

miasto jako idea polityczna

korporacja halart

LINIA RADYKALNA pod redakcją Jana Sowy

Celem LINII RADYKALNEJ jest wprowadzenie do dyskusji na temat społeczeństwa, polityki, ekonomii i kultury głosów marginalizowanych lub pomijanych. Punktem wyjścia dla twórców serii jest światopogląd wolnościowy i perspektywa niezależnego aktywizmu. Interesują nas kwestie istotne dla współczesnej Polski, ale także sprawy o uniwersalnym znaczeniu: laicyzm, nacjonalizm, migracje, ekologia, feminizm, konsumpcja, praca, życie codzienne, przestrzeń publiczna, demokratyzacja i wiele innych. Cechą wyróżniającą przedstawiane autorki i autorów – najnowszych, klasyków, jak i tych „źle obecnych” – jest przede wszystkim radykalne zakwestionowanie obowiązującego *status quo*.

krzysztof nawratek  
miasto jako idea polityczna

przedmowa jadviga staniszki

kraków 2008

Krzysztof Nawrotek, *Miasto jako idea polityczna*, przedmowa Jadwiga Staniszkis,  
Kraków 2008

Copyright © by Krzysztof Nawrotek

Copyright © for the preface by Jadwiga Staniszkis

© Udziela się zezwolenia na kopiowanie, rozpowszechnianie i modyfikację tego dokumentu zgodnie z zasadami Licencji GNU Wolnej Dokumentacji w wersji 1.2 lub dowolnej późniejszej wersji opublikowanej przez Free Software Foundation; wraz z Treścią Przedniej Okładki oraz wraz z Treścią Tyłnej Okładki. Kopia licencji załączona jest w części z tytułowanej „Licencja Wolnej Dokumentacji GNU”.

©©© Ten utwór objęty jest licencją Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 2.5 Polska. Aby zobaczyć kopię niniejszej licencji przejdź na stronę <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.5/pl/>.

Wydanie 1

Printed in Poland

ISBN 978-83-89911-47-6

PROJEKT OKŁADKI

Janek Simon

REDAKTOR SERII

Jan Sowa

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Mariusz Sobczyński

KOREKTA I ADIUSTACJA

Kamil Jurewicz, Kinga Surówka, Marcin Hernas

SKŁAD I ŁAMANIE

Marcin Hernas

WYDAWNICTWO I KSIĘGARNIA

Korporacja Ha!art

pl. Szczępański 3a, 31-011 Kraków

tel. +48 (12) 4228198, 0606979523

mail: [korporacja@ha.art.pl](mailto:korporacja@ha.art.pl)

<http://www.ha.art.pl/>

GŁÓWNY DYSTRYBUTOR

Espace

ul. Kolejowa 15/17, 00-325 Warszawa

tel. +48 (22) 6316637, +48 (22) 6320468

PATRONAT



JADWIGA STANISZKIS

## PRZEDMOWA

Zapewne nie zdecydowałabym się (ze względu na brak kompetencji) na pisanie wstępu do tej – arcyciekawej – książki. Ale niedawno odwiedziłam stolicę Boliwii, La Paz. Miasto na dnie wulkanicznego krateru, z góry wyglądające jak wielka dziura pełna potłuczonych cegieł – otoczona przez krąg „inwazji”, dzikich osiedli napierających na miasto i, co ważniejsze, kontrolujących jedyną drogę dojazdową z płaskowyżu. Za tym obrazem obłożonego miasta kryje się głęboko podzielone społeczeństwo. Elity, zajmujące najniższą, żyzną, cieplejszą część krateru – „dolne miasto” – wciąż czują się wygnańcami z Europy i odmawiają wzięcia odpowiedzialności za problemy indiańskiej w swej masie społeczności. Powtarzające się, rytualne najczęściej „rewolty” mas są traktowane przez owe elity jako chwila wytchnienia, przerwa w tym bezustannym obłożeniu, bo wtedy masy zajmują się same sobą.

To podzielone miasto, z iluzją przestrzeni publicznej, gdy Indianie przychodzą na główny plac przed Pałacem Prezydenckim, aby – milcząc – posiedzieć ze swoimi odświętnie ubranymi dziećmi na murkach. Mieszkańcy „inwazji” żyją tylko w szarej strefie miasta. A na tym placu, podziwiając piękno kolonialnych budowli, próbują jedynie utwierdzić się w słuszności decyzji opuszczenia swoich andyjskich wiosek i domków opalanych

porostami lub łajnem lam i zejścia na dół, do Miasta. Przed odejściem usypali piramidkę z kamieni, aby kiedyś odnaleźć drogę powrotną.

To piękne, rozdarte miasto kontrastuje z projektem zarysowanym przez Autora w ostatniej części książki, w której pisze on o Mieście jako soczewce współczesnych problemów, ale też – jako punkcie wyjścia nowej Utopii, którym może być doinwestowanie i ochrona szarej strefy, aby stała się w mieście odskocznią dla rozwoju i awansu; stworzenie publicznej przestrzeni dyskursu w Mieście i zapobieżenie powstawaniu gett przez zwracanie przy planowaniu uwagi na „zazębiające się”, gęste strefy kontaktów; świadome stwarzanie obszarów spontanicznej współpracy przez pozostawianie w Mieście niedokończonych, niekompletnych budowli i zgodę na ich społeczne „dopełnianie”; wreszcie – stworzenie „mitu założycielskiego” tak zrewitalizowanego Miasta, aby jego mieszkańcy „byli dumni z jego standardów i chcieli im sprostać”. Autor sygnalizuje kilka możliwych kierunków, w jakich mógłby pójść taki założycielski mit Miasta: Miasto jako źródło kapitału społecznego dla swoich mieszkańców – budowane tak, aby – poprzez różnorodność – bez izolowanych gett uczyć, jak radzić sobie z „innością” i konfliktem, aby – poprzez swą infrastrukturę edukacyjną, otwartą dla wszystkich i przez całą dobę (patrz wspańnię multimedialne Civic Centers w USA, nawet w małych miastach) – przygotowywać do funkcjonowania w gospodarce i społeczeństwie opartych na wiedzy. Inną wersją takiego założycielskiego mitu może być opisywany przez Autora przykład Transition Towns w Wielkiej Brytanii, przygotowujących mieszkańców do funkcjonowania w warunkach deficytu ropy poprzez uczenie nowego modelu życia, budowania i wykorzystywania alternatywnych źródeł energii, oszczędzania i wymyślenia samemu nowych urządzeń w tej sferze.

