

SPAȚIUL COTIDIAN CONTEMPORAN: INTERPRETĂRI FILOSOFICE

Viorica PALAMARCIUC, Eudochia SAHARNEANU

Catedra Filosofie și Antropologie

A présent, dans le contexte social contemporain, la vie quotidienne est un des domaines les plus privilégiés. Ayant comme point de départ la complexité de définir le quotidien de l'existence humaine, nous nous proposons d'étudier les métamorphoses spatiales et les nouvelles formations spatiales, qui sont en dépendance de la perception de l'altérité. Les espaces contemporains sont encore définis par le problème de la délimitation entre publique et privé.

“Epoca actuală ar fi, poate, mai curând epoca spațiului.
Suntem în epoca simultanului, a juxtapunerii, a aproapei
și departelui, a alăturatului, a dispersatului.”

Michel Foucault

Ne aflăm într-un moment în care lumea se percepe pe sine mai puțin ca o mare viață care s-ar dezvolta în timp decât ca o rețea ce leagă puncte și își urzește labirintul. S-ar putea, eventual, afirma că unele dintre conflictele care animă polemicele de astăzi au loc între pioșii descendenți ai timpului și locuitorii îndârjiți ai spațiului [1].

Dezbaterea cea mai aprigă, referitor la spațiu, este, în prezent, centrată pe delimitarea dintre spațiul public și cel privat; este vorba de o redefinire a acestor categorii, reieșind din noua conjunctură modernă. Numeroase sunt studiile asupra tehnocratismului modern, însă printre ele se evidențiază teoria filosofului Peter Sloterdijk [2], remarcabilă prin radicalismul privitor la modernitate. El plasează modernitatea sub semnul monstruosului și al artificialului. Asemănarea cu perspectiva propusă de Jean Baudrillard se manifestă prin terminologia utilizată: „Monstruosul” ar fi „toată această mașinărie virtuală care nu are ca dimensiune reală informația, cunoașterea sau întâlnirea, ci o velleitate de a dispărea”, iar artificialul – „această adevărată cutie de izolare senzorială pe care le reprezintă ecranele și rețelele” [3].

Referindu-ne la spațiu, interesul nu mai este axat pe cucerirea pământului (încheiată deja cu secole în urmă), ci pe deschiderea unor noi posibilități spațiale de inventare a unor spații noi. Un exemplu elocvent îl putem extrage din lucrarea lui Zigmunt Bauman *Modernitatea lichidă* [4], în care este redată dorința arhitecturii britanic stabilit în Africa – George Hazelton – de a construi un oraș diferit de orașele obișnuite, pline de străini, cu aspect sinistru strecurându-se din colțuri întunecoase, bântuind pe străzi rău famate și ieșind din cartiere extrem de dure. Orașul visului său e asemenea orașului medieval, care adăpostea după ziduri, turnuri, șanțuri cu apă și poduri care se ridică, un oraș izolat de riscurile și pericolele lumii, trecut în versiunea actualizată, de înaltă tehnologie.

Pe lângă faptul că orașul, proiectat de Hazelton, se va remarca de celelalte orașe printr-o extremă izolare de lumea exterioară: garduri prin care trece curent electric, supravegherea electronică a căilor de acces, paznici înarmați etc., orașul *Heritage Park* va fi merit bucuriei și bunăstării, în care fericirea va fi singurul ordin ce trebuie respectat.

Vedem că materializarea visului său nu ar fi decât o aluzie la siguranța pe care și-o dorește fiecare în modernitatea monstruoasă. Adică e simțită acut necesitatea unor *noi tipuri de spații* în care individul s-ar putea regăsi și manifesta în măsura dorințelor sale. Aici nu va mai fi nici un fel de confruntare între spațiul public și privat, aici va domni armonia. Acest oraș are menirea de a restabili acea liniște și lipsă a grijii care poate domni numai într-o comunitate a cărei membri sunt strâns legați între ei, indiferent de natura acestei legături. *Comunitatea* este, în zilele noastre, ultima relicvă a utopiilor societății bune de pe vremuri, confirmă Z. Bauman, ea reprezintă ceea ce a mai rămas din visele unei vieți mai bune, împărțite cu vecini mai buni, respectând cu toții reguli mai bune de conviețuire.

