

SPAȚIU – PREZENȚĂ – LOC

O abordare structural-fenomenologică

ION COPOERU

Lucrurile cele mai evidente sunt cele pe care filosofia și, în general, orice demers teoretic elaborat, le uită cel mai adesea. Iar unul dintre acestea este fără îndoială faptul că trăim într-o lume alcătuită din *lucruri*, că suntem – cum spunem de obicei – „înconjurați” de lucruri. Ce înseamnă însă a fi înconjurat de lucruri – aceasta este probabil tema fundamentală a fenomenologiei și întrebarea la care fenomenologia a oferit cel mai elaborat răspuns. Cu toate acestea, tema este departe de a fi epuizată, iar răspunsul nu este atât de simplu pe cât ne-am aștepta.

Ne vom opri în cele ce urmează la tentativa de explicitare a ceea ce înseamnă „a fi înconjurat de” sau, cu alte cuvinte, la fenomenul spațialității. Punctul de plecare al analizelor noastre este experiența directă, nemijlocită și neafectată de vreo prejudecată sau idealizare. Dar, dacă am fost cu toții puși în situații care cad sub incidența sintagmei „experiență directă, nemijlocită”, dacă știm cu toții ce înseamnă că un lucru se dă el însuși, se află chiar „în fața noastră”, se află într-un contact direct, nemijlocit cu noi, este mult mai greu să ne imaginăm și să acceptăm că un lucru se poate prezenta în afara oricărei înțelegeri sau cunoașteri prealabile a lui, că l-am putea primi totalmente neafectat de vreo „teorie”, fie ea cât de puțin elaborată.

Aceasta este prima dificultate pe care o întâmpină orice demers fenomenologic și, de regulă, și prima obiecție pe care acesta o are de înfruntat. Dificultatea este încă mai mare în cazul spațiului. Dacă nu putem vorbi cu adevărat de o știință a timpului, fără îndoială că

avem o știință a spațiului (geometria, ca știință a raporturilor spațiale formale) și multe alte științe zise „ale naturii”, dar care sunt în fond științe ale raporturilor spațiale materiale, științe care studiază, cu alte cuvinte, interacțiunile directe ale unor corpuri spațial-transcendente. Idealizările și abstractizările severe la care spațiul a fost supus îndeosebi după revoluția galileeană, reinserate în experiența curentă, cotidiană prin intermediul substrucțiilor¹, au creat impresia că acesta nu se prezintă în aceeași modalitate a donării ca și lucrurile (corpurile, cum se spune de obicei). De aici derivă paradoxul existenței unor lucruri reale într-un „mediu” ireal. Idealizărilor și abstractizărilor trebuie să le adăugăm o serie întreagă de „prejudecăți”, exemplul cel mai la îndemână fiind acela al „stilurilor”. Ne este imposibil să privim, spre exemplu, o clădire fără să facem o judecată „estetică”.

Este deci mult mai dificil să vorbim de o experiență pură, fenomenologică a spațiului. Cu toate acestea, noi persistăm în a crede nu numai că o descriere fenomenologică a spațiului este realizabilă și utilă, dar, încă mai mult, o asemenea descriere este de o importanță capitală pentru cercetările fenomenologice actuale. Respingând, din rațiuni care nu pot fi expuse aici, unele din presuposițiile inițiale ale fenomenologiei (fenomenologia ca filosofie a conștiinței, primatul conștiinței interne asupra celei externe), constatăm că experiența spațialității devine una primordială. Datorită caracterului său de experiență primordială și a complexității sale, ea este decisivă pentru elucidarea structurilor fenomenologice.