Autor już na początku książki pisze o skutkach przesunięcia indywidualnego doświadczania własnego „obywatelstwa” ze sfery

politycznej na socjalną. Skutki tego natychmiast, jego zdaniem, odbiły się na tkance miasta. Place jako serca miasta i agory dyskursu zostały wyparte przez supermarkety, z dodanym kinem i – ewentualnie – kaplicą, jako jedyne obecnie publiczne przestrzenie, widziane już nie w perspektywie wspólnotowej, ale – konsumenckiej. A przecież to właśnie w mieście, którego mieszkaniec to, jak pisze Autor, człowiek-w-kontekście, może pojawić się lojalność wobec wspólnoty motywująca do zbiorowego działania. I to działania konkretnego, pozytywnego, a nie jedynie symbolicznego gestu, jak w wypadku wspólnot bardziej abstrakcyjnych (naród, państwo), które odwołują się do aktywności obywateli tylko w sytuacjach ekstremalnych.

Interesujące są też rozważania Autora o różnych modelach i przykładach zarządzania miastem: od menadżerskiego do partycypacyjnego, z uczestnictwem społeczności w programowaniu wydatków budżetu miasta. W tym kontekście Autor pisze o dyscyplinowaniu przez partycypację, bo pojawia się wtedy i współodpowiedzialność, i poczucie przynależności do większej całości, ze wszystkimi ograniczeniami, jakie to powoduje.

Nie sposób omówić tu wszystkich wątków książki. Na przykład bardzo interesujących rozważań o nielinowości percepcji w sieci – ze zwiedzaniem miasta za pomocą metra (gdy poznaje się tylko okolice każdej stacji i samemu nie odnajdzie się już drogi powrotnej) jako modelem sieciowej epistemologii.

Gorąco zachęcam do lektury – jest to książka nie tylko dla profesjonalistów, architektów i urbanistów czy zarządzających miastem, ale też – inspirująca lektura dla nas, mieszkańców. Uczymy bowiem sposobów przekształcania przestrzeni wokół nas, aby była bogatsza, dawała nam więcej i zachęcała, abyśmy więcej z siebie dawali innym.







*La Paz. Fot. Bartłomiej Pogoda*



krzysztof nawratek  
miasto jako idea polityczna



*Katarzynie i Oldze*



## PRZED

Miasta rosną. Nie wszystkie i nie wszędzie, jednak w skali globalnej fakt wzrostu i przybierania na znaczeniu miast nie ulega wątpliwości. Ale co to w zasadzie znaczy – że miasta rosną? Czy oznacza to jedynie, że zwiększają swą powierzchnie, rozpełzają się i pożerają okoliczne wioski i miasteczka? Czy też – że zwiększa się liczba ich mieszkańców lub rośnie ich PKB? Wiemy, że to w miastach koncentruje się we współczesnym świecie życie społeczne, gospodarcze, polityczne i kulturalne. Miasta wydają się dziś potężne niemal jak nigdy dotąd. A jednak... Miasta znajdują się w poważnym kryzysie. Poziom życia w miastach w większości państw świata jest dramatycznie niski i nawet jeśli – jak w Chinach – wzrost PKB niektórych z nich zbliża się do 20% (*sic!*), to i tak jakość życia ich mieszkańców nie poprawia się, a czasem wręcz się pogarsza. Ludzie uciekają z miast. W Stanach Zjednoczonych tzw. *urban sprawl*, czyli proces suburbanizacji, przenoszenia się na przedmieścia, trwa w najlepsze. Na terenach byłej NRD możemy obserwować fascynujące *shrinking cities*. Również w Polsce coraz więcej ludzi chce mieszkać na przedmieściach i jeśli tylko może, przenosi się do domku z ogródkiem. Jednak największa słabość współczesnych miast dotyczy sfery politycznej. Mimo wzrostu gospodarczego, mimo że państwowe lub międzynarodowe instytucje polityczne lokują swe siedziby

właśnie w nich, to współczesne miasta jako takie, same w sobie, nie mają niemal żadnego znaczenia politycznego. A przecież wielbiciel Miasta europejskiego chętnie powołują się na grecką *polis*, a Polis była przede wszystkim konceptem politycznym (to od słowa *polites* – którym określani byli pełnoprawni mieszkańcy *polis* – pochodzi przecież słowo polityka). Mimo więc wzrostu gospodarczego, przestrzennego czy demograficznego – Miasta umierają. Umierają jako idea polityczna, jako sposób życia ich mieszkańców oparty na samorządzącej sobą wspólnocie. Choć więc na pierwszy rzut oka może się wydawać, że miasta przeżywają dziś oszałamiający wzrost, w istocie ma miejsce proces odwrotny. Oczywiście – zewnętrzny, fizyczny wymiar miasta rośnie, lecz to, co rośnie, to, co wciąż nazywamy miastem, wcale nim nie jest – to nowotwór, to zmutowana narośl, to karykatura Miasta. To raczej „obszar zurbanizowany” niż Miasto. Miasta umierają i myślę, że tego procesu już się nie da zatrzymać. Śmierć Miasta jednak nie oznacza końca tej idei, którą Miasto było, którą wniosło w historię Europy i świata. Miasta umierają jako pewien koncept życia wspólnoty, lecz ta śmierć nie oznacza, że historia się kończy. Istnieje życie po śmierci. „Obszar zurbanizowany” to opis pewnego fenomenu społeczno-przestrzennego, podczas gdy Miasto było projektem politycznym, społecznym i gospodarczym. Przede wszystkim politycznym. Po śmierci Miasta możemy spodziewać się, że powstanie coś nowego, coś, co będzie nowym pomysłem na siebie ludzi, którzy żyją w dużych skupiskach na małej powierzchni. Śmierć Miasta to być może zmartwychwstanie Polis. Polis, rozumianej jako sposób zarządzania sobą przez wspólnotę, która żyje w „obszarze zurbanizowanym”, dawniej nazywanym miastem.

Życie po śmierci Miasta to kwestia przede wszystkim konceptu politycznego, tego, jak ludzie zorganizują swoje życie jako wspólnoty w przestrzeni. O tym właśnie jest ta książka. Nie jest tylko o urbanistyce, architekturze, gospodarce i setkach innych spraw,



które dotyczą miast. Jest o śmierci Miasta, o jej przyczynach i o sygnałach tego, co może nastąpić po niej. To jest książka polityczna. Jej cel jest polityczny.

