
DESPRE SPAȚIUL PUBLIC, DOAR DE BINE

Ciprian MIHALI

Conjunția „artă, tehnologie și spațiu public“ a părut din chiar clipa lansării ei ușor hazardată, dacă nu chiar temerară. Ea avea aerul de-a fi doar întâlnirea fortuită dintre mai multe intenții, dintre mai multe programe, lăsând pe umerii filosofilor, arhitecților, geografilor etc., grija să-i dea o oarecare întemeiere în ordinea pertinentei sale discursive.

Și totuși, între artă, tehnologie și spațiu public pare a se înnoda în arealul orașului contemporan, adică al simplei noastre contemporaneități (căci nu putem gândi și practica nimic astăzi din efectele și defectele modernității în afara urbanității, chiar dacă, ici și colo, ea are loc în forma unei locuiri „extra-urbane“), așadar pare a se înnoda între ele o stranie complicitate. Din evenimentul unei astfel de relații, scăpând categoriilor clasice ale normativității, moralității sau frumuseții, nici unul din termeni nu mai iese așa cum a intrat. Pentru a fi limpede încă de la început, voi spune că nu putem retrasa premisele acestui eveniment într-o succesiune cauzală sau cronologică, decât, eventual, sub forma evenimentului însuși al modernității, tot așa cum desăvârșirea relației dintre artă și tehnologie se petrece în spațiul public, în retragerea spațiului public, zi de zi, în viața noastră cotidiană supusă intensificării și operaționalizării.

Ipoteza pe care voi încerca s-o apăr și s-o argumentez se poate deplia pe mai multe linii de fugă: mai întâi, într-un sens general, voi spune că modernitatea, lungul proces economic, politic, cultural al ultimelor două secole, se împlinește astăzi în realitatea banală a unui nihilism estetic și tehnologic triumfător, din care dispare orice urmă de fatalism sau de catastrofism. Apoi, mai precis, că spațiul public, invenție prin excelență

modernă (chiar dacă ne întoarcem până la acea formă de modernitate care este Grecia antică...), e suspect astăzi de deficit ontologic. Mai simplu: putem bănuși că spațiul public încetează să mai existe, adică să mai funcționeze, cel puțin potrivit descrierilor sale din teoriile clasice ale modernității. Voi susține această idee pornind de la o teorie încă puțin cunoscută, deși clasică, anume teoria lansată de Hannah Arendt în *The Human Condition*. În sfârșit, o a treia idee pe care aș încerca s-o susțin, pe două exemple precise, este că dezbaterea actuală din țările post-comuniste asupra spațiului public suferă și ea de o carență majoră, datorită dificultății de a circumscrie, de a construi sau pur și simplu de a identifica, de a trăi un spațiu public. Venind dintr-o experiență socială a imperativului și faptului de a fi în comun de peste cinci decenii, care n-a contat pe valențele formative ale spațiului public, suntem astăzi martorii și actorii, în fluidizarea postmodernă și postcomunistă a spațiilor planetare, unei complexe dezagregări a publicului, sub asaltul conjugat al estetizării și tehnologizării funcționale, găsind refugiu în ceea ce Richard Sennett descrie prin termenii de „intimism“ și „comunitate incivilă, fratricidă“.

Neant la purtător

Una dintre teoriile cele mai radicale privitoare la modernitate aparține filosofului german Peter Sloterdijk. Într-un eseu având el însuși un titlu „greu“, *Ora crimei și vremea operei de artă*, el așază modernitatea sub semnul conjugat (sau indistinct) al monstruosului și artificialului. Amândouă sunt și operă de artă și politică și tehnică, dar și mai mult decât fiecare sau toate la un loc, într-un proces nelimitat al excesului și aneantizării. Monstruosul și artificialul au la Sloterdijk trei fețe: spațială, temporală și tehnică.

