

# Henri Lefebvre

## Prawo do miasta\*

Artykuł stanowi propozycję nowego myślenia o mieście, miejskości, miejskiej strategii oraz praktykach społecznych powiązanych z istniejącą jedynie w zarysie, lecz projektowaną przez samego Lefebvre'a analityczną nauką o mieście. Zwrot ten staje się koniecznością z uwagi na śmierć dawnego miasta oraz starego humanizmu. Prezentowany tekst to również żarliwy i utopijny (w pozytywnym tego słowa znaczeniu) manifest na rzecz demokratyzacji prawa do miasta łączącego w sobie płacz i żądania pozbawionych go do tej pory ludzi. Autor argumentuje, że strategia miejska oparta na nowej nauce o mieście potrzebuje społecznego wsparcia i sił politycznych. Zapewnić je może klasa robotnicza, kładąc kres miejskiej segregacji.

**Słowa kluczowe:** miasto, miejskość, prawo do miasta, utopia, analityczna nauka o mieście, zamieszkiwanie, humanizm, praktyka

\* Wyd. pierwsze: *Le Droit a la Ville*, "L'Homme et la Societe" 1967, nr 6.

Refleksja teoretyczna musi dziś zredefiniować formy, funkcje i struktury miasta (ekonomiczne, polityczne, kulturowe etc.), jak również socjalne potrzeby społeczeństwa miejskiego. Jak dotąd zbadane zostały jedynie potrzeby jednostek oraz ich motywacje uformowane przez tzw. społeczeństwo konsumpcyjne (biurokratyczne społeczeństwo z uregulowaną konsumpcją), a i tak badania tych potrzeb zostały raczej zmanipulowane niż doprowadzone do ich skutecznego poznania i rozpoznania. Potrzeby społeczne mają podstawy antropologiczne, przeciwstawne i uzupełniające się; obejmują one zarówno potrzebę bezpieczeństwa, jak i otwartości, stabilności i przygody, organizacji pracy i zabawy; potrzebę przewidywalności i nieprzewidywalnego, jedności i różnorodności, izolacji i spotkań, wymiany i inwestowania, niezależności (np. samotności) i komunikacji, natychmiastowości i perspektywy długofalowej. Istota ludzka posiada również potrzebę akumulowania i wydatkowania energii, a nawet marnowania jej w zabawie. Ma potrzebę widzenia, słyszenia, dotykania, smakowania oraz potrzebę łączenia tych wrażeń w jakiś „świat”. Do tych społecznie wykształconych potrzeb (czyli zarazem odseparowanych, jak i połączonych, stłumionych i przerośniętych) należy dodać również specyficzne potrzeby, których nie zaspokajają komercyjne i kulturowe formy wyposażenia mniej lub bardziej drobiazgowo uwzględniane przez urbanistów. Chodzi tu o potrzebę aktywności twórczej, [generowania] dzieła (a nie tylko produktów i dóbr materialnych przeznaczonych do konsumpcji), potrzeby informacji, symboli, wyobraźni, zabawy<sup>1</sup>. Poprzez te specyficzne potrzeby wyraża się [*vit et survit*] podstawowe pragnienie, którego szczególne przejawy i momenty stanowią zabawa, seksualność, działania cielesne, takie jak sport, aktywność twórcza, sztuka i wiedza, pozwalające w mniejszym lub większym stopniu przewyciężyć rozdrobniony podział pracy. Potrzeba miasta i życia miejskiego wyraża się swobodnie wyłącznie w takich propozycjach [*positions*], które są nastawione na wycofanie i otwieranie horyzontu. Czy specyficzne potrzeby miejskie nie są aby potrzebami jakichś szczególnych miejsc współwystępowania i spotkań, miejsc, w których wymiana nie odbywałaby się w myśl zasad wartości wymiennej, handlu i generowania zysku? Czy nie są one również potrzebą czasu na takie spotkania i wymiany?

*Analityczna nauka o mieście* istnieje dziś z konieczności jedynie w zarysie. Pojęcia i teorie we wstępnym stadium swojego rozwoju nie mogą się rozwijać bez formującej się rzeczywistości miejskiej, potrzebują *praxis* (praktyki społecznej) społeczeństwa miejskiego. W chwili obecnej

1 Warto zaznaczyć, że para: dzieło-produkt jest jedną z kluczowych opozycji wyróżnianych przez Lefebvre'a tak w tym, jak i w innych tekstach (przyp. tłum.).

przekroczenie ideologii i praktyk, które przesłaniały horyzont, które były wyłącznie szyjką butelki, w której zakorkowano wiedzę i działanie oraz stanowiły ograniczenia, które należało przewyciężyć, nie odbywa się bezboleśnie.