Książka ta nie powstałaby, gdyby nie pomoc i życzliwość wielu ludzi. Muszę podziękować mojemu wydawcy Jankowi Sowie za to, że odważył się ją wydać, Michałowi Hererowi za uwagi i sugestie dotyczące jej filozoficznych aspektów, Krzysztofowi Kafce za nasze prywatne i publiczne (publikowane na portalu [www.miejsca.org](http://www.miejsca.org)) dyskusje o urbanistyce, przestrzeni i polityce, Magdalenie Piekarze za krytyczne uwagi oraz Annie „Maug” Grzybowskiej za wspieranie mnie podczas całego procesu pisania i myślenia. Dziękuję też mojej żonie Katarzynie, bez której wiary w tę książkę i we mnie nic by się nie udało. Na koniec dziękuję mojemu świętej pamięci ojcu, Henrykowi Nawratkowi, który pierwszy nauczył mnie patrzeć na Miasto i myśleć o nim.

Dziękuję również wszystkim niewymienionym tu ludziom, którzy mnie wspierali. Tym, co dobre i cenne w tej książce, chętnie podzielę się z wymienionymi powyżej osobami, za wszystkie błędy i niedociągnięcia odpowiedzialność ponoszę tylko ja sam.



## NIEWIDZIALNE

### OBYWATELSTWO

Czym jest obywatelstwo? Jakie jest znaczenie obywatelstwa i jaki jest jego sens? Obywatel jest rodzajem społeczno-politycznego konstrukt, którego funkcją jest włączenie człowieka, jednostki, w system polityczny. Obywatelstwo jest więc w założeniu pewnym neutralnym narzędziem, pozwalającym człowiekowi korzystać z pewnych praw i przywilejów, ale też, nie należy o tym zapominać, nakładającym na człowieka pewne obowiązki. Musimy pamiętać, że liberalna (zostawmy na razie greckie początki) idea Obywatela narodziła się po to, by wyrwać człowieka spod politycznej władzy Kościoła. Obywatel to jednostka wyabstrahowana z różnorodnych – bardziej i mniej naturalnych – wspólnot (rodziny, klanu *etc.*) lub – jak dziś moglibyśmy to zobaczyć – sieci zależności i umieszczona w neutralnej – teoretycznie – sferze polityki. W ten sposób roszczenia wszystkich tych grup zostają osłabione, przefiltrowane przez abstrakcyjny konstrukt Obywatela. Koncepcja ta jest jednym z fundamentów myśli liberalnej i demokratycznej. Nie należy jednak ulegać złudzeniu, że ta idea może być fundamentem współczesnego liberalno-demokratycznego społeczeństwa. Nawet jeśli samo obywatelstwo jest stanem neutralnym – w końcu istotą obywatelstwa jest zrównanie praw po-

litycznych nierównych ludzi – to już proces zdobywania lub nadawania obywatelstwa neutralnym nie jest. Obywatelstwo może być traktowane jako rodzaj przywileju, przywileje zaś kreują nierówności – dlatego też obywatelstwo ma swą stronę pozytywną, włączającą we wspólnotę, ale również – w sposób oczywisty – oznacza wykluczenie z politycznej wspólnoty nie-Obywateli<sup>1</sup>. Ta wykluczająca siła obywatelstwa, wpisująca się w cały szereg innych wykluczeń, ma swoje konsekwencje nie tylko w sferze polityki, ale również – i tym problemem chciałbym się przede wszystkim w tej książce zająć – w fizycznej i społecznej przestrzeni miejskiej.

Tego, czym jest obywatelstwo, najsilniej doświadcza się, gdy się takowego nie posiada. Gdy jest się wykluczonym ze wspólnoty, wtedy widać jej siłę i atrakcyjność. Od momentu wejścia do Unii Europejskiej Polacy w wielu krajach – tych, które otworzyły w pełni swe rynki pracy – przestali doświadczać upokarzającego bycia nielegalnymi imigrantami. Przestali doświadczać, więc przestali rozumieć. Doświadczenie, o którym piszę, nie dotyczy jednak zmiany czy rozszerzenia obywatelstwa – Polacy nadal są obywatelami Polski, a nie Irlandii, Szwecji czy Wielkiej Brytanii, jedyna zmiana, która w tych krajach po maju 2004 r. nastąpiła, to stworzenie obywatelom nowych państw Unii możliwości pracy i zamieszkania w niektórych państwach n i e m a l na takich samych warunkach, jakie mają obywatele tych państw. I w tym przypadku owo „niemal” jest rzeczywiście mało istotne. Prawo do pracy, prawo do opieki zdrowotnej i społecznej uzupełnione jeszcze prawem wyborczym w wyborach lokalnych jest, praktycznie rzecz biorąc, n i e m a l pełnym wymiarem obywatelstwa, o jakim obywatele nowych członków Unii Europejskiej marzyli.

---

<sup>1</sup> Zob. Y. Soysal, *Limits to Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago 1994 albo *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, red. R. Brubaker, Lanham 1989.

Czym więc jest owo współczesne *n i e m a l* obywatelstwo? Jest prawem do zakorzenienia się we wspólnocie. Prawem związanym przede wszystkim z biologiczną stroną ludzkiej egzystencji. Jednakże to tzw. obywatelstwo biologiczne<sup>2</sup> jest dziś coraz częściej widziane jako kolejny etap zmiany w pojmowaniu obywatelstwa – od obywatelstwa politycznego, przez socjalne, do nowego obywatelstwa biologicznego. Jako takie jest raczej mechanizmem deterytorializacji i dalszego wyrywania ze wspólnoty niż zakorzeniania w niej. Już samo przejście obywatelstwa z wymiaru politycznego w socjalny przeniosło je ze sfery lojalności – wobec państwa i wspólnoty (tutaj mieścił się też dziewiętnastowieczny wymiar obywatelstwa biologicznego – obywatelstwa etnicznego) – w sferę indywidualnych przywilejów. To przesunięcie pojęcia obywatelstwa ze znaczenia politycznego w znaczenie przede wszystkim socjalne było związane z rozkwitem po II wojnie światowej w Europie modelu państwa dobrobytu. Jednak i w przypadku USA posiadanie zielonej karty było spełnieniem marzeń imigrantów. Pełne obywatelstwo dawało dodatkową wolność poruszania się i bezproblemowego wjazdu na tereny państw, które miały z USA podpisane umowy o ruchu bezwizowym. Obywatelstwo, posiadanie paszportu jakiegoś kraju – ale szczególnie kraju bogatego – ma konkretny wymiar finansowy, jak udowadniają to Valpy FitzGerald i J.A. Cuesta-Leiva<sup>3</sup>. Posiadanie paszportu jednak, w przypadku niektórych krajów, nakłada na „pełnych” obywateli pewne obowiązki – najczęściej związane przede wszystkim ze znajomością języka oraz z obowiązkiem służby wojskowej, tym bardziej atrakcyjny dla wielu

---

<sup>2</sup> Zob. N. Rose, C. Novas, *Biological Citizenship*, w: *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, red. A. Ong i S. Collier, Blackwell 2004.