„Se cuvine, cu toate acestea, să remarcăm că spațiul care apare, astăzi, la orizontul grijilor, teoriei și sistemelor noastre nu reprezintă o inovație; spațiul însuși, în experiența occidentală, are o istorie, și nu este permisă ignorarea acestei încrucișări fatale a timpului cu spațiul” [5]. Continuând în același tempou cu M. Foucault, putem retrasa foarte grosier această istorie a spațiului, care ne spune că, în Evul mediu, el era un ansamblu ierarhizat de locuri: locuri sacre și locuri profane, locuri protejate și locuri, dimpotrivă, deschise și lipsite de

apărare, locuri urbane și locuri rurale (aceasta în ceea ce privește viața reală a oamenilor); pentru teoria cosmologică, existau locurile supraceleste opuse locului celest; iar la rândul său, locul celest se opunea locului terestru; existau locurile în care lucrurile se aflau așezate pentru că fuseseră deplasate cu violență și, apoi, locurile în care lucrurile își aflau amplasarea și repausul firești. Toată această ierarhie, opoziție, intersectare de locuri constituia ceea ce, foarte grosier, am putea numi spațiul medieval: un spațiu de localizare.

În zilele noastre, J.Baudrillard [6] vorbește despre societatea de consum. Consumul este un fenomen ce-și are spațiul său specific. Tot ce se întâmplă în interiorul “templor de consum” are prea puțin sau deloc din ritmul și direcția vieții cotidiene care se desfășoară “în afară”. Când te afli într-un Mall, te simți “în altă parte” [7]. Excursiile la cumpărături sunt, în primul rând, călătorii în spațiu și abia, în al doilea rând, călătorii în timp. Acestea se deosebesc de sărbători sau carnaval, care sunt mai exact un interludiu în timp, în timpul cotidian al orașului de exemplu. Pentru o perioadă finită de timp, orașul se transformă, ia o altă față care deși era în permanență la îndemână, rămânea totuși ascunsă. O excursie în templul consumului este ca și transportarea într-o altă lume. Templul consumului (complet diferit de vechiul “aprozar de la colț”) se poate afla în oraș (dacă nu este ridicat, simbolic, în afara limitelor orașului, la marginea unei șosele), însă nu face parte din oraș; nu este lumea obișnuită, metamorfozată temporar, ci cu totul “altă lume”. Ceea ce face ca această lume să fie diferită nu este inversarea, suspendarea sau negarea regulilor ce guvernează viața cotidiană, ca în cazul carnavalului, ci expunerea modului de a fi pe care viața cotidiană, fie îl exclude, fie încearcă în van să-l atingă – și pe care puțini oameni speră să-l experimenteze în locurile prin care trec zilnic.

În interiorul templelor lor, cumpărătorii pot găsi ceea ce căutau în exterior, anume, precizează Z.Bauman, sentimentul de apartenență la comunitate. Sau, după cum menționează R.Sennett, lipsa diferențelor, sentimentul că „suntem toți la fel”, sunt sensurile cele mai profunde ale ideii de “comunitate” și cauza cea mai importantă a atracției pe care o exercită: “imaginile solidarității comunitare sunt făurite pentru ca oamenii să se poată evita reciproc...Printr-un act de voință, o minciună, dacă vrei, mitul solidarității comunității le-a dat acestor oameni moderni șansa să fie lași și să se ascundă unii de ceilalți...Imaginea comunității este purificată de tot ceea ce ar putea inspira un sentiment de diferență sau chiar de conflict, atunci când ne descriem pe “noi”. În acest fel, mitul solidarității comunității este un ritual de purificare” [8]. Problema este că sentimentul unei identități comune este o contrafacere a experienței. Cei care au proiectat și cei care supraveghează și conduc templele consumului sunt adevărați maeștri sau escroci specializați în arta manipulării încrederii.