Dar ce înseamnă aici „experiență a spațialității”? Pe de o parte, „spațialitate” nu se referă la un spațiu concret, determinat. Pe de alta, „experiență” ne trimite indiscutabil la un spațiu anume. Expresia pare să fie pe fond contradictorie. Contradicția se rezolvă însă în momentul în care nu înțelegem prin „experiență a spațialității” nici simpla prezență într-un anume loc (cu sensul de *situs*), simpla situare, nici simpla luare de atitudine, „trăirea” acestei situări la nivel psihologic (sentimentul spațiului), ci acea experiență antepredicativă a raportării la un *locus*, acea experiență globală și activă a lumii înconjurătoare ca ansamblu dat efectiv, „în persoană”. Spațiul, luat în articularea care îi este proprie, nu mai este astfel nici distribuire omogenă infinită (a unor obiecte sau calități, senzații etc.), nici centrare claustrantă asupra unei experiențe individuale.

Cel mai potrivit concept ni se pare în acest caz cel de „spațiu arhitectonic”², un spațiu al inovațiilor (Picasso ar fi aici exemplul cel mai la îndemână), el însuși rezultat al unei propuneri arhitecturale. Arhitectul nu creează numai un spațiu (un spațiu „închis”, delimitat, tăiat în ansamblul lucrurilor aflate în relații de proximitate), ci propune, înainte de toate, o experiență complexă, prin care reunește spațiu, timp (timp cosmic și timp istoric), tradiție, ustensilitate, creativitate, acțiune. Un asemenea concept, pe care l-am putea numi integrator sau chiar universal, apare cel mai clar în manifestul din 1943 „Nine Points on Monumentality”, în care li se acorda arhitecților responsabilitatea de a articula termenii societății întregi, de a imagina și de a organiza viitorul umanității³.

Prezență și eterogenitate

Modalitatea fenomenologică de tematizare constă în recursul la prezența originară, adică la acea modalitate de existență în care ceea ce se dă se dă el însuși, „în carne și oase”. Aceasta presupune în mod logic că există și o modalitate în care ceea ce se dă se dă într-un mod impropriu, inadecvat, prin intermediari. Distanța dintre cele două moduri principale de donare este esențială și de neînălțurat. În sine, ea nu este problematică, fiindcă se sprijină pe o evidență de netăgăduit. Ceea ce este însă problematic aici – și fenomenologia nu a reușit până în prezent să lămurească pe deplin aceasta – este relația dintre aceste două moduri de donare: cel al donării originare, autentice și cel al donării inautentice. Husserl, într-un demers orientat spre dezvoltarea structurilor fenomenologice, gândește raportul celor două ca pe unul de derivare, nu departe de ceea ce gramaticienii numeau „declinare”. Or, acest raport nu a fost în suficientă măsură tematizat de către Husserl și nici fixat cu precizie în ce privește aspectele lui formale, ceea ce a permis alterarea sensului inițial al acestui concept și modificarea lui după caz.

Reflecția auto-critică este constantă în opera husserliană și s-a desfășurat, în opinia noastră, la două niveluri: unul strict fenomenologic, altul sub forma unei tentative de sistematică filosofică de factură tradițională. La primul nivel însă, cel care ar fi

putut avea un efect asupra conceptelor pe care le discutăm noi aici, Husserl efectuează o critică a experienței fenomenologice înțeleasă cu precădere ca experiență internă⁴. Demersul auto-critic husserlian a fost fundamental pentru precizarea conceptului fenomenologic de trăire și pentru introducerea conceptului de alteritate. Cu toate acestea, el nu a extins analiza auto-critică (în sensul metodic al termenului) spre ansamblul experienței fenomenologice, rămânând în acest fel descoperită o largă zonă a experienței fenomenologice, și anume aceea referitoare la experiența lucrurilor așa-numite „exterioare”⁵.

Considerăm astfel că ar fi de o utilitate maximă o descriere fenomenologică (din care aspectele formale nu pot lipsi) a înseși modalităților de derivare a originarului și a raporturilor dintre originar și non-originar⁶. În studiul de față însă nu ne propunem decât tratarea uneia din componentele prealabile ce ar intra în discuție în momentul în care descrierea fenomenologică a spațialității și-ar găsi o dezvoltare pe măsura importanței ei. Ne referim aici la *eterogenitatea* esențială dintre originar și non-originar.