<sup>3</sup> Zob. V. FitzGerald i J.A. Cuesta-Leiva, *The Economic Value of A Passport: A Model of Citizenship and the Social Dividend in a Global Economy*, s. 1 (QEH Working Paper Series – no. 4).

imigrantów wydaje się więc status *n i e m a l* obywatela, dający znacznie więcej praw i przywilejów niż nakładające obowiązki obywatelstwo „pełne”.

Tak więc podstawowymi elementami współczesnego obywatelstwa są raczej indywidualne prawa i przywileje niż obowiązki – to przesunięcie jest znamienne i kluczowe. Mimo najnowszej i dość agresywnej krytyki (zarzucającej przede wszystkim „anglocentryzm” oraz ignorowanie napięć i konfliktów w społeczeństwach wieloetnicznych), owo liberalne rozumienie obywatelstwa sformułowane przez Thomasa Humphreya Marshalla<sup>4</sup> nadal pozostaje aktualne – przynajmniej z punktu widzenia pojedynczego człowieka starającego się obywatelem zostać. Dla Marshalla obywatelstwo oznacza bowiem pełen udział, pełną łączność ze wspólnotą. Owa łączność ma miejsce w trzech sferach – praw obywatelskich, praw politycznych oraz praw socjalnych. Koncepcja obywatelstwa sformułowana przez Marshalla jest koncepcją socjologiczną raczej niż polityczną. Zakłada uzyskiwanie praw, bierne stawianie się obywatelem bardziej niż aktywny udział w konstruowaniu obywatelstwa.

Obywatelstwo jako koncept już u swego początku miało za zadanie wyrwać ludzi z ich wspólnot – religijnych, klanowych czy etnicznych – i umieścić w neutralnej przestrzeni polityki. Obywatelstwo miało więc przede wszystkim wymiar destrukcyjny. Ale ta destrukcja miała bardzo istotny cel – takiego „ogołoczonego” ze krępujących wiązań człowieka chciano związać z Państwem. Zamiast więc „naturalnych” lojalności obywatelstwo szukało lojalności wobec Państwa – bytu mniej lub bardziej abstrakcyjnego. Jednakże dziś, w sytuacji wycofania się Państwa narodowego na neoliberalne pozycje, lojalność wobec niego jest zastępowana albo ponownie przez lojalności etniczne i religijne, albo przez lojalność wobec ponadnarodowych i zdeterytorializowanych struk-

---

<sup>4</sup> Zob. T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, London 1987.

tur – wobec organizacji międzynarodowych czy wielkich korporacji. Słusznie tacy badacze jak Mark Purcell<sup>5</sup> widzą w tym procesie szanse dla Miasta – zmiana skali, w jakiej postrzegamy obywatelstwo, odejście od abstrakcyjnego narodu na rzecz mniejszych i bardziej konkretnych wspólnot jest ścieżką, którą zdecydowanie warto podążać, trzeba jednak być świadomym tego, że rezygnując z abstrakcji na rzecz konkretności i realności, wracamy raczej do sytuacji przednowożytnej, wracamy do „naturalnych” wspólnot i wiązań społecznych, czyli do tego wszystkiego, czego nasza współczesna liberalno-demokratyczna cywilizacja się boi i w czym (słusznie!) widzi niebezpieczeństwo ponownego wybuchu wojny wszystkich ze wszystkimi i rozpadu naszego globalnego świata. Dziś wciąż jeszcze – jak piszą o tym Jane Jenson i Martin Papillon<sup>6</sup> – obywatelstwo jest atrakcyjne jako idea włączająca we wspólnotę polityczną, ale – znów – raczej w celu domagania się swoich praw czy szczególnych przywilejów, a nie po to, by poczuć się częścią większej, zjednoczonej wspólnymi wartościami i marzeniami grupy. Podobne znaczenie ma obywatelstwo we współczesnym dyskursie feministycznym – chodzi przede wszystkim o wyrównanie szans, o usłyszenie innych głosów w debacie publicznej, o rozszerzenie demokracji o wymiar „feminokratyczny”.

Jeśli więc chcemy dyskutować problem obywatelstwa w odniesieniu współczesnego miasta, zostajemy uwięzieni przez owe wykluczające się znaczenia i interpretacje. Obywatel będzie się więc wyrывał z tradycyjnych (rodzinnych, klanowych, etnicznych *etc.*) sieci i zależności, równocześnie szukając nowych punktów zaczepienia, nowych obszarów lojalności. Obywatelstwo widziane

---

<sup>5</sup> Zob. M. Purcell, *Citizenship and the Right to the Global City: Reimagining the Capitalist World Order*, „International Journal of Urban and Regional Research” September 2003, vol. 27, no. 3.

<sup>6</sup> Zob. J. Jenson, M. Papillon, *The Changing Boundaries of Citizenship: A Review and a Research Agenda*, Ottawa 2001.