*Nauka o mieście* ma za swój przedmiot miasto. Zapożycza ona metody, punkty wyjścia i pojęcia od nauk szczegółowych. Synteza wymyka się jej podwójnie. Po pierwsze – jako synteza, która chciałaby być całościowa i może polegać, zaczynając od analityki, wyłącznie na systematyzacji i programowaniu strategicznym. Po drugie, ponieważ sam przedmiot – miasto – jako rzeczywistość dokonana ulega przeobrażeniom. Poznanie stawia w związku z tym przed sobą, celem rozcinania i ponownej kompozycji wychodzącej od fragmentów, już poddane modyfikacji miasto z przeszłości. Jak tekst społeczny, owo miasto z przeszłości nie ma już nic wspólnego ze spójną serią zasad, z określonym biegiem czasu związanym z symbolami czy stylem. Ten tekst oddala się [od nas]. Przybiera postać dokumentu, wystawy, muzeum. Historycznie uformowane miasto już nie żyje [*ne se vit plus*], praktycznie nie daje się uchwycić. Jest już tylko przedmiotem konsumpcji kulturalnej dla turystów, obiektem łączącego estetyzmu spektaklu i ckliwej malowniczości. Nawet dla tych, którzy gorąco pragną je zrozumieć, miasto jest martwe. Mimo to nadal istnieje „miejskość” [*l'urbain*] w stanie rozczłonkowanej i wyalienowanej aktualności, załączka, wirtualności. To, co na tym obszarze dostrzega wzrok i analiza, może w najlepszym razie uchodzić za cień przyszłego przedmiotu w blasku wschodzącego słońca. Wyobrażenie o odbudowie starożytnego miasta jest niemożliwe, jedynie zbudowanie nowego miasta, na nowych podwalinach, w innej skali, w innych warunkach, w innym społeczeństwie wydaje się prawdopodobne. Ani powrót do przeszłości (miasta tradycyjnego), ani ucieczka w przyszłość (do aglomeracji kolosalnej i nieukształtowanej) – takie są zasady. Innymi słowy, jeśli chodzi o miasto, przedmiot nauki nie jest dany. Przeszłość, teraźniejszość i to, co możliwe, nie są od siebie oddzielone. Myśl rozważa tu *przedmiot wirtualny*. Wymusza to nowe działania.

Stary, klasyczny humanizm już dawno i w fatalny sposób zakończył swoją karierę. Jest martwy. Jego zmumifikowane, zabalsamowane zwłoki są ciężkie i nie pachną ładnie. Zajmuje on wiele miejsc publicznych i niepublicznych, które zmienia, pod pozorem ucłowieczenia, w cmentarze kultury: muzea, uniwersytety, rozmaite publikacje; coraz więcej nowych centrów i czasopism urbanistycznych. Pod tymi zdobieniami kryje się trywialność i płaskość. „Wymiar ludzki”, mówią. Z kolei my powinniśmy do przesady zajmować się tworzeniem „czegoś” na miarę wszechświata.

Ten stary humanizm skończył w wojnach światowych, podczas wyżu demograficznego, który towarzyszy wielkim zniszczeniom, pod brutalnymi wymogami wzrostu ekonomicznego i konkurencji oraz źle zarządzanego rozwoju technicznego. Stary humanizm nie jest już nawet żadną ideologią, stanowi co najwyżej jeden z tematów oficjalnego dyskursu.

Podnosi się ostatnio larum, jakoby śmierć klasycznego humanizmu można było utożsamiać ze śmiercią człowieka. „Bóg umarł, i człowiek też”. Te formuły, rozpowszechnione w pokupnych książkach, podjęte przez niezbyt odpowiedzialną publiczność, nie są niczym nowym. Medytacje Nietzschego podjęte niemal sto lat temu, w czasie francusko-pruskiej wojny 1870-1871 roku, rozpoczęły okres złej prasy dla Europy, jej kultury i cywilizacji. Kiedy Nietzsche ogłosił śmierć Boga i człowieka, nie powstała w tym miejscu próżnia, nie zapełnił jej przypadkiem, językiem czy lingwistyką. Wymyślił też nadczłowieka, którym sam zamierzał się stać. Przekraczał nihilizm, który sam wcześniej diagnozował. Autorzy spieniężający te teoretyczne i poetyckie odkrycia ze stuletnim opóźnieniem, pogrążają nas na powrót w nihilizmie. Od czasów Nietzschego zagrożenia związane z tym, co nadludzkie, pojawiały się z okrutną przenikliwością. Z drugiej strony, „nowy człowiek”, którego narodziny obserwujemy w produkcji przemysłowej i racjonalności planistycznej, aż nadto rozczarowuje. Otwiera się jeszcze przestrzeń społeczeństwa miejskiego i tego, co ludzkie, jako dzieła w tym społeczeństwie, takiego, które byłoby właśnie dziełem, nie produktem. Albo równoczesne przekroczenie starego „zwierzęcia społecznego” i człowieka ze starożytnego miasta, zwierzęcia miejskiego, w stronę człowieka miejskiego, wielowartościowego, wielozmysłowego, zdolnego do złożonych i przejrzystych relacji ze „światem” (środowiskiem i sobą samym), albo nihilizm. Jeśli człowiek umarł, dla kogo będziemy budować? I jak budować? Nie chodzi o to, czy miasto zniknęło, czy nie, ani o to, czy należy przemyśleć je od początku, odbudować na nowych podstawach, bądź też je przekroczyć. Nieważne, czy rządzi terror, czy bomba atomowa zostanie odpalona, czy Ziemia wybuchnie, czy nie. Co więc ma znaczenie? Kto jeszcze myśli, działa, mówi – i do kogo mówi? Jeśli zanika sens i celowość, jeżeli nie możemy ich nawet odnaleźć w praktyce, nic nie ma znaczenia ani celu. Jeśli możliwości istoty ludzkiej, technologia, nauka, wyobraźnia, sztuka, bądź ich nieobecność, podają się za autonomiczne siły, i jeżeli refleksja jest usatysfakcjonowana konstatacją nieobecności podmiotu, to co należałyby na to odpowiedzieć? Co robić?

Stary humanizm oddala się, zanika. Nostalgia za nim jest coraz słabsza i coraz rzadziej oglądamy się, by spojrzeć na jego porzuconą przy drodze formę. Był on ideologią liberalnej burżuazji. Pochylał się nad

ludem i nad jego cierpieniami. Osłaniał i wspierał retorykę pięknych dusz, wielkich uczuć, dobrych intencji. Składał się z greckich i łacińskich cytatów przypudrowanych judeochrześcijaństwem. Straszliwy koktajl, mikstura wywołująca wymioty. Tylko kilku intelektualistów (lewicowych – ale czy są jeszcze intelektualiści prawicowi?) chce jeszcze pić ten smutny napój, nie są oni rewolucjonistami, nie są otwarcie reakcyjni, nie są ani dionizyjscy, ani apollińscy.