În ordinea *spațiului*, este mai puțin vorba de cucerirea pământului (încheiată deja cu secole în urmă), cât de deschiderea unor noi posibilități spațiale, de inventarea unor spații noi, pe care le-am putea numi, cu Foucault, heterotopice, dacă am mai ști ce poate să însemne „izotopic“, adică un soi de spațiu-standard, de spațiu originar și original în raport cu care de-abia ceva precum „altfel de spații“ să apară ca niște derive, ca niște striții sau chiar malformații. Dar aceste noi posibilități spațiale vor să

însemne doar că ele sunt produse o dată cu operaționalizarea la nivelul cel mai de jos, să spunem așa, adică prin includerea lor în rutinele de acțiune și de eficiență ale traiului nostru cel mai cotidian. Această rutinizare poate fi descrisă ca o luptă pentru luarea în posesie a spațiului fizic (politic și militar), apoi prin eficientizarea lui globală în întreprinderea economică de producere a bogățiilor, în fine, prin „interpretarea istoriei ca exod și emancipare; aici, tot ceea ce este strâmt, local, atașat solului, este eliberat în universal, în deterritorializat, în Pământul făgăduit de pretutindeni“¹.

În ordinea *timpului*, devenirea (și epuizarea) modernă poate fi descrisă ca un proces titanic de omogenizare temporală, deci de sincronizare în spațiul prezentului. Un singur citat aici, pentru a merge apoi mai departe:

„În fiecare clipă, undeva, niște șefi de state oarecare se reunesc la o întâlnire oarecare despre o temă oarecare. În fiecare clipă, niște trupe, sub un pretext oarecare, luptă împotriva unui inamic oarecare acuzat de o crimă oarecare și o fac desfășurând o forță oarecare. În fiecare clipă, niște monede oarecare cad sub un nivel de cotație considerat până atunci de nedepășit. În fiecare clipă, o mare întreprindere oarecare fuzionează cu o altă mare întreprindere oarecare într-o venture comună oarecare. În fiecare clipă, într-o zi oarecare, au loc niște ceremonii comemorative pentru niște evenimente oarecare dintr-un trecut oarecare, cu participarea tuturor. În fiecare clipă, ceva datează de atâția sau de atâția ani și poate oferi obiectul unui amintiri oarecare consumate în comun. În fiecare clipă, se aduce omagiu într-un mod oarecare unor opere oarecare ale unui artist oarecare“².

Imens spectacol global, așadar, al banalizării în forma exasperată a faptului de a fi laolaltă și deodată. Un comun despațializat și detemporalizat, smuls distanței care desparte om de om, singularitate de singularitate, și proiectat în simultaneitatea unei trăiri pe cât de intense în promisiune, pe atât de derizorii în efectivitate. Un comun care, prin dependența sa de inflația evenimentială, încetează să mai fie el însuși un eveniment, devenind simplă alăturare, înghesuire, îngrămădire, aglomerare, frecare, ciocnire, zdrobire, fuziune, topire în indistincție.

Dar poate că dimensiunea care ne interesează cel mai mult aici, pentru susținerea ideilor anunțate la început, este cea a monstruosului *tehnic* și obiectual, acolo unde Sloterdijk enunță și teza sa cea mai tare: natura și Ființa și-au pierdut monopolul ontologic, astfel încât gândirea speculativă, chiar acuzând (sau poate tocmai pentru că acuză) uitarea Ființei, ajunge în cel mai bun caz să rateze înțelegerea modernității și în cel mai rău să participe, prin toate denunțările sale ale mașinilor, aparențelor, simulacrelor, diseminărilor etc., la sporirea zădărnicii gestului filosofic și la justificarea implicită a gândirii calculatorii și operaționale. Nimic nu ilustrează mai bine această inutilitate filosofică decât imaginea crudă propusă de filosoful german: „Ceea ce însemna odinioară Ființa se înfățișează astăzi asemeni unei capele între doi zgârie-nori – sau asemeni unei dovediri a existenței lui Dumnezeu în mijlocul unui listing informatic”³. Artizanii acestor zgârie-nori și ai acestor programe informatice nu pot fi în nici un caz filosofi, adică acei oameni, încă naivi, care interpretau lumea în termeni de subiect și de obiect, de natură și societate, de sens și non-sens.