Z.Bauman propune, în continuarea acestei idei, diferențierea dintre trei genuri de spații – pornind de la concepția lui Claude Levi-Strauss din *Tropicele triste* – că în istoria umanității s-au utilizat două strategii ori de câte ori a apărut nevoia de a face față faptului că cei din jur sunt diferiți: strategia *antropoemică* și cea *antropofagă*.

Prima strategie constă în “scuriparea” celorlași percepuți ca incurabil de ciudați și străini: împiedicând contactul fizic, dialogul, interacțiunea socială. Variantele extreme ale acestei strategii “emice” sunt astăzi, ca întotdeauna, încarcerarea, deportarea, crima. Formele actualizate, “rafinat” de strategie “emică” sunt separarea spațială, ghetourile urbane, accesul selectiv în spații și blocarea selectivă a utilizării lor.

Cea de-a doua strategie constă în asimilarea substanțelor străine: “ingerarea”, “devorarea” corpurilor și spiritelor străine, pentru a le face prin intermediul organismului, imposibil de deosebit de corpul “devorator” și identice cu el. Această strategie a luat diverse forme: de la canibalism până la asimilarea forțată – cruciadele culturale, războaie de erodare a obiceiurilor, calendarelor, cultelor, dialectelor și altor “prejudecăți” locale. Dacă prima strategie avea drept scop exilarea sau anihilarea *celorlași*, cea de-a doua urmărește suprimarea sau anihilarea *diferențelor* lor.

Această dihotomie levistrossiană este asemănătoare cu cele două categorii de spații “publice, dar non-civilizate” [9] – “spațiile interzise” (emice) și cele de consum (fagice). Observăm și criteriul de clasificare a acestor spații – *în dependență de relația stabilită cu celălalt* – în mod general, și sarcina de a face față posibilității de a întâlni străini, posibilitate ce reprezintă o caracteristică a vieții urbane – în mod particular.

Celor două categorii de spații li se adaugă o a treia, reprezentat de ceea ce Georges Benko, după Marc Auge, numește “nonlocuri” (sau după Garreau, “orașe de nicăieri”) [10]. Nonlocurile, spre deosebire de spațiile care sunt doar traversate, sau de cele “interzise”, acceptă sejurul prelungit al străinilor, încercând să facă prezența acestor străini “doar fizică” și foarte puțin diferită din punct de vedere social, preferabil nedetectabilă, în scopul anulării sau nivelării idiosincraziilor subiective ale “pasagerilor” lor. Locuitorii temporari

ai nonlocurilor sunt foarte diferiți, fiecare având propriile obiceiuri și așteptări; trucul constă în a face toate aceste diferențe irelevante pe durata șederii lor acolo. Indiferent de diferențele caracteristice, ei trebuie să respecte aceleași tipare de comportament, iar codul modelului uniform de conduită trebuie să fie clar pentru fiecare, indiferent de limbajul pe care îl preferă sau îl folosesc în eforturile lor zilnice. “Nonlocul este un spațiu lipsit de expresii simbolice ale identității, relațiilor și istoriei: exemple sunt aeroporturile, șoselele, camerele anonime de hotel, transportul în comun... Niciodată în istoria lumii nonlocurile nu au ocupat atâta spațiu ca în zilele noastre” [11].

Nonlocurile nu necesită stăpânirea artei sofisticate a politeții, deoarece ea reduce comportamentul public la câteva reguli simple și ușor de perceput. Iar, ținând cont de faptul că aceste locuri ocupă în prezent cea mai mare parte a vieții noastre cotidiene, este clar că ocaziile de a învăța arta politeții sunt din ce în ce mai puține.