Powinniśmy się zwracać właśnie w stronę nowego humanizmu, w stronę nowej praktyki i innego człowieka, tego, który należy do społeczeństwa miejskiego, i dla niego działać. Powinniśmy wymykać się zagrażającym tej woli mitom, niszczyć ideologie, które podważają ten projekt oraz strategie, które zawracają nas z tej drogi. Życie miejskie jeszcze się nie zaczęło. Dokonujemy dziś inwentaryzacji pozostałości tysiącletniego społeczeństwa, w którym wieś dominowała nad miastem, którego idee i wartości, tabu i zasady pochodziły w przeważającej mierze ze sfery agrarnej, wiejskiej i naturalnej. Miasta tylko sporadycznie wylaniały się na wiejskim oceanie. Społeczeństwo wiejskie było (i jest nadal) pozbawione obfitości, jest społeczeństwem braku, akceptowanej lub odrzucanej utraty, zakazów zarządzających tymi umartwieniami i regulujących je. Było ono skądinąd również społeczeństwem zabawy, ale ten aspekt, najlepszy ze wszystkich, nie został zachowany i należy go na powrót wzniecić, w przeciwieństwie do mitów i ograniczeń! Najważniejsze jest jednak to, że kryzysowi tradycyjnego miasta towarzyszy światowy kryzys cywilizacji wiejskiej, skądinąd równie tradycyjnej. Są one ze sobą związane i współwystępują. Do nas należy rozwiązanie tego podwójnego kryzysu, w szczególności – tworzenie nowego miasta i wraz z nim nowego życia w mieście. Kraje rewolucji (w tym ZSRR, dziesięć czy piętnaście lat po rewolucji październikowej) przewidywały rozwój społeczeństwa opartego na przemyśle. Tylko przewidywały.

We wcześniejszych zdaniach słówko „my” było tylko metaforą. Wskazywało jedynie na tych zainteresowanych. Architekt, urbanista, socjolog, ekonomista, filozof czy polityk nie mogą na mocy jakiegoś dekretu wywoływać z nicości nowych form i stosunków międzyludzkich. Dla uściślenia, ani architekt, ani socjolog nie posiadają władzy dokonywania cudów. Ani jeden, ani drugi nie wytwarza stosunków społecznych. Niekiedy, w sprzyjających okolicznościach, ułatwiają oni sformułowanie pewnych tendencji (przybranie przez nie określonej formy). Tylko życie społeczne (*praxis*) w swoim ogólnościatowym sprawstwie posiada taką władzę. Albo jej nie posiada. Osoby wskazane wcześniej, każda z osobna albo jako grupa, mogą oczyścić teren, mogą też podejmować próby, przygotowywać formy. I (przede wszystkim) – mogą zinwentaryzować

Powinniśmy się zwracać właśnie w stronę nowego humanizmu, w stronę nowej praktyki i innego człowieka, tego, który należy do społeczeństwa miejskiego, i dla niego działać. Powinniśmy wymykać się zagrażającym tej woli mitom, niszczyć ideologie, które podważają ten projekt oraz strategie, które zawracają nas z tej drogi

nabyte doświadczenie, wyciągnąć wnioski z porażek, pomóc w narodzinach tego, co możliwe, dzięki majejtyce wzmocnionej nauką.

W tym miejscu należałoby zaznaczyć konieczność przekształcenia podejmowanych działań i narzędzi intelektualnych. Rozwijając rozważania podjęte już w innym miejscu, należy z konieczności wprowadzić pewne pojęcia, które są na razie mało rozpowszechnione:

a) *transdukcja*<sup>2</sup> – jest to operacja intelektualna, którą można metodycznie rozwijać i która różni się od indukcji, od klasycznej dedukcji, jak również od konstruowania „modeli”, od symulacji, jak również od prostego stawiania hipotez. Transdukcja rozwija i tworzy przedmiot teoretyczny, przedmiot *możliwy*, i czyni to na podstawie informacji o rzeczywistości, jak też problemów, jakie ta rzeczywistość stawia. Transdukcja zakłada nieustanny przepływ reakcji [*feedback*] między wykorzystywanym w tej operacji zakresem koncepcyjnym i obserwacjami empirycznymi. Jej teoria (metodologia) nadaje konkretną formę niektórym spontanicznym operacjom umysłowym urbanisty, architekta, socjologa, polityka, filozofa. Wprowadza porządek do inwencji i wiedzę do utopii.

b) *utopia eksperymentalna* – któż nie jest dziś *utopistą*? Tylko zdecydowanie wyspecjalizowani eksperci, którzy pracują na rozkaz, nie podając ustalonych norm i ograniczeń najmniejszej krytycznej próbie, tylko te nieinteresujące indywidualia wymykają się utopizmowi. Wszyscy są dziś utopistami, włączając prospektywistów i planistów wymyślających dziś Paryż '2000, inżynierów, którzy stworzyli Brazylię i tak dalej! Istnieje jednak wiele utopizmów. Czyż najgorszym z nich nie jest ten, który nie ujawnia swojej nazwy, zaśłania się pozytywizmem i narzuca w związku z tym swe najbardziej nieznośne ograniczenia oraz najbardziej absurdalne wykluczenie technologii?

Utopia powinna być rozważana eksperymentalnie, jej implikacje winny być obserwowane w terenie. Mogą być one zaskakujące. Jakie są i jakie będą miejsca społecznie udane? Jak je odnaleźć? Według jakich kryteriów? Jakie czasy, jakie rytmy życia codziennego wpisują się, zapisują i przepisują w tych „udanych” przestrzeniach, to znaczy takich, które sprzyjają szczęściu? Oto, co właśnie jest interesujące.