Lumea intermediară astfel impusă, ridicată din nimic și pe nimic, adică pe nici un principiu al rațiunii suficiente și pe nici o rațiune alta decât însăși voința propriului proiect și a propriei artificialități, sfidând vechile noastre valori, ierarhii, diviziuni logice, se îndepărtează cu o viteză crescândă de ceea ce noi încercăm să oprim în distincțiile tradiționale ale culturilor noastre. Universul artificial și tehnologic în care trăim exclude orice finalitate și orice fidelitate, chiar și pe acelea pe care modernitatea le deghiza sub numele de „destin al omului, progres, lumini, emancipare, fericire. Astăzi, această excludere ni se înfățișează în toată nuditatea ei”⁴. „Artificialitate“, „excludere“, „nuditate“, cuvinte care pot avea darul să ne sperie și să transforme orice suferință (adică lipsă) a teoriei despre lume într-o teorie a suferinței lumii. Dar nu despre suferință este vorba într-o asemenea descriere, ci, dimpotrivă. Astăzi chiar și suferințele cele mai insuportabile din preajma noastră sau de la capătul pământului ne sunt prezentate, arătate, reluate, cu o frenezie erodând orice distanță dintre bine și rău, într-un entuziasm general al destituirii diferențelor dintre aproape și departe, dintre subiect și obiect,

dintre corporal și spiritual, dintre spiritual și obiectual. Fluidizarea traficului între acești termeni plasați în opoziții tari de lumea premodernă și modernă, în paralel cu elogiul suspect al diferenței și alterității, pretexte defuncte ale practicilor uniformizatoare sau exterminatoare, fac parte dintr-un mecanism autoreferențial și autonegator, care se reglează deci conform propriilor criterii de eficiență și care poate renunța la orice achiziție trecută dacă o performanță actuală sau virtuală consolidează funcționarea acestui mecanism.

Ce pot să însemne toate acestea din prisma temei pe care ne-am propus-o aici ? Ele pot și vor să ne spună că „veritabila“ noastră natură astăzi este artificialul. Că singurul mod de a trăi în el, individual și comun, este cel al intensificării de sine în artificialitatea estetic-tehnică. Apoi, că prin (con)fuziunea subiectului cu obiectul, subiectivitatea noastră se joacă și se decide în atașamentul și dependența de obiecte, că această subiectivitate este obiectul însuși al procesului operațional (biologic, psihologic, sexual, artistic...) de producție și de consum, în timp ce obiectele, bucurându-se de calitățile rezervate altădată spiritului, sufletului, formează în jurul nostru un mediu lipsit de distanță temporală și spațială, un mediu autonom în care obiectele se acumulează și se celebrează cu sau fără voia noastră, cu sau fără participarea noastră.

Spațiul public sau: „rien de plus fragile que la surface” (G. Deleuze)

Plecând de la una dintre cele mai simple și mai limpezi definiții ale spațiului public, aceea propusă de Hannah Arendt în *The Human Condition*, vom spune că termenul „public“ desemnează două fenomene legate unul de celălalt, dar care nu coincid: mai întâi, „el semnifică faptul că tot ceea ce apare în public poate fi văzut și auzit de toți și că se bucură de cea mai mare publicitate“⁵. În acest sens, spațiul public este spațiul *aparenței*, în dublul sens al acestui termen: aparență ca efect de *suprafață*, ca efect de vizibilitate și de audibilitate și aparență ca *apariție*, ivire la prezență dinspre un fond ascuns, necunoscut, intim, protejat. Spațiul public este așadar locul în care venim dinspre privat, în care ne arătăm celorlalți în primul rând prin prezența noastră corporală, prin capacitățile pe care le

are corpul nostru de a vedea și de a auzi alte corpuri, de a fi văzut și auzit ca alt corp. Spațiul public nu este un loc dinainte dat în care, ca pe scenă, oamenii ar veni să joace niște roluri și apoi s-ar retrage în culisele vieții private. Spre deosebire de spațiile făcute de mâna omului, acesta „nu supraviețuiește actualității mișcării care i-a dat naștere: el dispare nu numai când se împrăștie oamenii – ca în cazul catastrofelor ce ruinează organizarea politică a unui popor –, ci și în momentul dispariției sau încetării activităților însele”⁶. El este așadar un spațiu potențial și contingent, actualizându-se atunci când acțiunea și vorbirea liberă (dreptul la cuvânt) se conjugă, când, așa cum spune Hannah Arendt, nici cuvintele nu sunt goale și nici actele brutale, când cuvintele nu ascund intenții, ci dezvăluie realități, când acțiunile nu distrug, ci creează realități noi. El este și contingent, pentru că nici o construcție nu-i garantează existența, nici un gest eroic nu-l salvează cu necesitate, după cum nici o faptă violentă nu-l distruge cu necesitate. Potențialitatea lui este desemnată prin referința la latinescul *potentia*, care poate să trimită deopotrivă la posibilitate și la putere. Omului îi este dată și posibilitatea și puterea de a înfăptui cea mai măreață acțiune, crede Hannah Arendt, anume însăși actualizarea sa ca venire la aparență, ca ieșire din purul dat pasiv al ființei sale. E nevoie, prin urmare, de putere pentru a crea și a întreține un spațiu public, am spune chiar de un curaj al părăsirii privatului și al intrării în spațiul aparenței.

