consciousness of time with spatiality, the other diachronic, encapsulating the mythic and aesthetic history of the West into the process of visual art-making from start to finish, concluding with descriptions of finished works of art, particularly medals. Ruskin and Pater were reflexive, certainly, in their creation of verbal equivalents for readers to respond to in carefully coordinated ways, but their word-paintings are not severed from their authors' deliberations with the foursquare independence intended for the *Four Essays on the Tempio Malatestiano*. Their format of four-squareness does not come from the Cantos only. It is part of their residualism that their respective treatments of Pisanello, Matteo de Pasti, Agostino di Duccio and Alberti seems to follow – though in a slightly different order – the chapter headings listed under 'Gli Artisti' in the second part of Corrado Ricci's richly illustrated *Il Tempio Malatestiano* (Paris and Milan, 1924),[6]

[6] Corrado Ricci, *Il Tempio Malatestiano,* Rome and Milan: Casa Editrice d'Arte Bestetti & Tumminelli, 1924.

while the overall title seems influenced by *Four Essays on Baroque Art* that Sacheverell Sitwell had originally intended, with greater accuracy, for his more sporadically illustrated but intensely impressionistic *Southern Baroque Art* (1924).[7] We shall see that the ekphraseis on which *Pisanello* ends only come alive when consulted against illustrations from G.F. Hill's *Pisanello* (London, 1925), but even if the second half of the essay had been published its readers would not have known how much they were missing since the passing footnote in which the book is recommended does not direct them to its illustrations. Nevertheless, the corrected version of Pisanello is more advanced in this respect than the companion 'second' essay on *Matteo* with its vague citations of historical authority from Pater and Burckhardt and more generic evocations of the Tempio's sculptural decorations. It was only when Stokes could incorporate large numbers of splendid collotype illustrations through Fabers in *The Quattro Cento* and *Stones of Rimini* a few years later (to Pound's great envy), that their mediating function between text and art works could be admitted and verbally corrected. *Pisanello* represents a fascinating transitional case between *Matteo* and these later books perhaps because any admission of dependency on Hill's illustrations would have compromised the implied directness between text and actual art works, a relationship so very much more direct than the fanciful illustrations supplied by the inexpert Henry Strater for *A Draft of XVI Cantos* and Gladys Hynes for *XXX Cantos*. Particularly in Hynes' case, Pound's taste in visual art, as Donald Davie remarked, was 'Pre-Raphaelite'.

---

7 Sarah Bradford, *Sacheverell Sitwell: Splendours and Miseries,* London: Sinclair-Stevenson, 1993, p. 121.

But Stokes's sharp focus on the medals also implies something broader about his intervention not only on the Cantos but also on the tradition of art books specifically addressing and illustrating the art and artists commissioned by Sigismondo. Hill's *Pisanello* is a relatively modest contribution in a sequence of books including the very lavish *Un Condottiere au XV*e *Siècle: Études sur les Lettres et les Arts à la Cour des Malatesta d'après Les Papiers d'État des Archives d'Italie* (Paris, 1882) by Charles Yriarte and Ricci's *Il Tempio Malatestiano* already mentioned. In an indispensable study of the Tempio's political and social historiography from the seventeenth century to Pound's early Cantos, Lawrence S. Rainey shows that "several major studies. . . all deluxe volumes" resulted from a "feverish interest" surrounding "the Italian medals of the Renaissance, interest that fuelled a massive production of scholarship and staggering increases in prices on the art market".[8] The phenomenon was fifty years old by the time Stokes began the *Four Essays*. Hugh Kenner exaggerates when he claims that "by the time (1923) the Malatesta Cantos were written their subject had been erased from literate consciousness".[9] There may even have been in the mid-twenties an active revival of interest in the aristocratic culture of the early Renaissance to judge from the claims of Harold Acton, a still younger accolyte of the Sitwells who on leaving Oxford in 1925 contemplated a change from poetry to prose history:

---

8 Lawrence S. Rainey, *Ezra Pound and the Monument of Culture: Text, History, and the Malatesta Cantos*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1991, p. 101.

9 Hugh Kenner, *The Pound Era: The Age of Erza Pound, T.S. Eliot, James Joyce and Wyndham Lewis*, London: Faber and Faber, 1975, p. 77.

> A reaction had set in, which Fascism did nothing to stem. But this did not daunt me, for Victorian puritanism had emasculated these writings. The truths hinted at by Burckhardt, Gobineau and Symonds remained to be told; and they deserved a fresh and vigorous interpretation. The families of Sforza, d'Este, Malatesta, Visconti, Baglioni – an endless list – every one of them was a gold-mine to the historian with vision and the courage to see his subject whole . . .[10]

Stokes *assumed* the existence of an interest in the Tempio, as we saw in a letter to Davie: "my ignorance was such at that time, and for a long time afterwards, that an interest in the Tempio seemed. . . anything but peculiar". Rainey argues that Burckhardt's *The Civilization of the Renaissance in Italy* of 1860 had been foundational in this respect, for it made the art and architecture of the Tempio serve as an embodiment of Sigismondo's life for the fictional projection of middle-class doubts and conflicts into an "ideal of European civilization" that grim contemporary history of world war and colonial exploitation could not appease as easily. Burkhardt was naturally oblivious to the "crass political considerations" that *actually* led the papacy to undermine a minor warlord with charges of murder, rape, adultery, incest, sodomy, sacrilege, perjury, and treason, "as major powers are wont to do" when the balance of their power is threatened.[11] Instead, Burckhardt specifically invoked Sigismondo

> to exemplify the twin aspects united in the "whole man" of the Renaissance: "Unscrupulousness, impiety, military

[10] Harold Acton, *Memoirs of an Aesthete,* London: Methuen & Co, 1948, pp. 165-6.

[11] Rainey, *Ezra Pound and the Monument of Culture*, p. 206.

> skill, and high culture have been seldom so combined in one individual as in Sigismondo Malatesta." To be sure, he was also a "monster". . . . But . . . . His success was staggering. . . . Sigismondo had become a figure of European stature – and for European civilization.[12]

Pound's permutation of the many versions of this myth was that the "vicissitudes of Sigismondo are no longer ambiguities in the genealogy of bourgeois culture, but a rebellious and contestatory gesture directed against it".[13] Stokes's precise attitude towards Pound's gesture will concern us later, but that he is becoming acquainted with the myth under Pound's guidance is clearly announced by the first footnote to *Matteo*: "Besides Burckhart's *The Renaissance in Italy* . . . I have struck no general book on the subject that either had helped me or that I can consider of any worth."[14] The idea of Sigismondo as a model for the salvation of modern Europe bears closely on the development of textual strategies in *Pisanello*. Despite the sometimes maddening obscurities and inferential overloading of a twenty-six-year-old's first sally into aesthetic writing, denounced in 1945 as "This unspeakable MS",[15] the woof and weave of the full version of *Pisanello* is

---

12 *Ibid.*, p. 102.

13 *Ibid.*, p. 126.

14 Adrian Stokes, "Matteo de Pasti: Second of Four Essays on the Tempio Malatestiano at Rimini. Part of a Work in Progress on the Italian Renaissance" (1928), paginated typescript, Tate Archive, p. 2 n. In the ellipsis 'Pater's essays' are mentioned, but Pater never addressed the Tempio and it is to cultural mythology that this refers. In addition to Rainey, Jean-Michel Rabaté, 'Adrian Stokes et Ezra Pound', , *Les Cahiers du Musée National d'Art Moderne*, 25 (1988), pp. 21-4, supplies German and Italian historiography on the Tempio of relevance to Stokes and Pound.

15 Stokes's full note on the manuscript written in this year reads: "This unspeakable MS also the Pasti is not torn up because it may yet yield

accomplished through two mutually reinforcing strategies which endow it with a remarkable overall structure.

I

The first entails a synchronic device of *epideictic*, a rhetoric of praise and blame that alternates throughout the first third of the essay to establish metaphysical dualities whose accumulation creates an effect of enduring stasis rather than dialectical change. It gathers and divides the contrasting echoes of many authors' voices into good and bad, underwritten by ultimately Kantian categories of time and space, North and South. The transition between the first two paragraphs of the essay hinges, for example, on a change from deliberately confusing Paterian effects of musical fluidity and oceanic interiority –

> A sense of unreality darkens the day and sours the night. Each effect, each care, they are not real, and the wind comes up, blows the rudderless beam of life dropping as she is driven the ballast of preoccupation.[16]

– to a vision of a landscape whose stable mass effects – "The very sun puts a constriction upon him to manifest himself"[17] – accord with Pound's regard for the "Effect of a decent climate where a man leaves his nerve-set open, or allows it to tune-in

---

certain images and phrases. In the advent of my death, both should be destroyed at once." 1945, however, was the year that Pound, mentor of this essay, was on trial for his life in America on charges of treason arising from his war-time broadcasts on Mussolini's radio.

16 Adrian Stokes, "Pisanello: First of Four essays on the Tempio Malatestiano at Rimini", edited by Richard Read, *Comparative Criticism*, 17 (1995), p. 161.