Tema eterogenității pare la prima vedere nepotrivită. Experiența curentă pare să ne îndrume, mai degrabă, spre ideea omogenității spațiului. Într-adevăr, spațiul ca mediu de receptare a tuturor lucrurilor, pare să fie indiferent în raport cu unul sau altul dintre lucruri, cu un tip sau altul de obiectități. Este vorba însă în cazul de mai sus – o subliniem încă o dată – de un spațiu idealizat! *Experiența originară a spațialității este una eminentă calitativă*. În acest context, spațialitatea se înfățișează ca mod originar de articulare a eterogenilor⁷, adică a unor componente calitativ distincte⁸.

Ne aflăm în ultima vreme în prezența unui demers care tinde să scoată tema spațialității din sfera științelor naturale, dar fără a-l reprojeta în aceea a interiorității insondabile. Fenomenologia este în acest context unul din principalii vectori ai acestei mișcări. Delestată de orice prejudecată sau teorie, experiența fenomenologică a spațialității este experiența unor *calități*, adică a „ceea ce există ca prezență identică imediată”⁹, de unde și prezența limbajului ca o componentă intrinsecă a spațialității (calitative). Spațiul, ca obiect constituit în experiența originară a spațialității, nu mai este un sistem de raporturi naturale, obiective, exacte și

măsurabile, ci un ansamblu, de cele mai multe ori amorf, de *relații noematice*, înțelese ca generalizări ale raporturilor *semnificante*¹⁰.

Spațiul, gândit ca spațiu al exteriorității ce își asumă, în mod surprinzător pentru teorii care se desfășoară în ceea ce fenomenologii numesc „*atitudine naturală*”, și atributele spațiului interior, se dovedește a fi esențialmente un *spațiu eterogen*. Michel Foucault, într-un celebru text¹¹, ne oferă o descriere cât se poate de convingătoare:

„Spațiul în care trăim, de care suntem atrași în afara nouă înșine, în care se desfășoară tocmai erodarea vieții, timpului și istoriei noastre, acest spațiu care ne roade și ne brăzdează este și în el însuși un spațiu eterogen. Altfel spus, noi nu trăim într-un soi de vid, în interiorul căruia s-ar putea situa indivizi și lucruri. Nu trăim în interiorul unui vid care s-ar colora cu diferite umbre și lumini, trăim înăuntrul unui ansamblu de relații care definesc amplasamente ireductibile unele la altele și absolut nesuperpozabile”¹².

O dată cu chestiunea eterogenității intră în scenă o alta – aceea a relațiilor dintre eterogenii în cauză. Analiza devine în acest moment una relațională, iar spațiul însuși se definește ca un sistem de relații care descriu diferitele locuri sau amplasamente ireductibile. Analiza relațională a spațiului are merite incontestabile, iar unul dintre acestea este acela că permite o descriere a unor „alt fel de spații”: utopiile și heterotopiile¹³ (spații pe care analizele centrate pe spațiul real au tendința să le considere simple accidente sau anomalii). Mai mult, un asemenea demers permite și un tratament analitic-formal, ceea ce îl determină pe Foucault să schițeze o știință (o descriere sistematică) ce ar avea ca obiect studiul, într-o societate dată, al acestor spații diferite – heterotopologia¹⁴.