Inne intelektualnie niezbędne kroki:

- Wyróżnić, nie oddzielając ich przy tym od siebie, trzy podstawowe pojęcia teoretyczne, czyli: strukturę, funkcję i formę.
- Poznać ich zasięg, zakres ich ważności, ograniczenia i wzajemne

---

2 W biochemii termin ten oznacza odkryty w 1951 roku międzykomórkowy proces przekazywania genu przez wirus lub bez jego pośrednictwa. Proponowane tu przez Lefebvre'a pojęcie nie ma z biochemią nic wspólnego (przyp. tłum.).

relacje – wiedząc zarazem, że tworzą one jedną całość, ale że elementy tej całości posiadają pewną niezależność i względną autonomię – nie uprzywilejowywać żadnego z nich, co tworzyłoby ideologię, czyli dogmatyczny i zamknięty system znaczeń: strukturalizm, formalizm. Używać tych znaczeń po kolei, w myśl zasad równości, do analizy rzeczywistości (analizy, która nigdy nie jest wyczerpująca i wolna od wykluczeń), jak też do operacji nazwanej wcześniej transdukcją.

- Przyjąć, że funkcja może zostać spełniona przy użyciu różnych struktur, że nie ma jednoznacznych związków między tymi terminami.
- Przyjąć, że funkcja i struktura przybierają formy, które je odsłaniają, ale też zasłaniają – że potrójność tych aspektów tworzy jedną całość, będącą czymś więcej niż jej aspekty, części składowe i strony.

Wśród pojęć, którymi dysponujemy, jest jedno, które nie zasługuje ani na lekceważenie, ani na przywilej absolutyzacji, mianowicie pojęcie *systemu* (lub raczej *podsystemu*) znaczeń. Politycy mają swoje systemy znaczące – ideologie – które pozwalają im na podporządkowanie ich strategiom działań i wydarzeń społecznych, na które starają się wpłynąć.

Na poziomie ekologicznym, skromny mieszkaniec ma swój system znaczeń (czy raczej podsystem). Sam fakt zamieszkiwania tu czy tam pociąga za sobą [specyficzną] recepcję, adopcję, transmisję takiego systemu, na przykład systemu budownictwa jednorodzinnego<sup>3</sup>. System znaczeń mieszkańca wyraża jego pasywność i aktywność, jest uzyskiwany już po modyfikacji przez praktykę. Jest postrzegany.

Wydaje się, że architekci ustanowili i zdogmatyzowali cały zestaw znaczeń, sam w sobie niejednoznaczny, i umieścili pod różnymi etykietami: „funkcja”, „forma”, „struktura”, czy raczej: „funkcjonalizm”, „formalizm”, „strukturalizm”. Budują go, nie tyle wychodząc od znaczeń postrzeganych i przeżywanych przez tych, którzy sami są mieszkańcami, ale ze względu na już zinterpretowany przez siebie fakt zamieszkiwania. Jest on werbalny i dyskursywny, z tendencją do metajęzyka. Jest *pismem* i *wizualizacją*. Z faktu, że architekci tworzą ciało społeczne, z tego, że nie są oni związani z instytucjami, wynika, że ich system ma tendencję do zamykania się, narzucania, niwelowania wszelkiej krytyki. Nadszedł czas, by wreszcie sformułować ten system, który często udaje *urbanistykę*, bez żadnych dodatkowych procedur czy zastrzeżeń.

Teoria, którą moglibyśmy zasadnie nazwać *urbanistyką* [*urbanisme*], która łączyłaby w sobie znaczenia starej praktyki zwanej „zamieszkiwa-

3 Lefebvre nie ma tu na myśli willi, tylko domki jednorodzinne popularne we Francji, którym poświęcił osobne opracowanie. Zob. H. Lefebvre, *Préface*, [w:] *L'Habitat Pavillonnaire*, red. M. Dezes [i in.], Paris 2001 (przyp. tłum.).

niem” (czyli to, co ludzkie) i dodawałaby do tych pojedynczych zdarzeń ogólną teorię miejskich *czasoprzestrzeni*, która wskazywałaby na wynikającą z nich nową praktykę – taka urbanistyka istnieje wirtualnie. Może się ona pojawić we właściwej postaci tylko jako praktyczna konsekwencja kompletnej teorii miasta i tego, co miejskie, przekraczającej aktualne spory i podziały. W szczególności spór między filozofią miasta i nauką (lub naukami) o mieście, między tym, co częściowe i tym, co światowe. Na tej drodze mogą pojawić się aktualne projekty urbanistyczne, ale tylko w postaci nieustraszonych krytyk własnych implikacji ideologicznych i strategicznych.

