

## Vecinătatea ca arhipelag

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

Martin Heidegger, “Construire, locuire, gândire”

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

Vecinătatea presupune alăturarea – fără suprapunere – de locuri stabil(izat)e prin gesturi ale zidirii (centrare, organizare, limitare); atare locuri sunt cele care îngăduie înviduarea, ascunderea, ocrotirea, tocmai aceste trăsături fiind cele care îngăduie apoi învecinarea.

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

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

### Împotriva locuirii colective

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

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

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

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

Frampton dezvoltă astfel tema cultivării (*bauen, colere*) prezentată anterior de Heidegger în "Construire, locuire, gândire", explicând că a nivela o topografie neregulată este "un gest tehnocratic care aspiră la condiția unei absolute absențe a locului, în vreme ce terasarea aceluiași sit spre a primi forma în trepte a unei clădiri este un angajament în sensul actului de a "cultiva" situl" (1982, 26). Situl astfel nivelat recade într-o condiție inferioară, fără atributele unei matrici generatoare de obiecte de artă arhitecturală, în vreme ce un sit "proiectat" și "construit" devine - în potență - loc, pământ natal, *Raum* - i.e. originea posibilă a unui asemenea obiect aletheic.

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

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

Ne aflăm așadar înaintea unui proces dual: situl-"luminiș" (limitat, așadar cedat și eliberat) face posibilă arhitectura care, prin tocmai limitarea sa îngăduie prezența zeului; această prezență, la rândul său, se proiectează înapoi pe sol, dăruind îndoit ceea ce a primit la origini: "Înălțându-se, templul deschide o lume și în același timp, el o repune pe pământ, care, în felul acesta, se revelează ca sol natal" (66).

Din textele lui Heidegger putem infera câteva propoziții esențiale pentru destinul arhitecturii. Zidirea este de două feluri: cea care edifică construcții (i.e. ustensile zidite) și cea care îngrijește creșterea, face posibilă locuirea (i.e. "chipul în care muritorii sunt pe pământ"; 179) și vădirea zeilor. Rezultă că *atributul esențial al arhitecturii este*

*sacralitatea sa*. Casa eliadescă era situată la intersecția nivelurilor cosmice, puse în comunicare prin intermediul axei verticale (calitative) a spațiului, trecând prin centrul ei.

Heidegger nu acceptă însă nici o zonă "gri" între ustensil și operă de artă, ceea ce face problematică înțelegerea rostului arhitecturii, altul decât cel aletheic. Totuși, arhitectura are o componentă practică - funcțiunea sa - adică o doză de "ustensil". Casele, chiar templele, oricât de vădită ar fi natura lor ocrotitoare, se sprijină în acest demers și pe funcțiune. Arhitectura, spre deosebire de celelalte arte, este deopotrivă și folositoare; modernismul susține că ea este în primul rând utilă.

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

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

Există diferențe esențiale, de asemenea, între spațiile sacre: dacă templul grec servește exemplul heideggerian, pentru că el nu într-adevăr exclude adăpostul pentru oameni, centrându-se exclusiv pe vădirea zeilor, cărora le ascunde statuile, în schimb biserica creștină și cu precădere aceea "sofianică", ortodoxă, servește deopotrivă drept "Casă a Numelui Domnului", dar și ca adăpost pentru cei veniți să se roage înlăuntrul ei.

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

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

Nu trebuie să ne mire înțelepciunea celor din Chandigarh care, luând în posesie blocurile lui Le Corbusier, le-au tratat ca și când fiecare din ele ar fi o casă în sine: făcând focul în living adică, dar fără ca fumul să se poată duce, ca jertfă, la zei. Superpozarea locuințelor pe același amplasament le interzice acestora vizibilitatea în fața zeilor și nutrirea din solul care ar fi trebuit să le nască. Iată de ce nu poate exista arhitectură *ou-topos*. Nu poate exista arhitectură standardizată/tipizată, devreme ce nu există situri identice decât după ce a trecut deja tăvălugul unificator al modernității. Copil drag al avangardei, locuința colectivă, a cărei formă malignă a fost *dom-komuna* constructivistă, nu avea cum să supraviețuiască: citindu-l pe Heidegger, avem și argumentele filosofice ale acestui eșec care, din nefericire, a apucat deja să distrugă o porție însemnată de locuri și, prin această deșertizare, să interzică și șansa ulterioară a acestora de a mai naște opere de arhitectură. Față cu locuirea colectivă nu există, o spun cu toată responsabilitatea, nu există o altă cale de a te desfigura pe care o presupune decât dispariția ei fizică și re-înființarea locurilor, chiar dacă există o doză evidentă de artificialitate în acest proces: geniul locului, odată alungat, nu mai poate fi convins să revină.