17 Stokes, "Pisanello", *Comparative Criticism* edition, p. 162.

to its ambience" in the 1928 *Cavalcanti* essay. It would be natural to suppose, therefore, that Stokes has borrowed this strategy of alternation from the Hell Cantos (XIV-XV) where Pound moves between repulsive language characteristic of the damned and poetic glimpses of escape when souse hardens into the solid order of marble. But since the whole essay works against the religiosity of such Dantean eschatology, we look to other sources.

It is difficult to detect much sympathy in Stokes's works for the hard, anti-humanist exteriority Wyndham Lewis extolled in his visual art, novels and essays, but his *Times and Western Man* (1927), which was sometimes reviewed with Stokes's *Sunrise in the West* (1926),[18] may have provided background support for the synchronic dimension of Stokes's dichotomies. As a critical and philosophical work it is more intent on Blasting the awfulness of the advocates of time-consciousness – Stein, Joyce, Proust, Valèry, Diaghileff, Bergson, Spengler and Whitehead – than Blessing the merits of spatiality evident enough in his own works, but in the 'transfer' articulated in the chapter on 'Spatialization and Concreteness' we find something close to a model for the alternations between temporal and spatial experience to which Stokes subjects the reader of *Pisanello*:

> By this proposed transfer from the beautiful *objective, material* world of common-sense, over to the 'organic' world of chronological mentalism, you lose not only the clearness of outline, the static beauty, of the things you

[18] See, for example, Geoffrey Sainsbury, "Anti-Spengler", Review of Stokes, *Sunrise in the West*; Henri Massis, *Defence of the West;* and *Wynham Lewis, Time and Western Man*, *New Adelphi*, n.s., 1 (1927-8), 162-7.

> commonly apprehend; you lose also the clearness of outline of your own individuality which apprehends them.[19]

Admittedly certain features in Lewis's scheme do not fit Stokes's: obsession with outline, chilly attacks on the body as a locus of exclusively interior sensations and unconsciousness as an undesirably shared state of common humanity all run contrary to Stokes's demonstrations.[20] But in a book in which Pater's musical analogy for art appears several times, Lewis's attack on music is closer to Stokes's outlook on reality than it is to Pound's:

> In the case of music there is no concrete shape existing altogether, once and for all, or *spatially*. There is a shape, an organic completion, but it is a pure creature of *time*. It cannot spatialize itself. The representation goes on inside your mind, in making use of your memory. Its concreteness is not objective but subjective. [21]

Significantly for a later stage of my argument, Lewis places Pound, for whom the Tempio was in an ulterior sense 'a song caught in the stone',[22] firmly on the side of sentimentalists of music and time past.[23]

---

[19] Wyndham Lewis, *Time and Western Man*, London: Chatto and Windus, 1927, p. 175. Another passage, *Ibid.*, p. 442, in the chapter on "Space and Time", also conveys the generic feel of spatial philosophy versus time-philosophy.

[20] *Ibid.*, p. 321.

[21] *Ibid.*, p. 180.

[22] Pound, quoted in an earlier draft of the Cantos by D'Epiro, *A Touch of Rhetoric*, p. 28.

[23] See Lewis, *Time and Western Man*, Book 1, Chapter 9, "Ezra Pound, etc.", and Chapter 15, "A Man in Love with the Past".

Stokes does not name names in *Pisanello* (apart from Pater's), but several literary voices seem to reverberate in his excoriations of time-consciousness. By 1928, it was a long time since he used to recite by heart a certain passage from Conrad's *Heart of Darkness* in ecstatic aspiration from the confines of Rugby School towards exotic Eastern climes that subsequent travel to India after leaving university would exhausted his enthusiasm for:

> Trees, trees, millions of trees, massive, immense, running up high; and at their foot, hugging the bank against the stream, crept the little begrimed steamboat, like a sluggish beetle crawling on the floor of a lofty portico. It made you feel very small, very lost, and yet it was not altogether depressing, that feeling.[24]

Rejecting the limitless Conradian journey as an anti-spatial phenomenon, Stokes declares in an early paragraph of *Pisanello* that 'You are wrong' to yearn after

> unvarnished Nature . . . the real thing, the buffeting sea, ice, endless expanse, the unforgiving greys of England, the miasmatic glare of the Orient, . . . Greenland, Brazil, the Atlantic and the Siberian steppes.

Lewis, too had railed against the 'sultry oppressiveness of the chocolate-cream tropics . . . of Conrad' in *Time and Western Man*,[25] though here Stokes collocates hot and cold extremes

---

[24] Joseph Conrad, *Heart of Darkness* ((1902), Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1979, p. 50 Evidence that Stokes recited this passage from school is from Joseph Macleod's interview with the present author on 31 September 1982.

[25] Lewis, *Time and Western Man*, p. 80.

of climate to stand together in contrast to the clemency and human scale of the Mediterranean. Significantly, 'England' is sidelined as a 'foreign' place from that perspective.

After banishing music for 'this job' in his opening sentence, a more contemporary voice less certainly appears. It is of general relevance to the present chapter and the next that, in an undated letter from Rapallo of circa 1927, Stokes writes a little more than playfully to Edward Sackville-West a fascinating indication of his current range of cultural allegiances:

> Incidentally, it is fatuous to regard me only as a joke. Anybody who ever does anything is always a joke incidentally and you will write better books if you go out and be a joke at Knole[26] and forget those bloody Bloomsburys who are, at the best, and it is nice of me to say so, feckless hyenas.

After giving his 'Love', he adds in an initially pensive postscript:

> I admit Virginia Wolf is real genius, and at any rate, *To the Lighthouse* is, but I can't feel that is the fault of Dadie,[27] Dada, or that mountebank, Bell.

With a stroke of a pen that links to'Dada', he adds:

> That's alright, like all these things, if you get it first hand, that is to say if you are a fellow-provincial creating a hullabaloo in Paris. What chance of the chic hunt and

---

[26] Edward Sackville-West's family seat at Sevenoaks, Kent, to which Stokes was sometimes a visitor.

[27] Nickname of George Ryland, Shakespeare scholar at King's College, Cambridge, and fringe member of the Bloomsbury Group.

> Raymond Mortimer if Paris were not americanized [sic]? Fancy being dictated to, too, by slippery Eliot, pursed mouth. I prefer to be slipshod. You are a pack of Americans, and it will serve you right if Lewis gets on your track. Set a thief to catch a thief . . . . . I'm going to have a high old time one day. [28]

The 'high old time' presumably refers to Stokes's identification with Lewis as a cultural outsider who got on Roger Fry's track with the 'Round Robin' that denounced his dealings at the Omega Workshop with its "mid-Victorian languish of the neck, and . . . 'greenery-yallery', despite the Post-What-Not fashionableness of its draperies", as Lewis had written.[29] The time for Stokes to play up would come very soon. He had met Woolf briefly in the company of Osbert Sitwell at Syracuse in April 1927.[30] However little he thought of the aesthetic doctrine of 'significant form' promulgated by Clive Bell and refined by Roger Fry, none had better conveyed the 'feel' of it from intimate acquaintance with its authors than Woolf in her account of Lily Briscoe's process of painting above the ocean at St Ives in *To the Lighthouse,* published in this very year. As Lily exchanges the fluidity of life for attempted concentration on her semi-abstract painting her "soul is reft of body, hesitating on some windy pinnacle and exposed without projection to all the blasts of doubt".[31] Recovering her concentration and

---

[28] Stokes to Edward Sackville-West, 15 October 1927.

[29] Jeffrey Meyers, *The Enemy: A Biography of Wynham Lewis,* Boston, London, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980, p. 43 and Chapter 4, *passim.*

[30] Letter from Viriginia Woolf to Vanessa Bell, 21 April 1927, in *A Change of Perspective: The Letters of Virginia Woolf, Vol III: 1923-1928*, edited by Nigel Nicolson, London: The Hogarth Press, 1977, p. 365.

[31] Virginia Woolf, *To the Lighthouse,* Frogmore, St Albans: Granada, 1977, p. 148.

dabbing at her paints again, "this rhythm was strong enough to bear her along with it on its current 'as she loses' consciousness of outer things, and her name and her personality and her appearance . . . while she modelled it with greens and blues".[32] It is within the range of these effects that Stokes evokes the anxieties of music in the metaphysical metaphors of his opening paragraph, for Lily's painting is simultaneous with the progress of Mr Ramsay's boat towards the lighthouse. "Each effect, each care, they are not real, and the wind comes up, blows the rudderless beam of life dropping as she is driven the ballast of preoccupations. . . Upon this flood the soul may trespass in the storm."[33]

There may be more positive indebtedness to Woolf in the next paragraph when the type of Sigismondo, exposed to Mediterranean scenery, is "bound by clamp to manifestation, and on this pile [i.e. the Tempio] hues and shadows take the softness of their ease".[34] Loosening her hold on subject-matter – "Is it a boat? Is it a cork?" – Lily had taken up "the problem of space" again a little later in the novel:

> The whole mass of the picture was poised upon that weight. Beautiful and bright it should be on the surface, feathery and evanescent, one colour melting into another like the colours on a butterfly's wing: but beneath the fabric must be clamped together with bolts of iron.

Still, as she lays on a red and a grey "to model her way into the hollow there",[35] it is not at all Stokes's notion of the means by which good art should be accomplished that comes across.

---

32 *Ibid.*, p. 149.
33 Stokes, "Pisanello", *Comparative Criticism* edition, p. 161.
34 *Ibid.*, p. 162.
35 Woolf, *To the Lighthouse*, p. 159.