Na tyle, na ile możemy go w ogóle zdefiniować, nasz przedmiot – to, co miejskie – nie będzie nigdy obecny w całości ani w pełni aktualny przed naszym dokonywanym dziś namysłem. Bardziej niż jakikolwiek inny przedmiot posiada on charakter wysoce złożonej totalności, tak aktualnej, jak i potencjalnej, która jest nastawiona na badanie, która odśladania się po kawałku i która ulegnie wyczerpaniu *po bardzo długim czasie albo wręcz nigdy*. Traktowanie tego przedmiotu jako rzeczywistego, danego w swojej prawdzie, jest ideologią, formą mitologizacji. Poznanie musi uwzględniać znaczną liczbę metod, by w ogóle uchwycić ten przedmiot, nie koncentrując się wyłącznie na jednym działaniu. Analityczne podziały muszą w związku z tym ściśle podążać za wewnętrznymi artykulacjami tej rzeczy, która wcale nie jest rzeczą, po nich zaś winny następować nigdy w pełni zakończone rekonstrukcje. Opisy, analizy, próby syntezy nie powinny nigdy uchodzić ani za wyczerpujące, ani za zakończone. Wszelkie pojęcia, wszelkie grupy pojęć powinny pojawiać się w działaniu: forma, struktura, funkcja, poziom, wymiar, zmienne zależne i niezależne, korelacje, całość, suma, system itd. Tutaj, podobnie jak gdzie indziej, choć w znacznie większym stopniu, to, co pozostaje na zewnątrz, okazuje się szczególnie znaczące. Każdy skonstruowany przedmiot będzie w odpowiedniej kolejności poddany krytycznej analizie. Zostanie w miarę możliwości wykonany i poddany eksperymentalnemu sprawdzianowi. Aby się ukonstytuować i ukierunkować praktykę społeczną, nauka o mieście wymaga czasu historycznego.

Taka nauka, choć konieczna, sama nie wystarczy. Widząc jej konieczność, widzimy też jej ograniczenia. Refleksja urbanistyczna proponuje ustanowienie lub rekonstrukcję jednostek społecznych (zlokalizowanych), wysoce oryginalnych, częściowych i scentralizowanych, których związki i napięcia ustanowiłyby na powrót miejską jedność, wzmocnioną złożonym porządkiem wewnętrznym, niepozbawioną struktury, przy czym struktura ta byłaby elastyczna i zhierarchizowana. Jeszcze konkretniej: refleksja socjologiczna zwraca się ku poznaniu i rekonstrukcji zdolności



integracyjnych tego, co miejskie, jak też warunków praktycznej partycypacji. Dlaczego nie? Pod jednym warunkiem: nigdy nie wyłączać tych cząstkowych, a zatem szczegółowych, wysiłków pochodzących z krytyki, weryfikacji praktycznej czy perspektywy ogólnej.

Poznanie może więc tworzyć i proponować „modele”. Żaden przedmiot nie jest w związku z tym niczym innym niż modelem rzeczywistości miejskiej. Mimo to żadna taka „realność” nie będzie poręczna niczym rzecz, nie podda się instrumentalizacji nawet najbardziej operatywnego poznania. Któż by nie pragnął, żeby miasto stało się tym, czym było niegdyś: działaniem i dziełem złożonej myśli? Utrzymujemy się w ten sposób na poziomie pragnień i aspiracji i nie determinujemy *miejskiej strategii*. Musi ona zdawać sprawę z istniejących strategii oraz z uzyskanej już wiedzy: nauki o mieście, świadomości zmierzającej do planowania wzrostu i zarządzania rozwojem. Kto mówi: „strategia”, mówi o konieczności wzięcia pod uwagę hierarchii zmiennych, z których niektóre mają moc strategiczną, zaś inne pozostają na poziomie taktyki; mówi też: „siła zdolna do zrealizowania tej strategii w terenie”. Tylko grupy, klasy lub frakcje klas społecznych zdolne do rewolucyjnych zamierzeń mogą przejąć inicjatywę i doprowadzić do pełnego rozwiązania problemów miejskich, dzięki tym siłom społecznym i politycznym odnowione miasto znów stanie się dziełem. Chodzi na początek o zniszczenie strategii i ideologii dominujących we współczesnym społeczeństwie. Jeśli nawet równocześnie występuje kilka grup czy kilka strategii, między którymi dochodzi do rozbieżności (na przykład na temat państwa i sfery prywatnej), nie zmienia to sytuacji. Od kwestii własności gruntu po problemy segregacji, każdy projekt *reformy miejskiej* kwestionuje strukturę: istniejącego społeczeństwa, relacji bezpośrednich (między jednostkami) i codziennych, ale również tych, które zdają się pojawiać dzięki przymusowi i instytucjom w tym, co zostało z rzeczywistości miejskiej. Sama w sobie *reformistyczna*, strategia renowacji miasta staje się z konieczności rewolucyjna, nie dzięki jakiejś sile rzeczy, ale przeciw tym rzeczom, które zostały ustanowione wcześniej. Aby móc działać, strategia miejska ufundowana na nauce o mieście potrzebuje społecznego wsparcia i sił politycznych. Nie działa przy tym sama z siebie. Musi się opierać na obecności i działaniu klasy robotniczej, jedynej, która może zakończyć segregację ustanowioną w głównej mierze przeciw niej samej. Tylko ta klasa, i jako klasa, może zdecydowanie przyczynić się do rekonstrukcji centralności [*centralite*], zniszczonej przez strategię segregacji i odkrytej na nowo w złowroziej formie „centrów decyzyjnych”. Nie chcę przez to powiedzieć, że klasa robotnicza sama z siebie stworzy społeczeństwo miejskie. Chodzi po prostu o to, że bez jej udziału nic nie będzie moż-