Ideea unei heterotopologii, oricât de avansată ar fi ea în raport cu cercetările tradiționale, nu este totuși dusă până la capăt. O știință a „spațiilor diferite” implică necesarmente o știință a tuturor spațiilor, o topologie generală. Heterotopiile se definesc chiar prin raportul pe care îl întrețin cu așa-numitul spațiu real, dar, la o analiză mai atentă, ele contestă ideea unui spațiu real, omogen și cert. Dintr-o dată, spațialitatea în întregul ei capătă un caracter contra-

dictoriu și prin aceasta o altă profunzime și chiar un alt conținut. Despre această spațialitate „îmbogățită” este vorba atunci când sugerăm o știință „generală” a spațiului. Ea nu se află în poziția unei științe sumative, a unei simple însumări a rezultatelor altor științe, ci în poziția unei proto-științe. O asemenea știință ar trebui să analizeze spațialitatea în aspectele ei formale. Din punctul ei de vedere, fie că este vorba de spațiul real, fie că este vorba de oricare dintre heterotopiile posibile, toate acestea ar cădea sub incidența sa și toate ar deveni componente care ar trebui elucidate în ce privește structura raporturilor lor interne, a interacțiunilor lor și a modurilor lor de constituire. De aceea, ni se pare că o asemenea știință ar fi cu necesitate una fenomenologică.

Tipologia pe care Foucault o schițează este departe de a satisface criteriile unei științe autonome. Heterotopiile au rolul de a lămuri mecanisme socio-antropologice ale organizărilor umane și de aceea ele nu sunt tratate în sine. Ceea ce lipsește heterotopologiei, care, din punctul de vedere al spațialității, pare suspendată undeva în afara spațiului real, de unde exersează un rol pur funcțional, este (1) momentul înrădăcinării ei în solul pe care crește și (2) tematizarea raportului de derivare din acest sol original¹⁵. În fapt, pentru Foucault spațiul real pare să joace rolul de spațiu original. Foucault nu pune nici un moment în discuție poziția și rolul spațiului real. De aceea, heterotopiile se găsesc dintr-o dată într-o poziție de secundaritate; ele vin să lămurească numai funcționarea unui spațiu real al unei societăți reale, la un moment realmente dat. Din acest punct demersul său este cu atât mai mult problematic cu cât el nu tematizează explicit modalitățile de derivare ale heterotopiilor din spațiul real.

În clar: ceea ce lipsește analizei foucauldiene¹⁶ este conceptul de „prezență” sau, în termeni mai adecvați problematicii spațialității, conceptul de „loc”. Ne referim aici la acea caracteristică a „locului” legată de faptul prezenței depline și care, fenomenologic vorbind, corespunde unei donări originare, „în persoană”, „în carne și oase”. Faptul însuși că suntem obligați cumva să supralicităm verbal, adăugând noi și noi expresii care desemnează prezența, este de mai multe ori semnificativ. O dată, pentru că limbajul curent nu se desfășoară în cadrele (mult prea riguroase) ale prezenței; limbajul înseamnă în el însuși libertate, adică posibilitatea îndepărtării de

prezență. Mai apoi, prezența însăși, dată prin esență în forma eidetică a limbajului, se dovedește a fi perisabilă. Ca și spațialitatea, limbajul este în el însuși îndepărtare de... . De altfel, cele două medii ale existenței se întrepătrund permanent și nu vom găsi o analiză a fenomenului spațial, fie ea și una declarat fenomenologică (în sensul consacrat al termenului) care să nu conțină, implicit sau explicit, o teorie semiotică¹⁷. De altfel, Heidegger, în a sa *Sein und Zeit*, scria că „semnificabilitatea (*Bedeutsamkeit*) – cu care *Dasein*-ul, ca moment al ființei-în supus preocupării, este familiarizat – este cea care implică revelarea spațiului în esența sa”¹⁸.

Dar cum se arată spațiul în esența sa? Conjugând fenomenologia husserliană a lumii vieții (*Lebenswelt*) și analitica heideggeriană a *Dasein*-ului, Ch. Norberg-Schulz definește spațialitatea ca „spațiu al trăirii, în care fiecare lucru are locul său și în care toate aceste « locuri » concură la crearea unui context global permițând vieții să aibă loc”¹⁹. Comparabilă bine-cunoscutei structuri existențiale „*in-der-Welt-sein*”, dezvăluită de Heidegger ca fiind decisivă pentru constituirea fundamentală a *Dasein*-ului²⁰, Norberg-Schulz propune o structură fundamentală pe care el o numește *genius loci*²¹, în care natură și viață, viață și loc sunt elemente complementare ale unei totalități imemorale.