The rift between good design and surface colour is too wide, should not, in fact, exist. It is too temporal, too disjunctive, but is at least a very firm alignment of the process of making with the final work of art that results at the end of the novel. It is at least reflexive.

In a later swing of the pendulum back to unsatisfying temporal experience, Stokes elides Pater's musicality with Eliot's mawkish longings for religious redemption.[36] The passage is perhaps unbearable except as an *intentionally* unreadable parody of snatches from *Portrait of a Lady*, *Prufrock* and *Ash Wednesday*, all associated with the emotional and physical *wetness* of England:

> And now hear the barrel-organ in the next street *healing* the wet afternoon. "What'll I do" – After all, after *all*! Here is amen to the thin hope, and end to the process for a time, to that dreary tissue of event and planning, to that thin hope, the abstracted ambition, urgent yet fluid desire, to decisions and labour avoiding with no great measure of success the dampness of the wet afternoon, ill-nourished by a worn thread of exaltation remembered. *After* all! It's no fun straining after a gnat. Down tools and expand; bundle the moods, the reality together, carefully fold up the thin thread of hope – you will need it again – empty all into the generous sack of sound.[37]

---

[36] Perhaps Stokes had caught wind that Eliot was going to respond to an editors' invitation of 25 October 1928 to publish "Second Thoughts about Humanism" in the March 1929 issue of *The Hound and Horn*. Eliot's essay engaged with the ongoing debate on the new humanism in those pages with "a plea for religious humanism" which Stokes would have disliked: '"Man is man", Eliot wrote, "because he can recognize spiritual realities not because he can invent them"'. See Leonard Greenbaum, *The Hound and Horn*, p. 82 and 84, and the entire chapter on "Humanism", pp. 77-95.

[37] Stokes, "Pisanello", *Comparative Criticism* edition, p. 175.

The aim is to spoof Eliot's lapses into poetic gloom as premeditated opportunities for subsequent redemptive flights. We hear the prose mumble of the poet giving compositional instructions to himself: "carefully fold up the thin thread of hope – you will need it again". As Stokes wrote in a notebook of 1940: "Eliot is so old-fashioned with his cold despair, his Graeco-Christian Eumenides."[38] The technique used in all these instances seeks to open itself not just to a single author or literary tradition but also to a recurring state of mind, predominantly spatial or temporal. The danger, of course, is that if they pass unnoticed, the allusions will draw upon themselves the censure meant for their targets, but this was less likely at a time when this kind of modernist literature was fresh in readers' memories.

II

I have harped mostly on the negative side of Stokes's synchronic oppositions between time-consciousness and spatiality. Both sides of the dualism are amplified and turned into a historical dialectic in a history of successive phases of Greek, Gothic, Renaissance and Baroque aesthetics that succeeds a discussion of modern art on which the published *Hound and Horn* version finishes. Greek art and culture is spatial and outward, Gothic is temporal and inward, Renaissance is spatial and outwards but synthesizes a Gothic and Christian conception of the inner soul that gives rise to proto-modernist conceptions of unconsciousness and individuality externalised for the first time in early Renaissance art. The very structure of the Malatesta Cantos emulates the compression of Byzantine, Gothic and Renaissance forms at

[38] Stokes, Draft of *Inside Out* (1940), Tate Gallery Archive.

the Tempio,[39] but the significance of Stokes's cultural history is that it interpolates in positive terms a complex conception of individual psychology into the simpler, negatively formulated art historical development such as Pound had outlined in his 1928 *Cavalcanti* essay with the conclusion that "the sculpture of the Quattrocento discovered 'personality'". Before that, according to Pound, Greek sculpture was pure plastic, the "God is inside the stone", with latent but arrested force. Then, in the statue of the Etruscan Apolla at Villa Giulia, Rome, "the 'god is inside', but the psychology is merely that of an Hallowe'en pumpkin". It derives from

> fear motive . . . here reduced to the simple briskness of small boy amused at startling his grandma. This is a long way from Greek statues, in which "the faces don't matter".[40]

Pointing out that this meagre evidence of inner personality revives in the quattrocento portrait bust, Pound goes on to chart the decline of psychology into the social anecdote and 'carnal tissue' of 'post-peruginian painting' from Raphael to Rubens:

> The people are corpus, corpuscular, but not in the strict sense 'animate,' it is no longer the body of air clothed in the body of fire; it no longer radiates, light no longer moves from the eye, there is a great deal of meat, shock absorbing, perhaps – at any rate absorbent.[41]

---

[39] See Carroll F. Terrell, *A Companion to the Cantos of Ezra Pound,* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980, p. 45.

[40] Ezra Pound, "Mediaevalism and Mediaevalism (*Guido Cavalcanti)*", *The Dial*, 84:3 (1928), p. 235.

[41] *Ibid.*, p. 236.

'Shock absorbing' perhaps infers a carnal obsession with sexual intercourse shorn of the religious purity that Pound applauded in the pagan vitalism of the Troubador poets revived at the Tempio.

Stokes is at pains to provide an *explanation* of the development sketched aphoristically by Pound. Addressing the entire difference between the Greek and *quattrocento* conceptions of the soul, he finds the facelessness of Greek sculpture slightly sinister (crediting Pound's remark in a footnote). And whereas he is normally content to let innumerable echoes of Pater resonate in his text without comment, he has already exposed the debt to Pater in Pound's phrase "no longer the body of air clothed in the body of fire" by quoting at greater length than I do here the relevant passage from Pater's essay in *Greek Studies*, 'A Study of Dionysus: the Spiritual Form of Fire and Dew':

> The body of man, indeed, was for the Greek, still the genuine work of Prometheus; its connection with earth and air asserted in many a legend not shaded down, as with us, through innumerable stages of descent, but direct and immediate. . .[42]

His crucial manipulation of Pound's brief history, as Pater had inspired it, is the interpolation of a dialectical explanation for the emergence of personality in terms of the Freudian unconscious. The Greek ordering of nature into gardens had

---

[42] Stokes, "Pisanello", *Comparative Criticism* edition, p. 179 and 206 n. 17. The full reference is to Walter Pater, "A Study of Dionysus: The Spiritual Form of Fire and Dew", *Greek Studies: A Series of Essays*, Second edition, London: Macmillan and Col Ltd, 1901, p. 33.

> exiled much desire into the untouchable recesses within man. Here depths gathered, soul is gathering soon to invade body, to reduce this splendour to be but the crust upon inner reality.

The eruption of soul in medieval Christianity brings with it the religious torments of inner fear, but, stripped of fear in the early Renaissance, it provides an inwardly animated external face for the sculptural figures of the Tempio: "accepting cohesion as wrought upon the Without by the Greeks, originate[s] a demand for similarly concentrated expression for the new Within".[43] The significance of this is that in *Beyond the Pleasure Principle* and *The Ego and the Id* (respectively translated in 1922 and 1927), Freud had inserted the 'preconscious' or that which is "latent but capable of becoming conscious" between the unconscious and conscious layers of the mind.[44] He accords these layers a topological arrangement, the ego being "a position in space. It must lie on the borderline between outside and inside; it must be turned towards the external world and must envelop the other psychical systems".[45] Stokes's historicization of the "crust upon inner reality" in *Pisanello* is his first use of these ideas in a development that would lead to the overtly Freudian formulations of his 1945 essay *Concerning Art and Metaphyschology* where our perceptual system is conceived in kindred terms as "a kind of hardened rind that withstands an overplus of stimulus". Since there is no such protection from stimulus from within, Freud finds, according to Stokes,

---

[43] Stokes, "Pisanello", *Comparative Criticism* edition, p. 181.

[44] Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* London, 1953-1975, vol. 19, p. 15.

[45] *Works of Freud*, vol. 18, p. 24.

"the origin of the projection mechanism to be a defence against inner stimulus" exactly as in *Pisanello*.[46] The implication is that our perceptions of the outside world, especially when organized by art, reflect the structure of our minds. Whereas Pound had regarded the decline into carnality as a form of idolatry, Stokes regarded the absence of psychology from pre-Gothic art as a pernicious limitation. The conversion of a static dualism between effects of temporal and spatial consciousness into a historical dialectic concerning the unconscious origins of the artistic expression of individual personality creates a perfect mesh with the second reenactive strategy: the process of medallic art-making from start to finish that extends throughout the essay and to which I now turn.

III

This second strategy is diachronic. It enacts a parallel between changes in language over the entire essay and the coagulation of molten metals and mental images into vividly representational solid shapes. These shapes offer the same impact upon and resistance to the reader's understanding as the medal did to the critic and its subject did to the medallist. Yet the first stage of the creative process enacted in *Pisanello* seems surprisingly unsculptural. This is because, in setting the scene for the patron's first idea, it conveys a nascency whose vagueness is precise in evoking the origins of sculptural invention in human fantasy.

> Take some virgin land, not barren, you must see, but under the presidency of blue sky, virgin in beauty but devised into terraces habitable with olives, take some wind, breeze

[46] Adrian Stokes, "Concerning Art and Metapsychology", *International Journal of Psychoanalysis*, 26 (1945), 178.