Părăsirea spațiului privat mai are aici sensul unei dezindividualizări, unei renunțări voite și riscante la subiectivitatea cea mai incomunicabilă în folosul unei înfățișări publice pe care o descrie și mai bine cel de-al doilea sens al termenului „public”. Este vorba de înțelesul său ca *lume comună*, unde „lume” nu înseamnă nici Pământul, nici natura, nici alte feluri de lumi (ale visului, ale imaginației etc.), ci spațiul posibilei întâlniri cu ceilalți, spațiu plin de obiecte și de alți oameni, cu care, în primă și fundamentală instanță, nu am în comun decât chiar această lume, nimic anume (nu o casă, nu o stradă, nu un obiect oarecare, nu alți oameni ca obiecte), ci doar „luminatea” lumii, dacă putem spune astfel, adică proprietatea egală și fără posesie a faptului de a avea o lume ca sens comun, ca împărtășire a unei convingeri minimale, dar decisive, în durabilitatea lumii. Ideea de comun nu implică și ideea unei identități de perspective,

dimpotrivă, am putea spune că ne este comună doar diferența de poziție (adică de loc fizic pe care-l ocupăm în spațiu, dar și de punct de vedere)⁷.

Există în acest punct o remarcă interesantă, sugerată tot de Hannah Arendt. Presupoziția durabilității lumii este condiția de posibilitate a unui domeniu public; altfel spus, putem ieși în public, putem practica publicul dacă admitem că lumea care ne este comună depășește răstimpul unei vieți individuale, că ea a apărut înaintea noastră și că va continua să existe după noi. Afirmare aparent banală, dar care trimite la o idee mult mai plină de consecințe: acțiunea politică, participarea în comun la lucrurile publice nu sunt posibile decât dacă *lumea* este luată ca bine suveran și nu viața (fiecăruia, a mai multora sau a tuturor). Lumea ca nemurire și nu viața ca „murire“ trebuie să ghideze acțiunea în spațiul public; răsturnarea acestui imperativ în modernitate explică apariția socialului, efracția lui în intervalul dintre public și privat, ca loc al rezolvării problemelor economiei private și, mai ales, destituirea publicului din poziția de spațiu opus și complementar privatului. Între afacerile publice și economia privată a gospodăriei, între politic și biologic, între libertate și necesitate biologică se interpune așadar socialul, a cărui valoare supremă este egalitatea. Această egalitate însă, înainte de a fi recunoscută politic și juridic, este egalitatea tuturor în comportamentul (și nu în acțiunea) de menținere și întreținere a propriei lor vieți. Economia politică (termen oximoronic pentru greci...) este instrumentul potrivit pentru studierea comportamentului ființelor umane, mai puțin private, mai puțin publice, tot mai mult sociale.

Atunci când lumea e mai trecătoare decât omul (rămășiță a convingerii creștine despre viața veșnică, strecurată prin sita cu ochiuri inegale a secularizării), grija fiecăruia (sau a tuturor, dar de această dată a tuturor luați unul câte unul, separat și izolat, nu în comun) este propria sa viață, viață fericită, adică prosperă, sănătoasă, frumoasă, chiar dacă prosperitatea, sănătatea, frumusețea pot fi dobândite ori consolidate în afara lumii comune. S-o ascultăm din nou pe Hannah Arendt, în încheierea cărții sale și a prezentării noastre a acestei cărți:

„Omul modern, atunci când și-a pierdut certitudinea lumii ce va să vină, n-a fost aruncat în lumea prezentă, a fost aruncat în sine însuși; departe de a crede că lumea ar fi putut să fie virtual

nemuritoare, el nu mai era sigur nici măcar de faptul că era reală... Tot ceea ce-i mai rămânea de-acum ca virtual nemuritor, la fel de nemuritor ca și cetatea în antichitate sau viața individuală în evul mediu, era viața: procesul vital, potențial veșnic, al speciei⁸.