Tylko grupy, klasy lub frakcje klas społecznych zdolne do rewolucyjnych zamierzeń mogą przejąć inicjatywę i doprowadzić do pełnego rozwiązania problemów miejskich, dzięki tym siłom społecznym i politycznym odnowione miasto znów stanie się dziełem

liwe. Bez tej klasy integracja nie ma sensu, bez niej dezintegracja będzie się dalej rozwijała pod pozorem integracji i nostalgii. Kiedy klasa pracująca zamknie usta, kiedy przestanie działać i nie wypełni tego, co teoria określiła już jako jej historyczną misję, zabraknie tak podmiotu, jak i przedmiotu. Myśl, która odzwierciedla tę nieobecność, zarazem ją potwierdza. Trzeba w związku z tym wskazać dwie serie propozycji:

a) *polityczny program reformy miejskiej* – reformy nieokreślonej przez perspektywę i możliwości aktualnego społeczeństwa, niepodporządkowanej jakiemuś politycznemu „realizmowi”, ale opartej na badaniach rzeczywistości (innymi słowy, reformy, która nie ogranicza się do reformizmu). Program ten będzie więc miał wyjątkowy, a nawet paradoksalny charakter. Zostanie ustanowiony po to, by zaproponować go siłom politycznym, czyli partiom. Można od razu powiedzieć, że zostanie przedstawiony przede wszystkim partiom lewicy, formacjom politycznym reprezentującym, czy raczej – chcącym reprezentować, klasę robotniczą. Nie zostanie on jednak ustanowiony według funkcji tych sił i formacji. Jako projekt budowany przez wiedzę będzie miał w stosunku do nich specyficzny charakter. Będzie miał zatem część naukową. Zostanie *zaproponowany* (w formie otwartej na zmiany przez tych i dla tych, którzy się nim zajmą) po to, by siły polityczne podjęły się tego, za co są odpowiedzialne. W tej dziedzinie, która angażuje przyszłość nowoczesnego społeczeństwa oraz jego wytwórców, ignorancja i niewiedza stanowią odpowiedzialność wobec historii, o którą się upominamy.

b) *bardziej zaawansowane projekty urbanistyczne* – w tym „modele”, formy przestrzeni i czasu miejskiego, bez względu na to, czy są aktualnie możliwe do realizacji, czy nie, utopijne czy nie (to znaczy świadomie utopijne). Nie wydaje się, by modele te mogły ograniczyć się do prostych studiów nad miastem i istniejącymi typami tego, co miejskie, czy prostą kombinacją elementów. Formy czasu i przestrzeni będą, poza sytuacjami przeciwnymi, wymyślone i zaproponowane w obrębie *praxis*. Niech rozwija się wyobraźnia, nie ta umożliwiająca ucieczkę czy wyzwolenie, która wspiera ideologie, ale wyobraźnia, która angażuje się w *odzyskiwanie* [*appropriation*] (czasu, przestrzeni, życia psychicznego, pożądania). Dlaczego nie przeciwstawić miastu wiecznemu miast efemerycznych i centrów mobilnych – centrom stabilnym? Wszelka śmiałość jest dopuszczalna. Dlaczego ograniczać te propozycje do morfologii czasu i przestrzeni? Niewykluczone, że propozycje będą dotyczyły również stylu życia, sposobów życia w mieście, rozwoju tego, co miejskie w tym kontekście.

W obrębie tych dwóch serii pojawią się propozycje krótkofalowe, średnioterminowe i długofalowe, przy czym te ostatnie będą właściwą strategią miejską.

Spółeczeństwo, w którym żyjemy, wydaje się zwracać w stronę obfitości, a przynajmniej w stronę dostatku (trwale dobra i przedmioty, ilość, satysfakcja, racjonalność). Pozwala przy tym w gruncie rzeczy na to, by drażyła je kolosalna pustka, w której tłoczą się ideologie i unosi się mgła retoryki. Jednym z głównych zadań, które mogą pojawić się przed aktywnym myśleniem, oprócz spekulacji i kontemplacji oraz poza wiedzą fragmentaryczną i pokawałkowanym poznaniem, jest zaludnienie tej przestrzeni – nie tylko językiem.

W czasach, gdy ideologie często debatują o strukturach, destruktywizacja miasta ujawnia głębię dezintegracji (społecznej i kulturalnej). Rozpatrywane globalnie społeczeństwo okazuje się głęboko *niespójne*. Między podsystemami i strukturami skonsolidowanymi za pomocą rozmaitych środków (ograniczenia, terror, perswazja ideologiczna) znajdują się dziury, czasem wręcz otchłanie. Te puste przestrzenie nie pojawiają się przez przypadek. Są to również przestrzenie możliwości, posiadają przynajmniej ich elementy, dryfujące lub rozproszone, ale nie mają siły mogącej je zjednoczyć. Co więcej, działania strukturyzujące i władza społecznej pustki dążą do zakazywania działania i utrwalenia prostej obecności tych sił. Instancje tego, co możliwe, nie mogą się spełnić inaczej, jak tylko poprzez radykalną metamorfozę.

W tej sytuacji ideologia nadaje pozornie absolutny charakter „naukowości”, nauce dotyczącej tego, co rzeczywiste, która ją kawałkuje i przekształca, zaś czyniąc to, oddala to, co możliwe i zamyka mu drogę. Jednak nauka (czyli nauki cząstkowe) ma wyłącznie charakter *programowania*. Dostarcza programowi elementów. Jeśli zgodzimy się, że elementy te konstytuując pojedyncze chwile, stanowią zarazem totalność, jeśli chcemy dosłownie potraktować program, to przedmiot wirtualny traktujemy jak przedmiot techniczny, który jest już dany. Realizujemy w ten sposób projekt pozbawiony krytyki, niemający nawet autokrytyki, projekt ten z kolei realizuje, projektując ją w terenie, określoną ideologię, tę właściwą technokratom. Programowanie jest z konieczności niewystarczające. W trakcie działania podlega ono zmianom. Tylko siła społeczna zdolna do tego, by włączyć się w to, co miejskie, podczas długich doświadczeń politycznych, może podjąć się realizacji programu dotyczącego społeczeństwa miejskiego. Nauka o mieście przynosi z kolei takiej perspektywie podstawy teoretyczne i krytyczne, pozytywną bazę. Utopia kontrolowana przez dialektyczny rozum służy jako straszak na pseudonaukowe fikcje. Owe podstawy i baza zapobiegają pograżeniu się refleksji w pustym programowaniu. Ruch dialektyczny prezentuje się tu jako relacja między nauką a siłą polityczną, jako dialog, coś, co aktualizuje relacje „teoria – praktyka” i „pozytywna – negatywna krytyka”.