„od dołu” będzie domaganiem się włączenia w system, uznaniem praw i dopuszczeniem do przywilejów<sup>7</sup>, jednak obywatelstwo widziane „od góry” – z perspektywy autorytetu Miasta – będzie raczej próbą takiego zarządzania wspólnotą miejską, które pozwoli zminimalizować konflikty. Obywatelstwo i z jednej, i drugiej perspektywy ma więc znaczenie czysto instrumentalne. Obywatelstwo samo w sobie nie znaczy nic i nie ma żadnej immanentnej wartości. Tutaj dotykamy problemu obywatelstwa w przestrzeni miejskiej. Dzisiejszy spór o miasto to spór o to, czy je jest miasto. Prawo do miasta jest podstawową kwestią, która dotyczy również obywatelstwa. Ale – jak wspomniałem powyżej i jak argumentują inni autorzy<sup>8</sup> – pojęcie obywatelstwa ma znaczenie jedynie instrumentalne. Liberalne rozumienie obywatelstwa zaproponowane przez wspomnianego Thomasa Humphreya Marshalla jest najbardziej kwestionowane w społeczeństwach wieloetnicznych i wielokulturowych – nie tylko tych, w których pojawili się imigranci – choć w ich przypadku słabość obywatelstwa jest najbardziej oczywista – ale również wszędzie tam, gdzie nadal „przedobywatełskie” więzi społeczne są wciąż silne. Pytanie, które się tutaj pojawia, brzmi – czy wszyscy obywatele miasta są równi? Czy powinni być traktowani w taki sam sposób? Klasycznie liberalna odpowiedź na oba te pytania brzmi „tak”. Ale owej równościowej retoryki starają się używać zarówno przedstawiciele wspólnot, które czują się dyskryminowane, jak i władze miejskie, równością uzasadniające swe niezaangażowanie na rzecz dyskryminowanych wspólnot – i nie ma znaczenia, czy ta dyskryminacja istnieje naprawdę, czy też jest – podobnie jak obywatelstwo – narzędziem do uzyskania większych praw i przywilejów.

---

<sup>7</sup> Zob. J. Lepofsky i J.C. Fraser, *Building Community Citizens: Claiming the Right to Placemaking in the City*, „Urban Studies” 2003, vol. 40, no. 1.

<sup>8</sup> Zob. C. Joppke, *How Immigration Is Changing Citizenship: A Comparative View*, „Ethnic and Racial Studies” July 1999, vol. 22, no. 4.



Kolejnym problemem, podnoszonym zarówno przez ruchy alterglobalistyczne, jak i środowiska akademickie, jest załamanie się tzw. porządku westfalskiego w polityce światowej, kryzys liberalno-demokratycznej wizji społeczeństwa oraz triumf neoliberalizmu, przejawiający się przede wszystkim w przyniatającej przewadze, jaką zyskały globalne korporacje nad zwykłymi ludźmi<sup>9</sup>. To neoliberalne przemieszczenie władzy jest oczywiście związane bardzo ściśle z przesunięciem treści w obrębie pojęcia obywatelstwa. Z Obywatela, definiowanego poprzez uczestnictwo we wspólnocie politycznej, w stronę Obywatela-Konsumenta<sup>10</sup>, definiowanego poprzez udział w systemie neoliberalnej gospodarki. Catherine Needham zwraca uwagę na kilka cech, które odróżniają Obywatela-Konsumenta od Obywatela w klasycznym sensie, dwie z nich wydają mi się kluczowe: zindywidualizowana, egoistyczna relacja z Systemem (jak na razie nie chciałbym owego „Systemu” definiować) – relacja biorca–dawca, relacja kliencka, a nie partnerska, oraz „interesowna” lojalność. Zamiana Obywatela w Obywatela-Konsumenta wydaje się kolejną „sztuczką” neoliberalnego Systemu, który rozbijając wszelkie inne (poza relacją odbiorca dóbr–dawca dóbr) związki międzyludzkie, umniejsza nas jako istoty ludzkie, jako Osoby. Jeśli w klasycznej filozofii, a szczególnie w filozofii chrześcijańskiej, wciąż podkreślane jest bogactwo i wielowymiarowość Osoby ludzkiej, to model Obywatela-Konsumenta redukuje c z ł o w i e k a do jego ust, przewodu pokarmowego i odbytu (lub innych analogicznych sekwencji), uzupełnionych jedynie o kartę kredytową.

Jednakże, jak widzieliśmy, śledząc genezę idei obywatelskiej, taki koniec był w nią wpisany. Moja podejrzliwość wobec Obywatela bierze się więc stąd, że Obywatel, jako abstrakcyjny, oderwany

<sup>9</sup> Zob. M. Purcell, *Citizenship and the Right to the Global City*, dz. cyt.

<sup>10</sup> Zob. C. Needham, *Citizen-Consumers: New Labour's Marketplace Democracy*, London 2003.

od Osoby (a więc człowieka-w-kontekście) konstrukt, z definicji redukował i odrzucał całe bogactwo związków, w jakich człowiek istnieje (istniał?). Obywatel-Konsument, ten neoliberalny potwór, jest więc oczywistą konsekwencją liberalnego Obywatela. Ekonomia pożarła politykę, ponieważ polityka okazała się czystą abstrakcją i ułudą. Z tego też punktu wychodzi moja krytyka Obywatela i koncept Obywatela Plug-in.

### MIASTO JAKO WSPÓLNOTA POLITYCZNA ŚMIERĆ POLIS

Jak pisze Pierre Manent, „[miasto] to idea pewnej przestrzeni publicznej, w której ludzie żyją razem, rozważają i decydują razem o wszystkim, co dotyczy ich wspólnych interesów. Była to zatem idea władania przez zbiorowość ludzką warunkami własnej egzystencji. Była to zatem również zupełnie naturalna idea polityczna”. I dalej: „miasta [...] są «słabe ideologicznie»: są czymś «poszczególnością» wobec tych dwóch uniwersalizmów: idei cesarstwa i idei posłannictwa Kościoła”<sup>11</sup>. To, że Miasto jest bytem (również) politycznym, wydaje się oczywiste, jednakże najczęściej owa polityczność jest dziś rozumiana jako obecność struktur i instytucji zewnętrznych wobec Miasta – związanych z państwem narodowym bądź organizacjami międzynarodowymi. Ewentualnie miasto jest rozumiane jako struktura, wewnątrz której mają miejsce procesy polityczne. Miasto jest więc raczej dekoracją niż uczestnikiem tych procesów. Ciekawe, że klasyczne, sformułowane przez Arystotelesa rozumienie Miasta jako Polis – czyli właśnie bytu przede wszystkim politycznego, idei, w której określona grupa ludzi sprawuje wspólnie władzę nad określoną przestrzenią – wydaje się dziś wysoce kłopotliwe. Dzieje się tak praw-

---

<sup>11</sup> P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, tłum. M. Miszański, Kraków 1990, s. 8, 10.