> that does not peer into chinks, take the evening star, a sea without a tide, a hurried dawn, take more blue sky, soft and blue, take them and thrust them into a man. It will be a tight fit. But a perfect fit, so perfect that music will not bubble up from subterranean cracks. In that man the passions will be constrained to run within an orbit as lucent and rounded as the blue sky, the intellect will fix upon the morning star above the sister terraces, green upon stone. His body anointed by the dawn, contested by the sea, will offer smooth and firm surface to the changing light of dusk.[47]

Whatever else is happening in this passage, and I shall argue that a great deal is, it is a portrait of Pisanello, or his type, drawing artistic inspiration from passionately spontaneous meditation of Mediterranean space, countryside and sky. The seed for this is the Platonic 'form' of *Canto XXV* (1928):

> "as the sculptor sees the form in the air
> before he sets hand to mallet
> and as he sees the in, and the through,
> the four sides
> not the one face to the painter"[48]

In siding with the sculptor's three-dimensional imagining against the painter's single plan of operation Pound sexualizes, without abandoning, the transcendentalism of Ruskin's 'imagination penetrative' from *Modern Painters* II. But Stokes's man does not see through solid matter. In a manner more Aristotelian than Platonic his eye is stopped by the limits of the physical world. Gaining his inspiration from inhabitable

---

47 Stokes, "Pisanello", *Comparative Criticism* edition, pp. 161-2.
48 *The Cantos of Ezra Pound*, p. 117.

landscape, the artistic material – such stone from a quarry – is not yet before him, and he is rather the subject of penetration than the penetrator. Yet, the insertion of a landscape into the man anticipates the union of the medal's two sides: "a profile on one side, a composition emblematic of this individual upon the reverse", as we read towards the end of the essay.[49] Pound's 'four sides' are reduced to two.

But what are we to make of the strange command to take the elements of a landscape and "thrust them into a man"? Let us not ignore the obvious possibilities, the humorous conceit of a cooking recipe ("take two eggs") with its mocking glance at *Genesis* ("And the Lord God formed man of the dust of the ground . . ").[50] A more remarkable likelihood, however, is that the imperative impulse behind so lyrical a passage derives from Stokes's fixation as an undergraduate and in his two first books on the philosophy of F.H. Bradley, in whose chapter on 'The Meanings of Self' in *Appearance and Reality* (1893) appears the source of Stokes's command:

> Take a section through the man at any given moment. You will then find a mass of feelings, and thoughts, and sensations, which come to him as the world of things and other persons, and again as himself; and this contains, of course, his views, and his wishes about everything. Everything, self and not-self, and what is not distinguished as either, in short the total filling of the man's soul at this or that moment – we may understand this when we ask what is the individual at a given time.[51]

---

49 Stokes, "Pisanello", *Comparative Criticism* edition, p. 188.

50 *Genesis*, 2:7.

51 F.H. Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, Third impression of second edition, London: Swan Sonnenschein & Co., Lim., 1899, p. 77.

The quasi-mathematical aspect of this analysis is probably an attempt by Bradley to try out an 'economy of the self' symptomatic of moral *philosop*hy's aspiration to become moral *science* at this time.[52] For an adequate definition of self-identity, however, Bradley becomes dissatisfied with a momentary cross-section of this kind because there might be more to the self than can be summated in its state at any given moment. He therefore returns a second kind, as Stokes did, to his anatomical metaphor and changes it to examine "the constant average mass" of a man's soul:

> Take, as before, a section completely through the man, and expose his total psychical contents; only now take this section at different times, and remove what seems exceptional. The residue will be the normal and ordinary matter, which fills his experience; and this is the self of the individual. This self will contain, as before, the perceived environment – in short, the not-self so far as that is for the self – but it will contain now only the usual or average not-self. . . . It is his habitual disposition and contents, and it is not his changes from day to day and from hour to hour. These contents are not merely the man's internal feelings, or merely that which he reflects on as his self. They consist quite as essentially in the outward environment, so far as relation to that makes the man what he is. For, if we try to take the man apart from certain places and persons, we have altered his life so much that he is not his usual self.[53]

Stokes is clearly taken by the rhetorical boldness of Bradley's anatomical command, but the idea of a self

---

[52] I am grateful to Dr Sue Ashford for this suggestion.

[53] Bradley, *Appearance and Reality*, p. 78.

comprised of a not-self derived from the constancy of an outward environment becomes crucial to his image. Here, if ever there was one, is a spatialization of temporal phenomena that supports the two sides of Stokes's opposition within the man. As sublimated terms, self and not-self are differentiated and related to each other by two thematic images throughout the essay: the suit of armour enforcing separation, and the wheel (standing for the rim of the medal on which both sides may roll) that dramatizes action of the self upon the not-self. But equally crucial is that the tendency of the aesthetic process Stokes sets in motion here runs directly against the general direction of the philosopher's argument, for the intent of Bradley's chapter as a whole is a withering attack upon the possibility of defining self-hood at all. The taking of an anatomical section is a dry philosophical joke because what it examines is necessarily already dead (which is why Stokes changes it). For Bradley the case for an *averaged* identity, along economic lines, fails with all other attempts at defining a general self as a "problem insoluble because it is meaningless".[54] But for Stokes, the existence of distinctive (if not economically defined) selfhood is assumed. Although Stokes's gazer starts out as something of an everyman figure, implying that *anyone* will gain clearer self-definition in a Mediterranean environment, "Sigismondo, . . . more than all others of his age, manifested himself in the acts of the body",[55] and, more fulsomely still in *Matteo*, he argues that the art inspired by Sigismondo produces "the most complete emblem of personality ever achieved in Europe".[56] But I am begging

[54] *Ibid.*, pp. 85-86.
[55] Stokes, "Pisanello", *Comparative Criticism* edition, p. 183.
[56] Stokes, "Matteo", p. 21.

the complex question of agency in the identity of the figure that confronts us in this opening passage of sculptural invention.

Who is it, then, who does the thrusting of the landscape into the man? Alternative answers displace each other in rapid and confusing succession. In the first instance, sustaining the stamping metaphor which runs throughout the essay, it is Mediterranean Nature that does it to the human faculty of sense conceived of in Aristotelian terms as "that which is receptive of sensible forms apart from their matter, as wax receives the imprint of the signet-ring apart from the iron or gold of which it is made".[57] But it is also the author (Stokes) who does it to the reader, and the reader who does it to the figure, who as Sigismondo tells Pisanello to do it, but as Pisanello does it to Sigismondo by fashioning his features and fusing them with the landscape emblematic of his qualities on the reverse side of the medal, though Pisanello does this in obedience to Sigismondo's command. Pisanello's double image, in turn, does it to the spectator, who to begin with is the author, but is then – as an imaginary spectator reading through the text to the'original' – the reader again, only it is the reader enjoined by the author and all these other agencies to participate in interpretation by leaning over the page, the medal, the profile and the depicted landscape, all at once. A conceptual flickering results as these alternatives of object and agent fuse with and displace each other, but let us remember that this is only the beginning of the process. We are coming full circle, and we, he, they will continue to turn, as we shall see, on the imaginary rim of the medal.

---

[57] David Summers' paraphrase in *The Judgement of Sense: Renaissance Naturalism and the Rise of Aesthetics,* Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 55.

Many, though not all, of these possibilities are anticipated by a passage from Gabriele D'Annunzio's *Il Fuoco*, translated as *The Flame of Life,* which Stokes read in Venice in 1925.[58] There is a similar coercive mode of personal address:

> Through the necessity of coining your own idea, you are brought to bend over a medal of Pisanello's; you come in conjunction with the sign of one who is among the greatest stylists that have appeared in the world; the most frankly Hellenic soul of the whole Renaissance. And your brow at once becomes marked by a ray of light.[59]

Here is the implied parallel between leaning over a medal and leaning over the book which describes it, so that originality sparks further originality, the reader's from the writer's from the artist's, without apparent mediation, though it is also perhaps the brow of the figure represented in the medal that sheds the Italian Renaissance light of 'virtu' on these other brows. Such virtu is the kind that Pound explained in the 1928 *Cavalcanti* and later in the *Cantos* as "the light of the doer . . . cleaving to it".[60]

If these are the agents of thrusting, who is it, then, who does the holding? "It is a tight fit, this holding of one man's emblem."[61] All of the above candidates, again, obviously. But

---

58 Richard Wollheim gives the date and place of first reading on Stokes's authority in "Introduction", *The Image in Form: Selected Writings of Adrian Stokes,* Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1972, p. v.