### **Insule publice: orașul, templul, agora**

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

Vernant face o analogie între revoluția cosmologică propusă de Anaximandru și apariția noțiunii de *agora*, de spațiu public aflat în centrul său, al cetății. Este pentru întâia dată în lumea greacă – și faptul are consecințe dincolo de simpla “geografie” pe care o implica de fapt textul anaximandrian – că pământul este fie o sferă, fie este văzut ca având (cel puțin o) suprafață rotundă (un cilindru plat, sau o sferă) care plutește în spațiu într-un soi de “punct Lagrange” – într-un centru al lumii, unde toate forțele

divergente ale *kosmos*-ului se anulează reciproc, au așadar o rezultantă de intensitate nulă. Pământul acesta rotund plutește fără nici un sprijin exterior; mai mult, el este deopotrivă neutru și, de aceea, central - și viceversa.

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

### **Spațiul vag**

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

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

Așa se face că, deși femeia, cu toate atributele culturale acceptate, este cea care veghează ca altarul Hestiei să nu se stingă, această femeie este totuși o străină în raport cu vatra, care celebrează strămoșii bărbatului. Ea este, trebuie să fie o străină, adusă înăuntru și căreia i se încredințează administrarea spațiului interior, delegându-i-se în proces și vegherea vetrei. Dimpotrivă, bărbatul, care este cel ce construiește și administrează și folosește spațiul exterior, public, este cel care veghează la o altă vatră a Hestiei, cea publică. Spațiul public, aflat în centrul orașului, are în chiar centrul său o

zonă de intimitate feminină (o vatră), în vreme ce spațiul de intimitate maximă, al locuinței, este inițial în administrarea unei străine de acel spațiu, al unui venit de afară.

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

### **Khora: insula-substrat**

Interesant pentru metafora insulei este cazul platonician, deoarece introduce noțiunea de spațiu-matrice, de spațiu ideal în care sunt situate modelele. Acest spațiu născător și totodată păstrător este numit de Platon *khora*. Platon descrie spațiul astfel: “Există un al treilea lucru, spațiul, care este veșnic și nu poate fi nimic și care oferă sălaș tuturor lucrurilor generate” (*Timaios* 51 e-52b). Concept platonician de spațiu poate fi urmărit și prin filiera cercetărilor lui Popper, devreme ce, în dialogurile *Republica*, *Omul politic* și *Legile*, Platon oferă acestuia temeuri pentru o judecată a spațiului organizat (cetatea) din perspectiva sa de spațiu al politicianului la scară societală. Or, modul de manifestare în interiorul cetății este chiar spațiul urban, din organizarea căruia rezultă cu necesitate și atributele fiecărui loc din cetate în raport cu utilizatorii săi. Astfel, în raport cu centrul cetății, stabilit de fondator ca acropolă, cetățenii vor primi terenuri de pe suprafața circulară dimprejurul acestui centru împărțită conform celor douăsprezece triburi care o vor locui. Regula esențială era aceea descrisă de Vernant (1995, 309-10), conform căreia fiecare din cele 5040 de loturi era împărțit în două: “una în apropierea orașului, cealaltă în zonele periferice, către granițe (...) astfel fiecare cămin va fi legat de un lot de pământ care, în media celor două componente ale sale, se va găsi la aceeași distanță față de centru, ca toate celelalte” (Platon, *Legile*, 746b). O afirmație puternică a centrului care însă, spre deosebire de epoca clisteniană, în care acest centru era definit de *agora*, devine în concepția platoniciană un spațiu al zeilor: acropola. Schimbarea este radicală, întrucât centrul nu mai este un spațiu uman, accesibil, neutru, ci unul sacru, trans-uman, inaccesibil decât preoților și inițiaților, un spațiu nu al negocierilor și schimbului, ci al ceremonialului sever controlat și al comunicării prin revelație selectivă. Sacrul este disociat de profan (Platon, *Legile*, 745b). În sfârșit, așa cum observă Vernant, cetatea este o imago mundi perfectă, în care zeii sunt în posesia spațiului și îl controlează.

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

Spațiul străjerilor este, potrivit lui Platon, unul complet deschis, traversabil indiferent de gen și este “complet comun”. Ophir semnalează contradicția care există între un spațiu complet deschis și accesibil, pe de o parte, și un control strâns și total, pe

de altă parte. Cum poate fi eficient un control care nu se exercită asupra spațiului (asupra celui comun, cel puțin)? Iată o întrebare care rămâne deschisă la Platon, care însă precizează că de la oraș, de la împărțirea unui spațiu comun derivă tot ceea ce indivizii sunt și au, “inclusiv cele mai intime amintiri și dureri” (*Republica*, 463a).