Concluzia la care ajunge Z. Bauman este că spațiile goale reprezintă locuri cărora nu li se atribuie nici o semnificație. Ele nu trebuie să fie delimitate fizic, prin garduri sau bariere. Nu sunt locuri interzise, ci spații goale, inaccesibile din cauza invizibilității lor. Aceasta se referă și la situațiile particulare cu care ne confruntăm în viața de zi cu zi, și anume spațiile goale sunt locurile care nu reprezintă nimic pentru noi, sau pe care nici măcar nu le cunoaștem.

“Goliciunea spațiului ține de ochiul observatorului și de picioarele sau de mașina călătorului prin oraș. Goale sunt spațiile în care o persoană nu intră și în care se simte pierdută, vulnerabilă, surprinsă și puțin speriată la vederea oamenilor de acolo” [12].

Am studiat, până aici, diferitele forme pe care le poate lua spațiul public, în dependență de raportul față de celălalt. Însă spațiul public poate fi studiat și printr-o prismă diferită: că “public” semnifică două fenomene legate unul de celălalt, dar care nu coincid: în primul rând “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” [13]. Pornind de la această definiție, Ciprian Mihali va continua în direcția că spațiul public este spațiul *aparenței*, în dublul sens al termenului: aparența ca efect de *suprafață*, ca efect de vizibilitate și de audibilitate și aparența ca *aparitie*, ivire la prezență dinspre un fond ascuns, necunoscut, intim, protejat. Spațiul public este astfel locul în care venim dinspre privat, în care ne arătăm celorlalți, în primul rând, prin prezența corporală, prin capacitățile pe care le are corpul nostru de a vedea și de a auzi alte corpuri, de a fi auzit și văzut ca alt corp.

Părăsirea spațiului privat poate avea 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 cea de-a doua semnificație a termenului “public”. E 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 nu am nimic în comun decât această lume, 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 [14]. Problema care se dezvoltă în modernitate ține de monstruoșitatea artificialului pe care o enunță atât Sloterdijk, cât și Baudrillard. 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 biosomatică 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. Astfel publicul se transformă în publicitate.

Michel Foucault, în studiul său *Altfel de spații*, operează cu două tipuri de spații, argumentându-și această tipologie prin caracterul ei general și “curioasa proprietate de a se afla în relație cu toate celelalte amplasamente, dar în așa fel încât suspendă, neutralizează sau răstoarnă ansamblul raporturilor care sunt desemnate, reflectate sau gândite prin intermediul lor. Aceste spații, întrucâtva, care sunt în relație cu toate celelalte, contraziând, totuși, celelalte amplasamente, sunt de două mari tipuri” [15].

Utopiile – sunt niște spații fundamental ireale; este vorba de societatea însăși, doar că la un grad extrem de perfecțiune sau, din contra, revers al societății. Utopiile nu au un loc real, ele țin de domeniul visului, al reveriei, însă ele întretin un raport de analogie directă sau răsturnată cu spațiul real.

Heterotopiile – sunt numite în opoziție față de utopii; acestea sunt spații efective, reale. Sunt un gen de “utopii efectiv realizate în care amplasamentele reale, toate celelalte amplasamente reale care se pot găsi în interiorul unei culturi sunt, în același timp, reprezentate, contestate și inversate, niște specii de locuri aflate în afara oricărui loc, chiar dacă sunt localizabile în mod efectiv” [16]. Ele sunt niște spații care despică spațiul dat, ce-l scurtcircuitează și îl fac suportabil. Ele compensează, vindecă, mântuiesc, cheltuiesc, adăpostesc, stârnesc sau domolesc pasiuni, dorințe, dureri, vise...