59 Gabriele D'Annunzio, *The Flame of Life*, trans. Kassandra Vivaria, London: Heinemann, 1900, pp. 40-41.

60 Ezra Pound, *The Cantos of Ezra Pound,* London: Faber and Faber, 1975, p. 251.

61 *Critical Writings of Adrian Stokes*, I, 139. The component words are found in "Pisanello", but the sentence comes from *The Quattro Cento*.

if the manufacture of medals is extended to the emblems allegedly commemorating Sigismondo's love for his mistress in the Tempio, it is also Isotta, "she who commanded his ultimate passion" and was the ultimate recipient of his impregnating power over others, who does the holding.[62] The heterosexual dimension of this activity was likely to have been supplied by Will Brangwen's gift of a butter-stamper to his future wife Anna in D.H. Lawrence's *The Rainbow* (1915):

> The first thing he made for her was a butter-stamper. . . . Strange, to lift the stamp and see that eagle-beaked bird raising its breast to her. She loved creating it over and over again. And every time she looked, it seemed a new thing come to life. Every piece of butter became this strange, vital emblem.[63]

Will Brangwen, influenced by Ruskin's naturalism and the neo-Gothicism of William Morris's Arts and Crafts Movement,[64] has used his imaginative skill as a craftsman's to leaven the burden of Anna's domestic drudgery with this gift. First and second orders of creativity are involved here. The carving is actively original, her appreciation of it is passive and mechanical, her menial work enriched by mentally gestating the romantic potential of a phallic phoenix that will always 'rise again' to imprint the butter of her womb with the virility of its tactile image. Stokes's theory of carving and modelling (1933-34) is anticipated here, but the clue is not yet taken up,

---

62 Stokes, "Matteo", p. 19.

63 D.H. Lawrence, *The Rainbow,* 1915; Middlesex: Penguin, 1969, p. 116.

64 *Ibid.*, p. 113: "The influence of Ruskin had stimulated him to a pleasure in the medieval forms."

and something is wrong with the butter-stamp as a precedent for *Pisanello* here. It is not just the material – wood instead of stone – or the carver's style – rough instead of smooth – or the social register – working-class rather than aristocratic – but the gendering of Lawrence's image which is wrong, for in the passage of originary fantasy the landscape is held by a man, not a woman, by virtue of an action that is tantamount to sexual assault, even homosexual rape. The issue of patronage through which Sigismondo delegates the expression of his love onto the artists is irrelevant to Lawrence's heterosexually more direct scenario.

If one looks at the chain of command in *Pisanello*, it is the male artists who must act as 'midwife' by gestating the patron's erotic emblem en route to the medals, the building and the eyes of the eventual spectators.[65] If this appropriates female biology to extend masculine control over the entire spectrum of cultural reproduction, it cannot prevent, and indeed ensures, convulsive sado-masochistic reversals entailed in thrusting and holding. Only at the very beginning and end of the line does Isotta confer heterosexuality on these unstable patterns of domination and displacement by supplying the inspiration of her appearance and the understanding of her mind to the art that Sigismondo has commissioned for her, but even then she is sexually ambiguous, inflating and flattening herself in the imaginative registers of spectating. Writing of Diana, Isotta's representative goddess in the Tempio relief, Stokes asks: "Is she a Gothic wench inflated by night airs into the round, or has the stateliness of the hollow, classic Diana suffered the compression of youth?"[66] The sexual ambiguity attributed to

[65] Stokes, "Pisanello", *Comparative Criticism* edition, p. 171.
[66] *Ibid.*, p. 182.

her here is still more pronounced in the companion-piece *Matteo*. In rather excruciating attempts to conjure up Sigismondo's tender romantic side, her secret is her youth: "Feminine occupations and habit of thought were weak in her."[67] Attracted to his vulnerability, it is *she* who made *him* "open like the petals of the eglantine".[68] Her calm and reassuring intellectuality "removed from her the feminine cares" until, "as youth wore off, feminine characteristic began to appear a little" in querulous requests for marriage. Lacking all credibility except "to pass for a boy, mirror . . . of his self-esteem",[69] she more closely resembles a younger partner in a schoolboy "romantic friendship" than the mistress of a Renaissance tyrant.[70] In responding to Sigismondo's fantasies the indeterminate sexuality of Isotta and the male artists' role as 'midwife' prepares us for the possibility that *Pisanello* consciously engages with the tradition reaching from Winckleman to E.M. Forster of

> the homoerotic Mediterranean myth: allusions to Antiquity, descriptions of the virility of Southern men and the liberating influence of the Italian climate and mentality,

---

67 Stokes, "Matteo", p. 27.

68 *Ibid.*, p. 25.

69 *Ibid.*, pp. 27-28.

70 Cf. Alec Waugh's public school novel *Pleasure,* London: Grant Richards Litd, 1921, p. 58: "Tenderly Geoffrey gazed at the features that during the last months had stamped themselves so indelibly upon his heart. How well he knew each shadow of that loved face, the long, slow line of the throat, the weak almost girlish chin." Cf. his brother Evelyn's mention of "romantic friendship" at Oxford between Sebastian Flyte and the author-character in Evelyn Waugh, *Brideshead Revisited: The Sacred and Profane Memories of Captain Charles Ryder: A Novel,* 1945; London: Chapman & Hall Ltd, 1946, p. 90.

> the contrast between the North and the South in spirit and desire.[71]

In particular, since the word 'blue' was used with passionate obscurity throughout his earlier book of 1926, *Sunrise in the West,* the underdetermined vacancy of and overdetermined desire for 'more blue sky' in the originary sculptural fantasy perhaps calls directly on the codes of J.A. Symonds' *In the Key of Blue* (1903) where a young Italian man in shades of blue is arranged in the landscape of the Veneto so that the clear erotic significance of Whistlerian colour symphonies can be recomposed again and again in alternating poetry and prose.[72] A very open and inclusive act of sexual intercourse is predicated for the relationship between art works and spectators in the scheme of *Pisanello*.

But otherwise, Stokes does not use Symonds' words. Before I proceed to the concretization of sculptural fantasy in the later stages of medal-making, there is one further, extremely important dimension of agency that must concern us in the opening fantasy. It is the origin of the words Stokes uses to convey the passions stimulated by "terraces habitable with olives", by the "wind", "blue sky", and "the morning star above the sister terraces, green upon the stone" in the landscape thrust into the man. Whatever its erotic charge and degree of cultivation, the landscape is a purely physical, natural entity. Its components seem to celebrate any number of landscape images from the early *Cantos*. Emerging from Hell into Purgatory, again, in *Canto XVI*, for example, Pound

---

71 Robert Aldrich, *The Seduction of the Mediterranean: Writing, Art and Homosexual Fantasy,* London and New York: Routledge, 1993, p. 97.

72 J.A. Symonds, *In the Key of Blue and Other Prose Essays,* London: Elkin Mathews & John Lane, 1893, *passim*.

entered the quiet air
the new sky,
The light as after a sun-set

while the "founders", with Sigismondo amongst them, stand "gazing at the mounts of their cities".[73] But Stokes's images equally accommodate the prose both of Ruskin's "terraced gardens" abating "with their grey-green shadows the burning of the marble rocks . . . sloping under lucent sand" as seen by an imaginary bird migrating from South to North in "The Nature of Gothic" chapter of *Stones of Venice* II,[74] and the Venetian landscape of Pater's essay on *The School of Giorgione* "instinct . . . with some wind-searched brightness and energy; of which fine air the blue peak, clearly defined in the distance, is, as it were, the visible pledge".[75] Stokes is directly exposing the Victorian sources that operate covertly in the *Cantos* so as to reinvigorate the English tradition of response to Italian landscape. As a consequence, the dislocated poetry of Pound's intertextual modernism appears neologistic. The sheer familiarity of these Victorian sources establishes an effect of timeless naturalism against abstract tendencies that Stokes wished to resist in Pound's verse. If Pound buried his debts to Ruskin and Pater, however, Stokes's exposure of them is in

---

73 *The Cantos of Ezra Pound*, p. 69.

74 *The Works of John Ruskin*, edited by E.T. Cook and Alexander Wedderburn, 39 volumes, George Allen: London, 1903-1912, vol. 10, p. 186. Another source for the whole passage is Ruskin's description of Giorgione's wholesome childhood environment in "The Two Boyhoods", *Ibid.*, Vol. 7, pp. 374-75.

75 Walter Pater, *The Renaissance: Studies in Art and Poetry: The 1893 Text*, ed. Donald L. Hill, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1980, Pater, p. 114.

turn indebted to a principle of *German* cultural politics that is buried both in his text and in Pound's.

Turning Pound's poetry back into prose produces energy, which reenacts Sigismondo's powers of externalisation, the cardinal principal of the fabricating process that Stokes called "the emblematic" throughout most of his early work. In *Pisanello*, it is activated by the medal turning on its rim:

> When the soul of that man moves, . . . passionate, lit, moulded, rounded, formed into coagulated mass; . . . it turns broad upon itself like the solid wheel of Boadicea's chariot, stone from the jagged mountain, hammered to stable shape and concentrated strength.[76]

Stephen Kite plausibly associates this with the great river Oceanus running round the animated depiction of ancient life on the shield of Achilles, "like a frame to the picture . . . forming the rim of the shield, in some metal of dark blue" which Pater described in *The Beginnings of Greek Sculpture*.[77] But quite apart from the very Poundian "hammering", it is the wheel that turns rather than any aqueous depiction on it. Far closer to Stokes are the "heavy cars, as a triumph, / . . . heavy on wheel" in *Canto XX*, a context which supplies connection both with Pisanello's Salustio medal and Sigismondo's use of carts to transport marbles stolen from Ravenna to embellish the Tempio.[78] One is likely to miss a larger point in tracking sources too minutely, however. The roll of Pisanello's medal dramatizes Sigismondo's capacity to turn inner flux into stable

---

[76] Stokes, "Pisanello", *Comparative Criticism* edition, p. 162.

[77] Pater, *Greek Studies*, p. 195, and Stephen Kite, "'The Glory of New-Found Space': Tectonics and Spatiality in Adrian Stokes's *Pisanello*", *Journal of Architecture*, 4, Autumn 1999, 308-9.