Spațiu și loc

Teoria fenomenologică a arhitecturii și, generalizând, teoria fenomenologică a spațialității, propun recursul la *locus* ca manifestare concretă a lumii vieții. Acest demers este departe însă de a fi atât de univoc pe cât pare la prima vedere, întrucât problematica locului trimite în egală măsură la acelea ale individului, comunității, constituirii sensului, sensului lumii și istoriei.

În ce privește acest concept și tipul de demers teoretic care îi corespunde există o serie de posibile neînțelegeri, pe care am dori să le îndepărtăm în cele ce urmează. Mai întâi, este vorba de încărcătura istorico-ideologică pe care problematica locului (asociată în mod firesc celei a originarului) o aduce. Așa cum arată Ch. Norberg-Schulz, despre o pierdere a locului a început să se vorbească în teoria arhitecturii numai după al doilea război mondial²². La nivel filosofic și ideologic, tema originarului, în forma pierderii

sau lipsei de originalitate, devine o preocupare dominantă în perioada dintre cele două războaie mondiale și ea este asociată de regulă cu tendințe filosofico-ideologice care exersează o critică severă a valorilor modernității. Recursul la originar devine astfel un demers „reacționar”, un demers în spatele căruia se citește neaderența la modern, încercarea de revenire la structuri pe care acesta le făcuse la un moment dat *obsolete*. În al doilea rând, dacă ne plasăm în cadrul discuțiilor strict filosofice, tema originarului este asociată (nu fără teme!) cu filosofia „metafizică”, cu filosofia „tradițională” și, mai general, cu o anumită gândire sau chiar reconsiderare (revalorizare) a tradiției²³.

În acest context istoric și teoretic, sensul demersului fenomenologic regresiv este departe de a fi clar. Ce semnificație trebuie deci acordată propunerii fenomenologiei de a plasa conceptul de loc într-o poziție privilegiată și a face să depindă de el orice altă formă de instituire spațială? Demersul fenomenologic este însă unul predominant *structural*. Aceasta înseamnă în primul rând că chestiunea originarului (și implicit aceea a *localității*) este una ce ține de problematica constituirii (în cazul nostru: a spațialității organizate); originarul nu este plasat necesarmente într-un timp determinat și nu este vorba în nici un fel de o valorizare a acestuia, de o ridicare a lui la un nivel care să fie diferit de cel al spațialității înseși. Trebuie lămurit tipul de demers pe care îl practică fenomenologia, iar acesta este cel descriptiv. În al doilea rând, trebuie lămurit scopul descrierilor fenomenologice, și acesta este acela de a elucida modul în care obiectul cercetat se constituie mai întâi ca sens și mai apoi ca transcendență.

Noutatea pe care concepția fenomenologică (începând cu Husserl) o aduce este că originea nu mai este gândită în mod „metafizic”, ca un principiu transcendent, suprapus lumii date, vizibile, ci ca aparținând chiar acestei lumi; originea devine un mod de comprehensiune a lumii înseși (și prin aceasta indisociabil de ea), un orizont de deschidere către esență. Ceea ce descoperim de fiecare dată, în mod inteligibil, ca înălțuri de motivații – arată Husserl –, are mai mult ca niciodată implicațiile sale profunde și pe care trebuie să le interogăm și să le aducem la lumină. Orice istorie factuală, arată în continuare fondatorul fenomenologiei, rămâne dacă atâta vreme cât ea nu tematizează solul de sens universal pe

care se află concluziile sale, atâta vreme cât ea nu explorează apriori-ul structural care îi este propriu. Numai dezvăluirea structurilor esențiale universale face posibilă o istorie (*Historie*) cu adevărat comprehensivă²⁴. Perspectiva aprioric-structurală prevalează deci deopotrivă asupra celei factual-istorice și a celei factual-topologice (topografice).