dopodobnie dlatego, że – jak słusznie sformułował ten problem Lefebvre<sup>12</sup> – niezwykle trudno jest wskazać we współczesnym mieście ową wspólnotę. Jego dramatyczne pytanie – „do kogo należy miasto?” – powoduje, że owszem, śledzimy procesy polityczne w mieście, ale samo miasto jest raczej Przestrzenią dla Polityki, a nie ideą polityczną samą w sobie<sup>13</sup>. A nawet gorzej – Agamben wskazuje na Obóz, a nie miasto, jako na fundamentalny biopolityczny paradygmat w świecie zachodnim<sup>14</sup>. Czy utrata Miasta, jako potencjalnego modelu politycznej wspólnoty, nie jest więc podstawowym dramatem, którego skutkiem jest zanik wspólnoty jako takiej? A przynajmniej zanik poczucia, że wspólnota może dawać zakorzenienie jednostkom, nie tracąc wymiaru uniwersalnego? Że wspólnota jest raczej wyborem osoby niż opresją masy nad jednostką? Co jednak dzieje się z miastami dziś? Jaka jest ich pozycja, dlaczego miasta nie są dziś Polis?

Państwa się rozpadają – funkcjonalnie, gdy niektóre ich fragmenty zaczynają być związane mocniej z globalnymi instytucjami niż z samym państwem, lub przestrzennie – gdy współpraca transgraniczna powoduje powstanie regionów funkcjonalnych silniej związanych ze sobą niż z państwami, w których się znajdują. Warto rozważyć przykład Tallina, którego rozwój jest w znacznym stopniu stymulowany przez Helsinki, czy Bratysławę, która stara się utrzymać pewną niezależność od Wiednia, stawiając bardziej na konkurencję niż na współdziałanie. Jest bez znaczenia, jaką strategię słabsze miasto przyjmuje – kooperacji czy kontrolowanej konkurencji – efekt jest podobny. Następuje powolne wyciąganie miast ze struktur państw słabszych

---

<sup>12</sup> Zob. H. Lefebvre, *The Right to the City*, w: *Writings on Cities*, wybór, tłum. i wstęp E. Kofman i E. Lebas, Oxford–Blackwell 1996.

<sup>13</sup> Zob. M. Purcell, *Excavating Lefebvre: The Right to the City and Its Urban Politics of the Inhabitant*, „GeoJournal” October 2002, vol. 58, no. 2–3.

<sup>14</sup> Zob. G. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, tłum. D. Heller-Roazen, Stanford 1998.

i wciąganie w struktury państw silniejszych. Nieoficjalne naciski władz Helsinek na władze Tallina są powszechnie znanym i komentowanym faktem. Miasta jednak – same w sobie – również się rozpadają, zarówno ze względu na wewnętrzne nierówności społeczne i ekonomiczne (strzeżone osiedla czy po prostu lepsze i gorsze dzielnice), jak i ze względu na zewnętrzne – czasami regionalne, a czasami globalne – czynniki, które wiążą fragmenty miast w sieć, pozostawiając inne fragmenty jako odpady. Przykłady miast globalnych w tzw. krajach rozwijających się – by wymienić tylko São Paulo, Johannesburg czy Kalkutę, pokazują, że obok siebie może istnieć nieprawdopodobna bieda i społeczna tragedia oraz bogactwo i pełnoprawny udział w globalnym świecie.

Kluczowym momentem, w którym Miasta zaczęły się przestrzenie rozpadać – bo społeczne zróżnicowanie istniało zawsze – było pojawienie się n i e l i n i o w e g o transportu, a przede wszystkim utrata znaczenia przez transport pieszego. Obecnie przenosimy się z miejsca na miejsce coraz bardziej efektywnie, ale przestrzeń pomiędzy obszarem, z którego wyruszamy, a obszarem, do którego zmierzamy, coraz bardziej traci na znaczeniu. Ważny jest tylko punkt wejścia i punkt wyjścia. Drugim kluczowym czynnikiem jest globalna informacja/telekomunikacja: telewizja, telefonia komórkowa czy wreszcie internet. To on łączy nas z ludźmi, ignorując lokalizację, a co więcej, tworzy coraz silniejszą sferę wirtualną, pozageograficzną. A mass media, jak TV, mimo nadawania z centralnych ośrodków są najważniejszym źródłem informacji. Wygrywają konkurencję z plotką i bezpośrednią międzyludzką komunikacją. Ale z drugiej strony siła informacji „alternatywnej”, przekazywanej mejlami, jest warta analizy. To rodzaj „analogowego wirusa” – rysunek, prośba o pomoc, żart są przesyłane pomiędzy znajomymi i w zadziwiającym tempie rozchodzą się po świecie. Na razie jednak są to rzeczy najczęściej

kopiuwane bez specjalnego zrozumienia lub takie, które nie zawierają zbyt wiele treści – można jednak zaryzykować twierdzenie, że sposób przekazywania informacji poprzez „wirtualną plotkę” może stać się istotnym elementem budowania „alternatywnego” świata informacji, ale bardziej prawdopodobna – choć pesymistyczna – wydaje się możliwość, że stanie się raczej kolejnym narzędziem manipulacji.

Ludzie stają się coraz bardziej częściami sieci – powiązani z różnymi organizacjami przestają być całością. Oczywiście – ludzie zawsze funkcjonowali jako części różnych podsystemów, ale nigdy jeszcze te podsystemy nie były tak od siebie odseparowane. To zaangażowanie w różne organizacje, w różne podsystemy, powoduje, że człowiek przestaje być integralną osobą, a staje się pewnym „funkcjonatem” – katolikiem, buddystą, członkiem korporacji, związku zawodowego czy towarzystwa zbieraczy Barbie.

Owa utrata integralności niepokoi zarówno instytucjonalne religie, dostrzegające pęknięcia dotyczące swoich wiernych, żyjących „równoległe życia” – ludzi religijnych i ludzi świeckich, jak i korporacje, które za wszelką cenę starają się zorganizować życie swoich pracowników, nie pozostawiając im miejsca na prywatne pasje. Te wszystkie organizowane przez firmy spotkania, szkolenia, zabawy – to próba podporządkowania sobie całego człowieka, a nie jedynie pracownika.

Jeśli jednak religie – bez znaczenia, jaki mamy do ich poglądów stosunek – starają się widzieć człowieka w wielu wymiarach (choć w eschatologicznej perspektywie), to korporacje mają perspektywę ekonomicznej efektywności, a człowiek jest dla nich tylko wąsko wyspecjalizowanym (choć bardzo skomplikowanym) narzędziem wypracowującym tę efektywność.