Podobnie jak nauka, z konieczności niewystarczająca, również *sztuka* wnosi do realizacji tego, co miejskie, swą długą medytacją o życiu jako dramacie i rozkoszy. Co więcej, i przede wszystkim, sztuka przywraca właściwy sens dzieła, przynosi różnorodne *zawłaszczone* i *przekształcone* [*appropriée*] figury czasu i przestrzeni: nieprzeżyte, niezaakceptowane przez bierną rezygnację, ale przekształcone w dzieło. Muzyka pokazuje przystosowanie czasu, malarstwo i rzeźba – przestrzeni. Jeśli nauki odkrywają cząstkowe determinizmy, sztuka (jak również filozofia) pokazuje, jak rodzi się totalność, wychodząc od cząstkowych uwarunkowań. Na siłę społeczną zdolną zrealizować społeczeństwo miejskie spada obowiązek uczynienia efektywną i wydajną jedność (syntezy) sztuki, techniki i poznania. Jako wiedza o mieście, sztuka i historia sztuki włączają się w namysł nad miejskością, który może nadać skuteczność zapowiadającym ją obrazom. Namysł taki, nakierowany na realizację działania, byłby zarazem utopijny, jak i realistyczny, jednocześnie znosząc tę opozycję. Można nawet stwierdzić, że maksimum utopizmu połączy się z optimum realizmu.

Między sprzecznościami charakteryzującymi epokę są również te (szczególnie trudne) zachodzące między rzeczywistością społeczną a elementami cywilizacji, które się w nią wpisują. Z jednej strony ludobójstwo, a z drugiej działania (medyczne i inne) pozwalające uratować dziecko albo wydłużyć agonię. Jedną z ostatnich sprzeczności, choć nie najmniejsza, wyszła na światło dzienne właśnie tutaj, między *socjalizowaniem społeczeństwa* a *uogólnioną segregacją*. Istnieje też wiele innych sprzeczności, jak ta między etykietą *rewolucjonisty* i przywiązaniem do kategorii przewyższonego racjonalizmu produktywistycznego. Jednostka, tkwiąc w centrum sił społecznych z uwagi na presję mas, sama się utwierdza i nie umiera. Prawa wychodzą na światło dzienne; stają się obyczajem czy nakazem, za którym w mniejszym lub większym stopniu podąża działanie. Wszyscy świetnie wiemy, jak konkretne prawa pojawiają się, by uzupełnić abstrakcyjne prawa człowieka i obywatela wypisane na frontonie budowli demokracji od jej rewolucyjnych początków: prawa dla osób w każdym wieku i płci (dzieci, starcy, kobiety), prawa grup społecznych (proletariat, chłopci), prawo do wykształcenia i edukacji, prawo do pracy, kultury, odpoczynku, zdrowia, mieszkania. Dzieje się tak pomimo ogromnych zniszczeń, wojen światowych, zagrożeń, terroru nuklearnego, a może właśnie za ich sprawą. Presja klasy robotniczej była i jest konieczna (ale niewystarczająca) dla pełnego rozpoznania tych praw, dla tego, by przeniknęły one do obyczajów, dla wpisania ich do nadal niekompletnych kodeksów.

O dziwo, *prawo do natury* (do wsi i „natury czystej”) od kilku lat przenika do społecznej praktyki dzięki *rozrywce*. Wydeptało sobie ścieżki

poprzez, dziś już banalne, krytyki hałasu, zmęczenia, „koncentracyjnego” uniwersum miast (podczas gdy one same gniją lub wybuchają). Powieździelibyśmy: przedziwne ścieżki, natura staje się wartością użytkową i towarem, sprzedaje się ją i kupuje. Skomercjalizowane, uprzemysłowione rozrywki, zorganizowane instytucjonalnie, niszczą ową „naturalność”, którą zajmujemy się, by nią handlować i by handlować rozrywkami. Natura, czy właściwie to, co za nią uważamy, to, co z niej zostało, staje się rozrywkowym gettem, miejscem oddzielnym od rozkoszy, pozostałością „kreatywności”. Mieszkańcy miast wnoszą ze sobą miejskość [*l'urbain*], nawet jeśli nie przynoszą przy tym [materialnie elementów – przyp. red.] tego, co miejskie [*l'urbanite*]. Skolonizowana przez nich wieś straciła właściwości, cechy i urok wiejskiego życia. To, co miejskie, pustoszy wieś, zurbanizowana wieś z kolei przeciwstawia się wiejskości wywłaszczonej, skrajnemu przypadkowi wielkiej nędzy mieszkańców tego, co zamieszkiwane, i samego zamieszkiwania. Czy prawo do natury i prawo do wsi nie niszczą się same?

Wobec tego prawa, czy raczej pseudoprawa, *prawo do miasta* ogłasza się niczym płacz, niczym żądanie. Przez nieoczekiwane zwroty – nostalgię, turystykę, powrót do serca tradycyjnego miasta, wezwanie już istniejących lub właśnie utworzonych centralności – prawo to postępuje bardzo powoli. Żądanie natury, pragnienie, by móc się nią rozkoszować, wynikają z prawa do miasta. To ostatnie żądanie ogłasza się pośrednio jako tendencja do uciekania z podupadłego i nieodnowionego miasta, z wyalienowanego życia miejskiego, zanim zaczęło realnie istnieć. Potrzeba i „prawo” do natury zaprzeczają prawo do miasta, nie dochodzi przy tym do jego rozmycia. (Nie oznacza to, że nie powinniśmy chronić rozległych naturalnych przestrzeni przed małą miejskimi udoskonaleniami eksplodującego miasta.)