[78] *The Cantos of Ezra Pound*, p. 94.

achievements. Recalling Stokes's recourse to Bradley's idea of the self and not-self, it is a Kantian axle of reflexive consciousness that action illuminates, as remarked upon skeptically here by Terry Eagleton:

> The aesthetic is simply the state in which common knowledge, in the very act of reaching out to its object, suddenly arrests and rounds upon itself, forgetting its referent for a magical moment and attending instead, in a wondering flash of self-estrangement, to the miraculously convenient way in which its inmost structure seems somehow geared to the comprehension of the real.[79]

But the speed with which Stokes conceives Pisanello's medals rolling inner into outer reality is infinitely accelerated by the Nietzschean doctrine of externalisation:

> The fierceness of a young body may be all the more apparent for an encasement of gleaming mail. So, Humanism brought within one circle of affirmation the smooth to enhance the rough. No such solidity if something was left over in the landscape or where the needs of the body are sacrificed to the "inner life". Externalisation is the mode of existence, the activity of soul in the body and the mind. Freedom is when all can be taken in, and all given out created, so living progresses neither within nor without . . .[80]

Nietzschean, as I am about to explain, it is, but also Ruskinian, for Stokes's image of the young male body in a suit

---

79 Terry Eagleton, "The Ideology of the Aesthetic", *The Politics of Pleasure: Aesthetics and Cultural Theory,* Buckingham and Philadelphia: Open University Press, 1992, p. 23.

80 Stokes, "Pisanello", *Comparative Criticism* edition, p. 162.

of gleaming mail stands for Alberti's gleaming Renaissance encasement around the Gothic church of San Francesco at the Tempio, an image that in turn derives from "this under muscular power of brickwork . . . to be clothed with the defence of the brightness of marble" that Ruskin ascribes to the Byzantine basilica of St Mark's in *Stones of Venice II*.[81] Both Stokes's and Ruskin's sense of the encased church as a concealing and defended body reflects the implicit middle-class ideology of *homo clausus*. Working in tandem with the suppressed flatulence of "music that will not bubble up from subterranean cracks" in Stokes's opening image, this, as Dorinda explains (in the different context of Revolutionary France), is "a middle class body . . . which was preoccupied above all else with the maintenance of the unbroken physical outline, permitting no outsider a glimpse into the untidy conflicts within".[82] For all the prosing of the Poundian landscape into (relatively) more familiar – and middle-class – Victorian language, the mode of externalization also reinforces more active principles of aristocracy derived from Nietzsche's type of the master in *The Genealogy of Morals*. "The master is said to react precisely because he acts his reactions."[83] The opposite type is the slave, the man of *ressentiment*: "As a result of his type the man of *ressentiment* does not 'react': his reaction is endless, it is felt instead of being acted." This determines the textual strategy by which Pater is 'Pound-ed' in Stokes's early

---

81 *Works of John Ruskin*, Vol. 10, 98-99.

82 Outram, Dorinda, *The Body and the French Revolution: Sex, Class and Political Culture,* New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1989, p. 67.

83 For brevity and clarity I use the paraphrases of Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson, London: Athlone Press, 1988, p. 111.

work. "The introversion and quietism of Pater, one might say, were replaced by the 'hardness,' extraversion, energy and stridency of Nietzsche."[84] Correspondingly, Nietzsche's insistence upon the active man's engagement with "the direct image of the object" motivates Stokes's revival of Ruskinean prose against abstract tendencies in Pound's poetry. Thus, Nietzsche's second system of reactive forces, "in which reaction is not a reaction to traces but becomes a reaction to the present excitation or to the direct image of the object", so that "then the corresponding reaction is itself acted",[85] will form the core of Stokes's emblematic theory of "art twice over" in which the "creative act itself, the turning of subject into concrete and particular and individual form, *is* the symbol".[86] Correspondingly, he would use against Pound (but also against Pater and the Bloomsbury critics) the Nietzschean claim that in the "process of accusation in *ressentiment* . . . reactive forces 'project' an abstract and neutralised image of force".[87] But if Sigismondo's enemies are easy to derogate by opposition of this kind, his relationship with those who serve him either as warriors or artists is far more problematical. Both Stokes and Pound appear to justify the artist's subordination to his master in terms of a Nietzschean proviso that surely underlies their understanding of Renaissance patronage: the "active type . . . includes reactive forces but ones that are defined by a capacity for obeying or being acted".[88] Rather than prevent, this actually

---

84 T.H. Gibbons, unpublished Ph.D., quoted in David S. Thatcher, *Nietzsche in England 1890-1914: The Growth of a Reputation*, Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1970, p. 4.

85 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 112.

86 *The Critical Writings of Adrian Stokes*, I, p. 41 and 61.

87 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 123.

88 *Ibid.*, p. 111.

ensures the convulsive sado-masochistic reversals of power I have indicated – everyone doing what everyone tells them to but everyone telling everyone else what to do. The problem embraces Stokes's relation to Pound. At one point in the essay, Stokes poses a rhetorical question: "When did men command, not retaliate upon as do the romantics, but command maturity?" In view of Pound's role as token "patron" of the essay, the subversion of his poetry through prose enactment is a deeply troubled act of allegiance on Stokes's part, though very real relations of power were, of course, involved in the making of Pisanello's medals.[89]

The rolling image is picked up again with an analogous compression of historical periods – Renaissance upon Gothic upon Roman – when the ekphraseis of Pisanello's medals begin in the last third of the essay:

> And just as the Roman coins that the Este fingered or turned on a cloth . . . molecules of iron compressed to make . . . a broad rim by which to roll the engraving without drag, resounding as it turns; so the larger medal, swollen . . . , holds the princely subject, his virtu in perfect distribution . . ., the root passions in their new circle, holds them by force in the round, just as the thick, unanimous wheels of Boadicea's chariot were first hammered smooth from the unbroken stone.[90]

Intended, to produce the thrill of a "tight fit" between language and art work, the richest meanings of the representational writing that ensues derives from a problematic

---

[89] See Joanna Woods-Marsden, "'Ritratto al Naturale': Questions of Realism and Idealism in Early Renaissance Portraits", *Art Journal*, 46, Fall 1987, 209-216.

[90] Stokes, "Pisanello", *Comparative Criticism* edition, p. 188.

in which "mimesis appears as the founding condition of modernism itself".[91] Unlike the *Cantos*, Stokes's language is not a semi-abstract modern supplement to the original work of art, as with the "silver beaks rising and crossing" in *Canto XVII*, for example (which conflates the gondolas of Venice with the sculpture of Brancusi).[92] Instead, it exhibits a determination to refer to historical objects far more 'directly' than anything to be found in the pages of Pater or Pound:

> 'Venator Intrepidus.' The king, a youth, represented in 'heroic nudity', has leaped on to the back of a crusty boar. Where he slips astride he holds with his knees to the bristling flanks, impetus of the leap carrying his upper body forward, to the head of the beast whose right ear he seizes with left hand, his trunk thus twisted, swings back the free arm and shoulder, his knife ready. Strain upon his thighs. The monster is stopping short, held, too, by the other ear in the mouth of a dog. No less the virtu of the beast is fired in contact.[93]

That this and other passages mean little without comparison with the originals recalls Donald Davie's argument of 1982 that "once the prose could not be checked against particular art-works experienced", Stokes's criticism became reductively dependent upon Melanie Klein's psychoanalytic theories of reparation to which analysis would expose him.[94] *Pisanello*

---

[91] Peter Nicholls, "Apes and Familiars: Modernism, Mimesis and the Work of Wyndham Lewis", *Textual Practice*, 6: 3, Winter 1992, 434. Cf. *The Critical Writings of Adrian Stokes*, vol. 1, p. 95: "Cultural values determine what is considered to be imitation."

[92] *The Cantos of Ezra Pound,* London: Faber and Faber, 1975, p. 78.

[93] Stokes, "Pisanello", *Comparative Criticism* edition, p. 202.

[94] Donald Davie, "Adrian Stokes Revisited", *Paideuma*, 12 (1983), 190.

is indeed pre-Kleinian in its resistance to reparative ideas on art. As he writes of Eliot: "art can do more than heal". The solid definition of the medal depends here on a reflexive effect of nesting as the language cuts an image of the carving of a knifing of a boar. If the effect is of solidity, these multiple incisions also generate sadistic pleasure, which fits in better with Leo Bersani's emphatically post-Kleinean view of art. For Bersani art enacts the destructive pleasures of a liberating narcissism:

> It is as if the inherently solipsistic nature of sexuality . . . allowed for a development of autoeroticism in which the source of pleasure and, consequently, the object of desire became the very experience of *ébranlement* or self-shattering. The need to repeat that experience can be thought of as an originary sublimation [with] no connotation whatsoever of reparation or restitution . . . . It is as if a certain split occurred in consciousness, a split that paradoxically is also the first experience of self-integration. In this self-reflexive move, a pleasurably shattered consciousness becomes aware of itself as the object of its desire.[95]

Aside from parallels with Bersani's contemporary theory, the historical interest of *Pisanello* is that it offers insight into fantasies of violent domination that Stokes would bring to his analysis with Klein in subsequent years. Would it not be fair, then, to detect a reversal of such domination in Stokes's description of medals when they appear to exhibit an almost abject religance upon Pound's notion of the "flattened sphere" from his 1917 *Gaudier-Brzeska: a Memoir*?