Între utopii și aceste heterotopii există un fel de experiență mixtă, un mijloc pe care M.Foucault îl numește oglindă. “Oglinda este o utopie, pentru că este un loc fără loc. În oglindă, eu mă văd acolo unde nu sunt, într-un spațiu ireal ce se deschide în chip virtual în spatele suprafeței, sunt acolo unde nu sunt, un fel de umbră care-mi oferă propria-mi vizibilitate, care-mi permite să mă privesc acolo unde sunt absent: utopia oglinzii. Dar este, în același timp, și o heterotopie, în măsura în care oglinda există cu adevărat și are, asupra locului pe care-l ocup, un fel de efect retroactiv; pornind de la oglindă mă descopăr pe mine absent din locul în care sunt din moment ce mă văd în ea” [17]. Foucault este sigur că nu există cultură care să nu-și fi construit propriile heterotopii, însă heterotopiile îmbracă diferite forme care sunt greu detectabile, și nu sunt pure, adică nu sunt universal valabile. Totuși, ele pot fi clasificate în două mari tipuri:

– *Heterotopie de criză*, în sensul că există anumite locuri privilegiate sau sacre, sau interzise, rezervate în exclusivitate indivizilor care se află, în raport cu societatea și în mijlocul grupului uman în care-și duc viața, în stare de criză. Adolescenții, femeile pe perioada menstruației, femeile care stau să nască, bătrânii, colegiul – în forma sa din secolul al XIX-lea, sau, pentru băieți, serviciul militar, au jucat cu siguranță un astfel de rol, primele manifestări ale sexualității virile trebuind, astfel, să aibă loc “altundeva” decât în cadrul familiei. Pentru fetele tinere, mai exista, până la jumătatea secolului XX, o tradiție care se numea “voiajul de nuntă”; era o temă ancestrală. Deflorarea tinerei fete nu putea să aibă loc “nicăieri” și, atunci, trenul sau hotelul reprezentau tocmai acest loc de nicăieri, această heterotopie lipsită de repere geografice.

Însă aceste heterotopii de criză dispar astăzi, fiind înlocuite, după părerea lui M.Foucault, cu heterotopii pe care le numește – *heterotopii de deviație*: cele în care sunt plasați indivizii al căror comportament este deviant în raport cu media sau cu norma impusă. Acestea sunt casele de odihnă, clinicile psihiatrice; sunt, desigur, și închisorile, cărora ar trebui să le adăugăm și căminele de pensionari, care se află, întrucâtva, la limita dintre heterotopia de criză și heterotopia de deviație, “întrucât, la urma urmelor, bătrânețea este o criză dar și o deviație, din moment ce, în societatea noastră în care umplerea cu distracții a timpului liber constituie regula, inactivitatea formează un fel de deviație” [18].

Ceea ce se impune în concluzie este că spațiul în contemporaneitate, și nu numai, poate fi tratat doar prin prisma spațiilor. Și mai degrabă spațiul ne explică viața decât timpul, cel puțin din această perspectivă. Multitudinea spațiilor, atât interne sau lăuntrice, cât și externe dau dovadă de nuanțele pe care le poate lua relația noastră față de celălalt, străinul, alteritatea...

Ceea ce am mai putea adăuga la această cercetare a spațialității ființei umane ține, într-un fel, de necesitățile sale zilnice, alături de siguranță: refugiul. În viața de zi cu zi a modernității noastre, putem vorbi despre aceste locuri de refugiu [19], spații ale retragerii, dar care nicidecum nu sunt situate în locuri retrase, ci se află chiar în mijlocul orașelor. Două exemple, care deși sunt despărțite de nenumărate diferențe, conturează cel mai bine viața cotidiană: bisericile ce se înalță chinuite spre cer și cluburile de noapte din pânțele orașului.

Mulțimea bisericilor în ultimii ani nu poate fi redusă la cauze ca cele demografice sau a regăsirii religio-sului după o perioadă de prohibiție, menționează autorul. Ele ar răspunde unei nevoi reale, aceea a întreținerii speranței reîntâlnirii cu sacralul, prin reintroducerea în spațiu a unei separații minimale, dar sigure, față de lumea profană.

Clubul (cu toate formele pe care le poate lua în viața de noapte) la fel se propune ca loc al separației, prin oferta unei altfel de experiențe decât cea a producerii și consumului de obiecte la care obligă zilnic societatea contemporană.