*Prawa do miasta* nie można formułować jako prostego prawa odwiedzin lub jako powrotu do miast tradycyjnych. Może ono zostać sformułowane wyłącznie jako przekształcone i odnowione *prawo do miejskiego życia*. Nieważne, czy tkanka miejska będzie obejmowała wieś i to, co z wiejskiego życia pozostało, o ile tylko „to, co miejskie” [*l'urbain*], miejsce spotkania, pierwszeństwo wartości użytkowej, wpisanie w przestrzeń czasu obiecanego w nadrzędnej pozycji względem innych dóbr znajdą swą morfologiczną podstawę, swą praktyczno-zmysłową realizację. Jest to założeniem integralnej teorii miasta i społeczeństwa miejskiego, wykorzystującej zasoby nauki i sztuki. Tylko klasa robotnicza może stać się podmiotem [*agent*], nosicielem czy społecznym wsparciem dla tej zmiany. Dziś znowu, podobnie jak sto lat temu, podważa ona i neguje przez samo swoje istnienie strategię klasową wymierzoną przeciwko niej.

Tylko klasa robotnicza może stać się podmiotem [*agent*], nosicielem czy społecznym wsparciem dla tej zmiany

Zupełnie jak sto lat temu, choć w nowych warunkach, skupia ona interesy (przekraczając to, co bezpośrednie i sztuczne) całego społeczeństwa i przede wszystkim tych, którzy *zamieszkują*. Olimpijczycy i nowa arystokracja miejska (kto by ją ignorował?) już nie mieszkają. Przemieszczają się z pałacu do pałacu lub z zamku do zamku. Zarządzają flotą lub ziemią ze swojego jachtu; są wszędzie i nigdzie. Stąd pochodzi fascynacja, jaką wzbudzają oni w ludziach pogrążonych w codzienności; oni przekraczają codzienność, posiadają naturę i pozwalają gliniarzom tworzyć kulturę. Czyż trzeba rozwlekle opisywać sytuację młodych i młodzięży, studentów i intelektualistów, armii pracowników z białymi kołnierzykami i bez, mieszkańców prowincji, wszelkiego rodzaju skolonizowanych i *quasi*-skolonizowanych, wszystkich tych, którzy ciężko znoszą pełną znoju codzienność; czyż koniecznie musimy tu demonstrować szyderczą nędzę i tragiczny sens mieszkańca, mieszkańców przedmieść, ludzi, którzy żyją w osiedlowych gettach, gnijących centrach starożytnych miast i na osiedlach oddalonych od ich centrów? Wystarczy otworzyć oczy, by zrozumieć życie codzienne człowieka, który biegnie ze swojego domu na bliski lub odległy dworzec, do zatłoczonego metra, do biura czy fabryki, żeby wieczorem wrócić tą samą drogą, przyjść do domu, by odzyskać siły, by zacząć od nowa następnego dnia. Obraz tej uogólnionej nędzy nie byłby możliwy bez obrazów „satisfacji”, które nędzę tę skrywają, stając się środkiem jej zatajenia i ucieczki przed nią.

*Z jęz. francuskiego przełożyła Ewa Majewska  
Współpraca Łukasz Stanek*

**Henri Lefebvre** (1901–1991) – francuski socjolog i filozof, wybitny intelektualista marksistowski, profesor socjologii na Université de Strasbourg i Université Paris Ouest Nanterre La Défense. W czasie II wojny światowej uczestnik francuskiego ruchu oporu, w latach 1928-1958 członek Francuskiej Partii Komunistycznej (z której wyrzucono go pod zarzutem reformizmu). Twórca koncepcji „prawa do miasta”, „miejskiej rewolucji” i „społecznej produkcji przestrzeni”. Autor wielu książek m.in. *Le matérialisme dialectique* (1939), *Critique de la vie quotidienne* (1947), *Problèmes actuels du marxisme* (1958), *Le Droit à la ville* (1968), *La Révolution urbaine* (1970), *Evolution or Revolution* (1974, razem z Leszkiem Kołakowskim), *Production de l'espace* (1974), *La présence et l'absence* (1980), *Éléments de rythmanalyse: Introduction à la connaissance des rythmes* (1992, razem z Catherine Regulier-Lefebvre). Na język polski przetłumaczono do tej pory jedynie trzy książki z wczesnego okresu twórczości Lefebvre'a: *Marks a idea wolności* (1949), *Kartezjusz* (1950), *Przyczynek do estetyki* (1956).

Cytowanie:

H. Lefebvre, *Prawo do miasta*, „Praktyka Teoretyczna” nr 5/2012, [http://www.praktykateoretyczna.pl/PT\\_nr5\\_2012\\_Logika\\_sensu/14.Lefebvre.pdf](http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr5_2012_Logika_sensu/14.Lefebvre.pdf) (dostęp dzień miesiąc rok)

**Author:** Henri Lefebvre

**Title:** The Right to the City

**Summary:** The article provides a new proposition of thinking about such categories as a city, the urban, urban strategy and social practices connected with analytical science of the city, which is only at the outline stage, but also projected by Lefebvre himself. This turn seems necessary due to the death of traditional city and old humanism. The article is also a passionate and utopian (in positive sense of term) manifesto for democratization of right to the city consisting of cry and demand of the dispossessed from such a prerogative. The author argues that an urban strategy based on a new science of the city needs social support and political force. They will be provided by the working class, putting an end to the urban segregation.

**Key words:** city, the urban, right to the city, utopia, analytical science of the city, inhabiting, humanism, practice.