Dar este important de subliniat că perspectiva apriorică nu înseamnă în vreun fel o reîntoarcere la vechile ierarhii ontologice de care filosofia tradițională era atât de atașată. Apriori înseamnă aici configurație posibilizantă, structură imanentă²⁵, iar demersul fenomenologic va deveni mai clar dacă vom spune că el conduce la scoaterea în relief a unei serii de straturi ale constituirii spațialității. Lucrul real-transcendent, cel care în atitudinea naiv-naturală ne pare un dat „de la sine înțeles”, iar în cea naturală-științifică ca un construct, se dezvăluie în urma unei analize fenomenologice ca o obiectitate²⁶ deosebit de complexă. În atitudinea naturală, fie ea naivă (a experienței cotidiene, a simțului comun), fie ea științifică, modalitățile de articulare a lucrului real și ale altor tipuri de obiectități, cum sunt cele rezultate din procese afective, volitive sau de evaluare, sunt greu de conceput. Rămâne mereu un hiatus între ce este (potrivit acestei atitudini) dat, existent, real, adevărat și ce este „dincolo” de acestea, inefabil, incalculabil, ireal, iluzoriu, inexistent. Iar dacă această falie este la nivelul lucrului real-transcendent abia vizibilă (până într-acolo că pare un exces de zel analitic sau o prețiozitate să distingi între diferitele straturi ale constituirii lui), devine la nivelul obiectităților complexe, cum sunt obiectele arhitecturale, dramatică.

De aceea, obiectele arhitecturale sunt pentru fenomenologie un caz aparte. Obiectul arhitectural nu este o simplă transcendență²⁷, nu este un obiect natural pur și simplu, cu toate că el se lasă în bună măsură descris și analizat ca un asemenea obiect. În momentul în care, însă, acest tip de demers – să îl numim cu un termen generic „naturalist” – este singurul luat în considerare, situația se agravează. Dacă este adevărat că obiectele arhitecturale sunt lucruri alcătuite din piatră, lemn etc., dacă este adevărat deopotrivă că legile construcției sunt legi fizice, naturale, tot atât de adevărat este și că orice construcție este făcută spre a fi locuită de oameni, că aceștia își lasă o marcă particulară asupra acelei construcții, o amprentă, că aceasta construcție, indiferent de felul

CUPRINS

Introducere	5
Spațiul urban: diseminat, miniaturizat, polivalent	5
SPAȚIU – PREZENȚĂ – LOC	15
O abordare structural-fenomenologică.....	15
Prezență și eterogenitate	17
Spațiu și loc	21
În concluzie?	25
ÎN CĂUTAREA EXTERIORULUI PIERDUT (MAREA DESCHIDERE)	29
De la televizor prin Internet, o călătorie în jurul camerei	29
Dezvoltare intuitivă I	36
Dezvoltare intuitivă II	36
Foucault, Marea Deschidere	37
„E la nave va”	44
DESPRE SPAȚIU ȘI MĂSURĂ	47
Geografie, teritoriu și fractali	48
Teritoriile în România: în căutarea factorului k.....	53
JUNK SPACE ȘI SPAȚIUL VAG	61
Spațiul „rezidual”	61
SPAȚIUL ALTERITĂȚII	81
Africa Neagră în jurnalele călătorilor europeni ai secolului al XIX-lea	81
MONUMENTUL ÎNTRE VOINȚA DE PUTERE ȘI OPERA DE ARTĂ (*) ..	91
1. Memorabilul și temporalitatea monumentului.....	92
2. Memoria spațiului – sacru, violență și afectivitate	96
în monument	96
3. De la monument înapoi la viața cotidiană.	108
Ambiguitatea și tentația frontierei.....	108
MARTIN HEIDEGGER: PENTRU O TOPOLOGIE A ARTEI.....	115
MAIDANUL CA ALTERNATIVĂ	123
Spontaneitate versus planificare.....	123