Pătratul negru și biped

Aruncare în sine, absorbție în sine, repliere pe certitudinea mereu schimbătoare a propriei condiții biologice și psihice, dar și reducere a lumii ca spațiu public la spațiul al comerțului. Atunci când oamenii nu mai ies în public pentru a se privi și a se auzi unii pe alții, ci pentru a privi obiectele produse de ei, atunci când nu mai există schimb, decât vânzare-cumpărare, producție și consum, piața publică devine simplă piață, experiență bio-somatică a frecării corporale de celălalt în fața rafturilor, experiență psihică a disperării de a cumpăra și consuma tot mai mult ca unică dovadă a experienței de sine. Distanța nu mai este cea a unui față-n față al diferențelor, ci cea, economică, dintre resurse și cheltuieli, ori de genul „umăr contra umăr“, publicul devenind, în chip previzibil, publicitate. Distanța nu mai este însă nici aceea dintre un sine privat și un eu public, ca într-un joc de roluri pe care fiecare le asumă pentru a fi cu ceilalți, ea este ciocnirea și respingerea dintre atomi flotând liber în agregatele urbane. Nici o formulă nu exprimă mai radical această concediere reciprocă a unui sine privat, sigur pe sine, și a unui eu public, decât cea scrisă de Gottfried Benn într-o nuvelă din 1947: „priveam în mine însumi, dar ceea ce-am văzut era uimitor, erau două fenomene: sociologia și vidul⁹“. Sociologia, pentru care individul este o unitate aleatorie într-o serie aleatorie, statistic determinabilă, vidul ca efect al descompunerii psihicului sub impactul socialului, al dez-fondării lui și al împrăștierei lui într-un joc de suprafețe trimițând neîncetat unele la altele, ca tot atâtea tentative disperate de autentificare și de reînșurubare inutilă a sinelui în sine¹⁰.

În termenii unei alte teorii a „omului public“, aparținând lui Richard Sennett, această vedere a spațiului public (mai precis: estompare, până la dispariție, pentru că, tocmai, nimic nu se vedează, ca un recipient pasiv),

CUPRINS

SPAȚIUL PUBLIC LA MINTEA FILOSOFULUI	5
Despre spațiul public, doar de bine - Ciprian MIHALI	7
Corpul în spațiul public - Aurel CODOBAN	21
Expoziție de design existențial - Emilian CIOC	31
Vizavi. Ritmanaliză și arhitectura existenței - Bogdan GHIU	45
SPAȚIUL PUBLIC ÎN MÂINILE ARHITECTULUI	53
Adăpostul revizitat - Augustin IOAN	55
Tehnologia ca ficțiune arhitecturală - Dana VAIS	65
Spațiul public: mort, pierdut, recâștigat (incursiune în dimensiunile multiple ale spațiului public) - Celia GHYKA	87
Pierderea politicului – găsirea unor politici. Politica publică – artă a dialogului, tehnică a luării deciziei - Vera MARIN	95
Mutații și mutanți în spațiul public (Artă, tehnologie și spațiu public) - Șerban ȚIGĂNAȘ	107
Prin Florența cu gândul la Cluj sau întrebări despre divergența și convergența dintre spațiul public al filosofului și cel al arhitectului - Ana-Maria ZAHARIADE	113
SPAȚIUL PUBLIC CU OCHII ARTISTULUI	133
Design de unică folosință: Matthew Barney și ciclul „Cremaster“- Alex Leo ȘERBAN	135
Spațiu public și artă digitală: „Panopticon. O lectură“. Dispozitiv electronic de lectură monumentală - Ambroise BARRAS și Ioana BOT	143

Visitability sau Vizitabilitatea oraşului - Ioana TEODORESCU	159
Atomium – povestea unui monument - Ioana TUDORA	169
ÎN LOC DE CONCLUZII: SPAȚIUL PUBLIC PRIN SENSIBILITATEA GEOGRAFULUI	175
Dincolo de artă, de tehnologie și de spațiu public - Octavian GROZA	177