Dziś więc ludzie albo rozpadają się na kawałki, albo stają się „wąsko wyspecjalizowani” (członkowie sekt, pracownicy korporacji *etc.*). Organizacje, instytucje i grupy mają coraz bardziej pozageograficzny charakter. Globalizacja – z którą owo „sieciowanie”

ludzi ma ścisły związek – jest jednak wątpliwym dobrodziejstwem. Nie przesądając, czy więcej ludzi na globalizacji korzysta, czy też traci, faktem jest, że wielu biedaków tego świata jest raczej w sieci wyzysku niż w sieci wymiany. Prawdą jest również jednak i to, że jakiś rodzaj „globalnego społeczeństwa obywatelskiego” zdaje się powstawać<sup>15</sup>. Wydaje się jednak, że większość tych organizacji dotyczy świata Zachodu, świata bogatego, który stać na to – i finansowo, i mentalnie – by zacząć rozważać problemy w skali globalnej, a nie narodowej. Edwards pisze również o organizacjach skupiających „biedaków świata”, przede wszystkim o Shack/Slum Dwellers International (SDI), jednak te organizacje, mimo zasięgu globalnego, są zorientowane przede wszystkim na aktywność lokalną, dotyczącą konkretnych wspólnot w konkretnej przestrzeni.

Czy jednak rozpad przestrzeni miejskiej, o którym piszę, jest sam w sobie zły? W Rydze opowiadana jest pewna legenda. Otóż co jakiś czas z Dźwiny, która przepływa przez Miasto, wyłania się Potwór i zadaje pytanie: „Czy Miasto zostało już ukończone?”. Odpowiedź, jakiej należy mu natychmiast udzielić, brzmi „nie!” – ponieważ przepowiednia głosi, że gdy Miasto zostanie ukończony, wtedy nastąpi jego koniec. Ta legenda jest doskonałą ilustracją pewnej niezwykle ważnej cechy Miasta – każde Miasto jest procesem. Nigdy nie staje się ukończonym projektem. Na tym polega podstawowa różnica pomiędzy architekturą a urbanistyką – architektura dotyczy skończonych struktur (budynków), urbanistyka dotyczy bytów, które pojawiają się i znikają. Jeśli budynki (a więc architektura) walczą przeciwko czasowi, przeciwko przemijaniu, to Miasto odwrotnie: Miasto ma czas za swojego sojusznika. Miasto to zmiana. Miasto jest więc deleuzjańskim diagramem, który zapisuje się w materii i przestrzeni.

---

<sup>15</sup> Zob. M. Edwards, *Global Civil Society and Community Exchanges: A Different Form of Movement*, „Environment and Urbanization” October 2001, vol. 13, no. 2.

Ale nie tylko czas jest istotny w myśleniu o Mieście. W legendzie, o której wspominałem, ważny jest „brak”, „niedoskonałość”, „niepełność”, które nie są złem, ale – wręcz przeciwnie – są życiem, gwarancją bycia jako takiego, natomiast „doskonałość” jest synonimem zagłady. Odnosząc się do chrześcijańskiej koncepcji miłości, Slavoj Žižek pisał: „niekompletność stoi, w pewnym sensie, wyżej niż kompletność”<sup>16</sup>. Miasto potwierdza tę opinię. Bowiem „niepełność” i „niedoskonałość” nie oznaczają rozkładu. Miasto jest zróżnicowane – wszak już Arystoteles twierdził, że miasto składa się z ludzi różnego rodzaju. Ludzie podobni nie mogą stworzyć miasta. Dla Arystotelesa Miasto to partnerstwo. Partnerstwo zakłada zaś interakcje ludzi w Mieście mieszkających. A nawet o wiele więcej: według Arystotelesa Miasto jest ufundowane na trosce o cnotę, a jego zadaniem jest swego rodzaju „wychowywanie” swoich obywateli. Miasto więc, również w klasycznym rozumieniu, jest bytem dynamicznym. Miasto ma wychowywać, a więc Miasto jest czymś, co działa, a nie tylko czymś, co trwa. Miasto jako takie – i to będzie kolejna przymiarka do definiowania Miasta – jest permanentną rewolucją. W ten sposób znów wracamy do Polityki. Miasto jest czystym potencjałem, który nieustannie traci i odzyskuje swoją potencjalność. Miasto wciąż jest rozbudowywane/przebudowywane. Wciąż jest niszczone i wciąż jest tworzone. Czy więc Miasto może być modelem, przykładem, punktem wyjścia do bardziej fundamentalnych rozważań? Zanim spróbuję pójść dalej tym tropem, pozostaniemy chwilę przy samej potencjalności. Pustka domaga się wypełnienia. Brak domaga się uzupełnienia. Wypełnienie czy uzupełnienie jednakże nigdy nas całkowicie nie zadowala. Prawie zawsze czujemy, że wypełniając płótno obrazu, strony zeszytu, działkę w mieście czy w końcu swoje życie, jakąś treścią zabijamy wszyst-

---

<sup>16</sup> S. Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, z jęz. ang. przeł. M. Kropiwnicki, współpr. nauk. A. Chmielewski, Wrocław 2006, s. 154.

kie pozostałe – być może lepsze – możliwości. Twórczość czy po prostu „bycie” zabija potencjalność. Życie jest rozpaczliwą utratą możliwości. Zamiast nieskończonych wymiarów potencjalnych egzystencji wypełniamy nasze życie jedną konkretną. Czy jesteśmy pewni, że najlepszą z możliwych? Niepewność co do wartości naszej egzystencji jest nieusuwalną cechą naszego życia. Co to ma wspólnego z Miastem? Miasto jest – do pewnego stopnia – wieczne. My mamy (choć, być może, nie wszyscy się z tym poglądem zgodzą) jedno życie. Miasto przeżywa samo siebie na wiele sposobów. Układ przestrzenny – droga, plac, kwartał wytyczone w czasach rzymskich – trwa i organizuje Miasto do dziś, mimo że wszystko inne – mieszkańcy, system społeczny, gospodarczy i polityczny – uległo zmianie. Oczywiście, w danym miejscu i czasie istnieje tylko to jedno jedyne Miasto.