O precizare a lui C.Mihali face mai clară această idee – deși refugii, aceste locuri nu sunt refuzuri ale lumii, ci deturnări și răsturnări ale ei, reîncântări ale banalității sale. Și biserica, și clubul, “în această realitate actuală a prezenței lor tot mai abundente și parcă tot mai insuficiente, sunt spații intermediare: între un privat penetrat prin toți porii săi de mesaje, apeluri, promisiuni sau violență (...), și un public ce și-a pierdut puterea și credibilitatea de a strânge oamenii laolaltă” [20] și de a le oferi șansa apariției/aparenței comune, de a-i elibera de constrângerile și privațiunile condiției lor biologice.

Comunitatea definită mai mult prin granițele sale atent supravegheate decât prin conținutul său, prevalarea formei asupra conținutului; apărarea comunității tradusă prin angajarea unor paznici înarmați care să controleze intrarea; reducerea zonelor publice la enclave „defensive” cu acces privilegiat; separarea, în loc de negocierea unei vieți în comun, rezumată la acuzarea diferențelor reziduale – acestea sunt dimensiunile principale ale evoluției actuale a vieții urbane, în general, și a spațiului public, în particular.

Încă o concluzie pe care o putem trage, spre final, este că nu numai relația față de celălalt determină formele spațiale, ci și locurile determină relațiile dintre oameni. Spațiile amintite (biserica, clubul) mijlocesc, prin oferta lor, întâlnirea dintre oameni, și suplinesc astfel calitatea însăși de mediatori ai oamenilor în spațiul public. Aceste heterotopii au darul de a spune ceva în locul oamenilor sau de a-i ajuta să spună ori să se spună pe ei înșiși, nici intimi cum sunt acasă, nici funcționali ca la serviciu, nici anonimi ca în stradă.

Spațiul și ființa umană sunt interdependente, cel puțin, în atmosfera contemporană.

Referințe:

1. Foucault Michel. *Theatrum philosophicum: studii, eseuri, interviuri, 1963-1984*. - Cluj-Napoca: Diaphora, 2001, p.251.
2. *L'heure du crime et le temps de l'oeuvre d'art / Trad. fr. de Olivier Mannoni, Calmann-Levy*. - Paris, 2000, p.18; *Artă, tehnologie și spațiu public / Volum coord. de Ciprian Mihali*. - București: Paideia, 2005, p.8.
3. Baudrillard Jean. *Paroxistul indiferent / Convorbiri cu Phillippe Petit*, 2001, p.31.
4. Bauman Zigmunt. *Modernitatea lichidă*. - Antet, 2000, p.87.
5. Foucault Michel. *Op.cit.*, p.251 (572 p.).
6. Baudrillard Jean. *La société de consommation, ses mythes, ses structures*. - Paris: Folioessais, 2004, p.56 (318 p.).
7. Lehtonen Turo-Kimmo și Maenpaa Pasi. *Experiența cumpărăturilor*. - Londra, 1997, p.161 // Zigmunt Bauman. *Op.cit.*, p.93.
8. Sennett Richard. *Foloasele dezordinii: identitatea personală și viața de oraș*. - Londra: Faber & Faber, 1996, p.34.
9. Bauman Zigmunt. *Op.cit.*, p.97.
10. Auge Marc. *Nonlocuri: introducere în antropologia supramodernității*. - Paris: Seuil, 1992; Benko Georges. *Introducere: modernitate, postmodernitate și științe sociale*. - Oxford, 1997, p.23.
11. Bauman Zigmunt. *Op.cit.*, p.97.
12. *Ibidem*, p.99.
13. Arendt Hannah. *La condition de l'homme moderne*. - Paris: Calmann-Levy, 1999, p.21.
14. *Artă, tehnologie și spațiu public*, p.12.
15. Foucault Michel. *Op.cit.*, p.254.
16. *Ibidem*.
17. *Ibidem*.
18. *Ibidem*, p.256.
19. *Artă, tehnologie și spațiu public*, p.17.
20. *Ibidem*, p.18.

Prezentat la 15.05.2007