---

[95] Leo Bersani, *The Culture of Redemption,* Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1991, p. 37.

> In the reverse of the Visconti medal, it is even more obviously Gothic strength that almost breaks through the circle of the design. One more thrust with the thunderous lances of Duke and knight will snap the pressure that for a moment bends the composition into the round.[96]

Does this not already vindicate the charges of plagiarism that Pound would eventually launch at *Stones of Rimini*? Does it not resemble still more clearly certain phrases in Gaudier-Brzeska's own palimpsest of world sculptural history reprinted in Pound's *Memoir*: stone-age man's "OPULENT MATURITY WAS CONVEX", for example; the Hamite Vortex of Egypt credited with having "RETAINED AS MUCH OF THE SPHERE AS COULD ROUND THE SHARPNESS OF THE PARALLELOGRAM"; "PLASTIC SOUL", in general, as "INTENSITY OF LIFE BURSTING THE PLANE"; or the Semitic Vortex which "elevated the sphere in a splendid squatness and created the HORIZONTAL"?[97] An unattributed quotation of the phrase "articulation of masses" in *Pisanello* shows Stokes's awkward acknowledgment of all these suspicions,[98] for it approximates to Gaudier's statement in the *Memoir*: "I shall present my emotions by the ARRANGEMENT OF MY SURFACES, THE PLANES AND LINES BY WHICH THEY ARE DEFINED".[99] Though Gaudier's flattened sphere idea is evident enough in *Pisanello*, by referring it to Pisanello's medals Stokes is pointing with originality and pertinence to a Renaissance source for Gaudier's and Pound's ideas. Parochially confining his attention to the West, as we might

---

96 Stokes, "Pisanello", *Comparative Criticism* edition, p. 190.

97 Ezra Pound, *Gaudier-Brzeska: A Memoir,* 1917; London: Laidlaw & Laidlaw Ltd., n. d., pp. 9-10.

98 Stokes, "Pisanello", *Comparative Criticism* edition, p. 199.

99 Pound, *Gaudier-Brzeska*, p. 28.

see it now, he is not just cutting language so that it fits Pisanello's medals and the Tempio, he is also *under*cutting other people's language by revealing its visual sources.

And yet, read closely, the dominating force of Sigismondo's personality as an inspiration to the Tempio artists and Pisanello himself throughout Stokes's essay is balanced by an abject, futile side which appears when the frustrations of injustice bursts forth from him in impotent or self-destructive rage:

> Terrible the tragedy, the harassment, this bullying of a stronger type by expansive and reserved intelligence . . . Original fervour of the delicate soul dries up, and thought comes pale, heavy with jagged tooth. Bitterness is an abatement of the storm that leaves hehind wracks of pinched thunder, toneless, hollow. But no anguish might flatten Sigismondo; on the contrary, each blow, tragic because no further retaliation is possible, must increase the unsnappable tension. His terrible energy will be redoubled, his rage furnished with larger bellows so that he dies a young man at fifty-one, exploded.[100]

Which other, far younger character of this kind is literally 'exploded' in a modern novel if not Stevie in Joseph Conrad's great study of Nietzschean *ressentiment* in nineteenth-century London, *The Secret Agent* (1907)? Before the innocent, intellectually handicapped Stevie is blown to pieces by the home-made bomb which his wicked, comfort-seeking step-father Mr Verloc induces him to plant at Greenwhich Observatory to appease his insurrectory masters at the Imperial Russian Embassy, Conrad explicitly compares the vascillating aspects of his personality to the sides of a medal. Here Stevie

[100] Stokes, "Pisanello", *Comparative Criticism* edition, p. 169.

has just witnessed an act of gratuitous cruelty to a horse in a London street:

> In the face of anything which affected directly or indirectly his morbid dread of pain, Stevie ended by turning vicious. A magnanimous indignation swelled his frail chest to bursting, and caused his candid eyes to quint. Supremely wise in knowing his own powerlessness, Stevie was not wise enough to restrain his passions. The tenderness of his universal charity had two phases as indissolubly joined and connected as the reverse and obverse sides of a medal. The anguish of immoderate compassion was succeeded by the pain of an innocent but pitiless rage.[101]

The specific context of this passage makes the general contrast in the novel between innocent passion and corrupt prudence absolutely clear. It is a contrast that underwrites Stokes's portrait of Sigismondo. That portrait is hardly innocent in a sexual sense, yet the fact of his bisexuality as a condition of nature becomes for Stokes a symbol of resistance to the aggressive heterosexuality that Pound grants to the personality of Sigismondo in the *Cantos*. and to Pound's intolerance of sexual 'deviancy' in life. The symbol mirrors, perhaps, Stokes's unstable self-subordination to Pound.

In a late Socratic dialogue with Donald Meltzer M.D. a practising Kleinean psychoanalyst, Stokes specifically points again to sexual intercourse as a principle of engagement with

---

[101] Joseph Conrad, *The Secret Agent: A Simple Tale,* 1907; Penguin, Harmondsworht, 1979, pp. 140-141. Stokes's schoolfriend Joseph Macleod informed in the interview recorded above that Stokes had written an essay on this novel extolling it as Conrad's best. The essay was thought of sufficient quality to send to its author who deigned to agree. The novel was deeply ingrained in Stokes's mind.

art works. Now, however, the sado-masochistic aspect of such intercourse is condemned as regressive and primitive, and Stokes makes his medically qualified interlocutor introduce the whole idea:

> In acts of love, we know very well that processes both of projecting love and good objects, as well as of introjecting from the love-partner, are going on. In a similar way, in a destructive intercourse the projecting of bad parts of the self and of the destroyed objects, as well as the masochistic submission of one's self to this form of abuse are enacted. There is a parallel, then, in the intercourse between the artist and the viewer . . .[102]

Stokes himself would add only "that the relationship exists, as does the parallel, only because of the essential otherness, the character of self-subsistent entity [of a work of art] . . . that has been created".[103] The detachment afforded by art makes even the most violent forms of intercourse worthy of contemplation, though he goes on to speak of "the nineteenth-century intertwining themes of 'sadism, masochism, homosexuality'" as if he had heard about them only from the pages of Mario Praz's *Romantic Agony* (1933).[104] In attributing the cause of what, from a psychoanalytic perspective, he now calls "bad projective identification" to the "mode of liberation from cruel Victorian smugness", it is as if he is recalling, but also disavowing, a former self who had been intent in the

---

[102] Donald Meltzer, in dialogue with Stokes, "Concerning the Social Basis of Art", in *Painting and the Inner World* (1963), *The Critical Writings of Adrian Stokes*, III, 226.

[103] Stokes, *Ibid.*, p. 228.

[104] *Ibid.*, pp. 232-3.

sexual radicalism of *Pisanello* on "a high old time" in agitating against prevailing intolerance of sexual diversity. As an older statesman of British aesthetics in these later years of his life, he seems to be assuming the respectability he had formerly eschewed when defending the implied eroticism of Sigismondo's relations with his artists.

REZUMAT

În acest text voi încerca să demonstrez importanța interacțiunilor reflexive cu spațiul ale lui Adrian Stoke, din textul fondator al capodoperei sale estetice, *Pisanello: Primul din cele patru eseuri asupra Templului malatestian* (1928-1930), care propune „perversitatea polimorfă" drept model al angajării spectatorului cu opera de artă renascentistă. Reacționară din punct de vedere politic, dar radicală din perspectivă sexuală, lucrarea este o intervenție în chip deliberat de ariergardă privitoare la dezbaterile despre conștiința temporală și spațialitate în arta engleză, critica adiacentă ei, în literatură și filosofie care erau cu toate extrem de vii în războaiele culturale purtate între cercul Bloomsbury al lui Clive Bell, Roger Fry și Virginia Woolf, pe de o parte, și cercul Vorticist al lui Gaudier-Brzeska, Wyndham Lewis și Ezra Pound, pe de altă parte, cercuri ale inteligheției londoneze a anilor douăzeci. De asemenea, tema este semnificativă și pentru înțelegerea unor dezbateri anterioare, în estetica victoriană scrisă de Ruskin și Pater, pe care Stoke le va reformula împotriva grupului Bloomsbury datorită atașamentului său pentru filosofia engleză, idealistă, neo-hegeliană a lui F.H.Bradley, pe care autorul nostru a studiat-o la începutul anilor douăzeci la Oxford.

De ce, în afara unui interes anticar, să ne întoarcem la dezbaterile despre spațiu ale anilor douăzeci, când preocupările curente ne împing spre concepții ale spațialității rizomatice și post-coloniale, care par să fi depășit concepțiile kantiene despre spațiu pe care par să se întemeieze dezbaterile de care mă preocup? De ce un student est-european al culturii moderne să se preocupe de ceea ce pare în chip evident o chestiune strict engleză? Nu numai pentru că acest document fondator al operei sale poate fi acum interpretat în versiunea sa intactă, așa cum este ea descifrată de *Pisanello*, drept o etapă elocventă, de cotitură, a esteticii britanice și, în consecință, a istoriei esteticii europene și coloniale. Imaginea critică a spațialității înțeleasă estetic ca un întreg nu poate fi înțeleasă fără această parte a sa, câtă vreme a avut o influență puternică asupra artiștilor, criticilor și teoreticienilor de mai târziu. Neglijarea acestui subtil și recalcitrant critic se datorează în principal bogăției aluzive a scrisului său, aici explicată parțial cel puțin, care oferă o rezistență la interpretare comparabilă cu aceea a operelor de artă cărora li se adresează.