### **Violarea insulei publice**

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

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

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

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

Și ce este cu acele piețe civice, imitații ale forului roman – dar fără templu – construite de regimul comunist în paralel cu ofensiva reinventării județelor și, mai ales, a “municipiilor”? Sunt acesta spații publice în sensul enunțat adineaori, sunt insule ale mijlocirii împreună-locuirii? În primul rând, trebuie observat caracterul lor “utopic”, în sensul în care ele sunt construite a) spre a înlocui centrele istorice constituite ale respectivelor “municipii” (Ploiești, Pitești); sau b) ex-centric în raport cu acestea (Satu Mare, Tulcea, Sibiu, București).

În al doilea rând, aceste “centre civice”, care se inspiră nu atât de la modelul roman, ci de la acela fascist italian de anii treizeci (Brescia este un exemplu elocvent în această privință), nu sunt situate *en meso*, ci sunt de fapt subordonate sediului puterii, având ca punct de fugă balconul/tribună destinat aparițiilor la “marile adunări populare” a lui Ceaușescu, în felul în care propunerea lui Terragni pentru Palatul Fasciilor era, în

plan, o oglindă convergentă, în al cărei focar se afla tribuna liderului. Este ilustrativ în acest sens rolul impozant al tribunei de la Satu-Mare (a regretatului Nicolae Porumbescu), care este detașată de restul clădirii și plutește deasupra “pieței”.

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

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

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

Apoi, trebuie să închei scurtele mele notații despre spațiile-insulă ale locuirii întreolaltă cu remarca – desprinsă dintr-un comentariu mai larg a arhitectului și filosofului arhitecturii post-structuraliste care este Rem Koolhaas – potrivit căreia ideea de spațiu public și, mai ales, obsesia privind necesitatea prezenței sale în oraș sunt două dintre marotele arhitecților care, încet, încet, încetează să mai aibe importanța dinn teoriile urbanistice ale deceniilor trecute<sup>vii</sup>. Desigur, situația șade complet diferit în cazul specific al României, unde deprinderea abilității de dialog comunitar trebuie să fie dublată de apariția expresiei acestor spații civice – de la transparența și fortificarea atributelor publice ale instituțiilor la piețe și de la televiziune și media<sup>viii</sup> la chat-rooms pe Internet.

Dar concluzia pe care o sugerez deocamdată<sup>ix</sup> este aceea că orice discuție despre spațiu public trebuie să se desfășoare numai după ce există în comunitate o masă critică de spațiu privat, de locuințe unifamiliale de felul cartierelor construite după criteriul “breslei” până după război. Spațiul public depinde de existența spațiului *în întregime* privat, în care se întemeiază ființa și din ocrotirea căruia, ca să parafrazez o spusă heideggeriană, omul, locuind, poate înfrunta și alte tipuri de spații. Locuirea este un arhipelag de insule individuale, care acceptă să fie ulterior abstractizate într-o “insulă” publică. Nici încălcarea primelor nu este de natură să înființeze spațiul public, nici desfigurarea celei din urmă nu readuce în stare privată spațiul furat publicului.

---

<sup>i</sup> Ambele texte sunt regrupate în *Originea operei de artă*, Humanitas 1995, pp.37-197.

<sup>ii</sup> "(...) scop care este acela de a servi" (în Leach, 1997, 134).

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

<sup>iv</sup> București: Meridiane, 1995

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

<sup>vi</sup> Adi Ophir, *Plato's Invisible Cities – Discourse and Power in the Republic*, Routledge, London, 1991.

<sup>vii</sup> De altfel, nici "piețele civice" nu sunt o idee complet nouă a regimului comunist român; anii cincizeci și șaiszeci sunt pline de asemenea experimente "civice" în occident, mai cu seamă în orașele germane și chiar în SUA. Am comentat pe larg aceste "tendențe elefantine" (William J.R.Curtis) în studiul dedicat problemei și inclus în *New Europe College Yearbook 1995-96*, București:Humanitas, 1999.

<sup>viii</sup> Trebuie aici remarcat efortul – mai degrabă izolat – al revistei *Dilema*, care a dedicat două numere locuirii colective: "La bloc" și "Scara de bloc", iar în 2000 deja două numere consecutive din suplimentul *Vineri* problemelor contemporane ale arhitecturii românești.

<sup>ix</sup> La data publicării în volum a acestui studiu se află deja în fază avansată de redactare un volum dedicat în întregime relației dintre locul public și spațiul privat.