NEW EUROPE COLLEGE
Institute for Advanced Study

The *New Europe College (NEC)* is a small independent Romanian "center of excellence" in the humanities and social sciences founded in 1994 by Professor Andrei Pleșu (philosopher, art historian, writer, 1990-1991 Romanian Minister of Culture, 1997-1999 Romanian Minister of Foreign Affairs). Since its founding, the community of fellows and alumni of the college has enlarged to over 150 members. In 1998, the *New Europe College* was awarded the prestigious *Hannah Arendt Prize* for its achievements in setting new standards in higher education and research. In 1999, the Romanian Ministry of Education officially recognized the *New Europe College* as an institutional structure of continuous education in the humanities and social sciences, at the level of advanced studies.

Aims and Purposes

- to create an institutional framework with strong international links, offering young scholars in the fields of

humanities and social sciences from Romania and South-Eastern Europe working conditions similar to those in the West, and providing a stimulating environment for transdisciplinary dialogues and critical debates;
- to promote contacts between Romanian and regional scholars and their peers worldwide
- to cultivate the receptivity of scholars and academics in Romania towards methods and areas of research as yet not firmly established here, while preserving what might still be precious in a type of approach developed, against all odds, in an unpropitious intellectual, cultural and political context before 1989
- to contribute to forming a core of promising young academics, expected to play a significant role in the renewal of Romania's academic, scholarly and intellectual life.

Fellowship Programs

As an institute for advanced study, NEC is not, strictly speaking, a higher education institution, although it has been consistently contributing to the advancement of higher education in Romania through the impact of its fellowship programs and of the activities it organizes under its aegis.

NEC Fellowships (1994 – to present)

Each year, ten NEC Fellowships for outstanding young Romanian scholars in the humanities and social sciences are publicly announced. The Fellows are chosen by an international Academic Advisory Board, and receive a monthly stipend for the duration of one academic year (October through July). The Fellows gather for weekly seminars to discuss the progress of their research projects. In the course of the year, the Fellows are given the

opportunity to pursue their research for the duration of one month abroad, at a university or research institution of their choice. At the end of the grant period, the Fellows submit a paper representing the results of their research. These papers are published in the "New Europe College Yearbook".

NEC Regional Fellowships Program (2001 – to present)

As of October 2001, the New Europe College has expanded its fellowship programs to include scholars from South-Eastern Europe (Albania, Bosnia-Herzegovina, Bulgaria, Croatia, Greece, The Former Yugoslav Republic of Macedonia, the Republic of Moldova, Slovenia, Turkey, and Yugoslavia). This newly added regional dimension to our programs aims at integrating in the international academic network scholars from a region whose scientific resources are as yet insufficiently known, and to stimulate and strengthen the intellectual dialogue at regional level. With the prospect of the European integration, and in complementing the efforts of the European Union to implement the Stability Pact, the New Europe College invites academics and scholars from the Balkans to cooperate towards overcoming the tensions that have won this region an unfortunate fame over the last decade.

The NEC-LINK Program (2002- to present)

Drawing on the experience of its NEC Fellowships and RELINK Fellowships Programs in connecting with the Romanian academic milieu, NEC initiates in the 2002 a new program, that aims to directly contribute to the advancement of higher education in major Romanian universities. Eight teams consisting of a visiting academic and one from the host university will offer joint courses

for the duration of one semester in the fields of the humanities and social science; the NEC-LINK courses need be new ones and meet the distinct needs of the host university. The academics participating in the Program will receive monthly stipends, a substantial support for ordering literature relevant to their course, as well as funding for inviting guest professors from abroad, and to organize scientific events.

The GE-NEC Program (2000 – to present)

As of the academic year 2000-2001 the *New Europe College* organizes and hosts a program supported by the Getty Grant Program. Its aim is to strengthen research and education in the fields of visual culture by inviting leading specialists from all over the world to give lectures and hold seminars for the benefit of Romanian MA students, PhD candidates, and young scholars. The program includes two senior and two junior fellowships per year for Romanian scholars, who undergo the same selection procedures as all the other fellows of the NEC administered programs. The GE-NEC Fellows are fully integrated in the life of the College, receive a monthly stipend, and are given the opportunity of spending one month abroad for a research trip.

RELINK Fellowships (1996-2002)

The RELINK Program targeted highly qualified, preferably young Romanian scholars returning from studies abroad to work in one of Romania's universities or research institutes. Ten RELINK Fellows were selected each year through an open competition; in order to facilitate their reintegration in the local research milieu and to improve their working conditions, a support lasting for three years

was offered, consisting of: a monthly stipend, funds in order to acquire scholarly literature, an annual allowance enabling the recipients to make a one-month research trip to a foreign institute of their choice in order to sustain existing scholarly contacts and forge new ones, and the use of a laptop computer and printer.

The Ludwig Boltzmann Institute for Religious Studies towards EU Integration

As of 2001, the *Austrian Ludwig Boltzmann Gesellschaft* funds - within the framework of the New Europe Foundation – a newly created institute, that focuses on the extremely sensitive issue of religion related problems in the Balkans (and beyond) from the viewpoint of the EU integration. Through its activities the institute intends to foster the dialogue between distinctive religious cultures (Christianity, Islam, Judaism), as well as between confessions within the same religion, trying to investigate the sources of antagonisms and to work towards a common ground of tolerance and cooperation. To this end, the institute hosts international scholarly events, sustains research projects, brings out publications, and strives to set up a topic relevant library in Romania, intended to facilitate informed and up-to-date approaches in this field.

The *New Europe College* hosts an ongoing series lectures (an average of 30 per academic year) given by prominent Romanian and foreign academics and researchers, that is open to a larger audience of specialists and students in the fields of humanities and social sciences. The College also organizes national and international seminars, workshops, and symposia.

Financial Support

The Swiss Agency for Development and Cooperation

The Swiss Science Agency

The Federal Ministry for Education and Research – Germany

The Federal Ministry for Education, Science, and Culture – Austria

The Romanian State – indirect financial support, through tax exemption for fellowships

Zuger Kulturstiftung Landis & Gyr – Zug, Switzerland

Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft – Essen, Germany (through the DaimlerChrysler-Fonds, the Marga und Kurt Möllgaard-Stiftung, the Sal. Oppenheim-Stiftung, and a member firm of the Stifterverband)

Volkswagen-Stiftung – Hanover, Germany

Stiftung Mercator GmbH – Essen, Germany

The Open Society Institute (through the Higher Education Support Program) – Budapest, Hungary

The Getty Grant Program – Los Angeles, U.S.A.

The Ludwig Boltzmann Gesellschaft, Vienna, Austria

* * *

Founder of the New Europe Foundation, and Rector of the New Europe College

- Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Andrei PLEȘU

Executive Director

- Marina HASNAȘ

Scientific Director

- Dr. Anca OROVEANU

Administrative Board

- Maria BERZA, President, Romanian Center for Cultural Projects and Policy, Bucharest, Romania
- Heinz HERTACH, Zurich, Switzerland
- Dr. Charles KLEIBER, State Secretary, Swiss Science Agency, Swiss Federal Department of Home Affairs, Berne, Switzerland
- Dr. Joachim NETTELBECK, Secretary, Wissenschaftskolleg zu Berlin, Germany
- MinR Irene RÜDE, Director, Dept. for South-Eastern Europe, Federal Ministry for Education and Research, Bonn, Germany
- Dr. Heinz-Rudi SPIEGEL, Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft, Essen, Germany
- Dr. Ilie ȘERBĂNESCU, economist, Bucharest, Romania
- Mihai-Răzvan UNGUREANU, Deputy Special Coordinator of the Southeast European Cooperative Initiative (SECI), Romanian Ministry of Foreign Affairs, Bucharest; Associate Professor, Department of History, University of Iași, Romania
- Hanna WIDRIG, Director, Zuger Kulturstiftung Landis & Gyr, Zug, Switzerland

Academic Advisory Board

- Dr. Horst BREDEKAMP, Professor of Art History, Humboldt University, Berlin, Germany
- Dr. Hinnerk BRUHNS, Director of Research, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris; Deputy Director of the Foundation "Maison des Sciences de l'Homme", Paris, France
- Dr. Iso CAMARTIN, Head of the Cultural Department, Swiss Television, Zurich, Switzerland
- Dr. Daniel DĂIANU, Professor, Academy of Economic Sciences, Bucharest, Romania
- Dr. Mircea DUMITRU, Dean, Faculty of Philosophy, University of Bucharest, Romania
- Dr. Dieter GRIMM, Rector, Wissenschaftskolleg zu Berlin; Professor of Law, Humboldt University, Berlin, Germany
- Dr. Gabriel LIICEANU, Professor of Philosophy, University of Bucharest; Director of the *Humanitas* Publishing House, Bucharest, Romania
- Dr. Andrei PIPPIDI, Professor of History, University of Bucharest; Director of the Romanian Institute for Recent History, Bucharest, Romania
- Dr. István RÉV, Director of the Open Society Archives, Budapest, Hungary