To, w jaki sposób miasto istnieje samo w sobie, to jednak tylko jedna z perspektyw – drugą, równie ważną jest to, jak miasto istnieje dla swoich mieszkańców. Obszar miasta, którego każdy z nas „używa”, jest bardzo niewielki. Bez znaczenia, czy mieszkamy w wielkim mieście, czy małym miasteczku – przestrzeń, w której istniejemy, jest dość wyraźnie określona. Oczywiście, niektórzy z nas są bardziej ruchliwi, inni mniej, jednak wszyscy podlegamy pewnym ograniczeniom – nie możemy być w kilku miejscach jednocześnie, na przemieszczanie się po mieście potrzeba czasu, nasze życie jest najczęściej ustrukturalizowane w trójkącie praca (szkoła) – rodzina – rozrywki/przyjaciele/zakupy. Oczywiście, mamy czasem ochotę, by monotonię naszych podróży zburzyć i udać się do dzielnicy, w której nigdy wcześniej nie byliśmy, ale – powiedzmy sobie szczerze – to zdarza się wyjątkowo rzadko. Jeśli więc miasto, jakie jest nam potrzebne, jakie użytkujemy, jest tak małe – to może generalnie duże miasta są zbędne?

Fakt, że nasze potrzeby korzystania z miasta są ograniczone, jest podstawową przyczyną rozpadu Miasta, o której pisałem



wcześniej, a także sukcesu procesów dezurbanizacyjnych, lecz przede wszystkim tzw. *urban sprawl* i powstawania ciągnących się dziesiątkami kilometrów przedmieść. Większość z nas marzy o domku z ogródkiem, większość z nas musi pracować (a w młodości się uczyć) i jeśli musimy robić zakupy, to najlepiej połączone z pójściem do kina, na kręgle i wypiciem kawy z koleżanką. W ten sposób właśnie powstaje schemat funkcjonowania mieszkańca typowego miasta amerykańskiego (ale też miasta, o jakim marzy większość Europejczyków – odwiedźcie, proszę, Dublin, Rygę czy miasta wschodnich Niemiec). Fakt, że miasta europejskie mają inną strukturę, wynika przede wszystkim z zaśłości historycznych, a także z uwarunkowań ekonomicznych – nie każdego stać na dom, nie każdemu chce się godzinami dojeżdżać do pracy. Wróćmy jednak na chwilę do tych małych „subiektywnych miasteczek”, w których każdy z nas żyje. Co je łączy? Wspólne sklepy? Zakłady przemysłowe? Wspólne kina? To jest kluczowy moment – rozmawiamy tu bowiem nie tyle o przestrzeni miejskiej, ile przede wszystkim o miejskiej społeczności. O Wspólnocie, która zanikła. Co bowiem łączy ludzi mieszkających w jednym mieście? Ludzi, którzy w klasycznym arystotelesowskim rozumieniu powinni tworzyć Polis? Czy jakakolwiek społeczność miejska w ogóle istnieje? Czy jest ona społecznością polityczną?

Przestrzenie publiczne – z archetypiczną Agorą na honorowym miejscu – były esencją tradycyjnego Miasta. Nawet jeśli przestrzenie publiczne nadal w naszych miastach istnieją, a nawet gdy powstają nowe place, pasáže czy miejskie parki, ich sens jest ściśle związany z komercją, ewentualnie z higieną lub zdrowiem mieszkańców. Przestrzenie publiczne w naszych miastach nie mają już dziś znaczenia politycznego, a jedynie rozrywkowo-komercyjne. Nastąpiło bowiem – jak pisałem w poprzednim rozdziale – przesunięcie znaczenia Obywatela z politycznego w ekonomiczne i dziś słusznie Catherine Needham pisze

o „obywatelu-konsumencie”<sup>17</sup> (ze zdecydowanym naciskiem na „konsumenta”). To właśnie jest kluczowy problem współczesnych miast – zanik wspólnoty politycznej. Upadek przestrzeni publicznych i zastępowanie ich przestrzeniami komercyjnymi, rozpad struktury miasta i prywatyzacja jego przestrzeni są efektem, a nie przyczyną. Nastąpiło całkowite rozejście się Miasta-przestrzeni z Miastem-idea polityczną.

Dlaczego zanik wspólnoty politycznej miałby być kluczowy dla zrozumienia kryzysu Miasta? Ponieważ brak wspólnoty politycznej oznacza brak *w s z e l k i e j* wspólnoty. Jak pisze Jadwiga Staniszkis – „zbyt duże wycofanie się państwa może prowadzić nie tylko do «odpaństwowienia», ale i «odspołecznienia» (bo ludzie zaczynają postrzegać swoją własną «obywatelskość» jako irrelevantną dla własnych losów)”<sup>18</sup>. Co łączy mieszkańców miasta? Wspólne zakupy w podmiejskim centrum handlowym? To, że wszyscy kiedyś byli w multiplexie? (oczywiście, że nie wszyscy robią zakupy w centrum handlowym i nie wszyscy chodzą do kina). Więc co? Potencjalna możliwość, że w kinie czy sklepie się spotkają?

To przecież oczywisty absurd. Odbudowa wspólnoty lokalnej, wspólnoty na poziomie dzielnicy wydawała się pewnym ratunkiem dla zaniku wspólnoty politycznej miasta jako całości – jednakże również na tym poziomie wspólnota zanika. Nic już nie łączy ludzi mieszkających obok siebie. Dlatego *m i a s t a s u b i e k t y w n e* to problem przede wszystkim polityczny i społeczny, a dopiero w następnej kolejności przestrzenny. Reintegracji przestrzeni miejskiej nie da się więc przeprowadzić narzędziami urbanistycznymi. Urbanistyka jako taka czy planowanie przestrzenne mają coraz mniejsze znaczenie właśnie dlatego, że ich rola stała się czysto regulacyjna, instrumentalna i ekspercka. Nie da się również ratować

<sup>17</sup> Zob. C. Needham, *Citizen-Consumers*, dz. cyt.

<sup>18</sup> J. Staniszkis, *O władzy i bezsilności*, Kraków 2006, s. 38.

miast poprzez doraźne interwencje i programy społeczne – to wciąż zbyt mało, to półśrodki. Tym, co wydaje się jedynym skutecznym remedium, byłoby odzyskanie Miasta jako idei politycznej, jako samorządzącego sobą organizmu. Nie urbanistyka, nie programy społeczne, lecz polityka jest drogą ratunku dla miast.

### OBCY W MIEŚCIE. IMIGRANCI JAKO ATRAKCJA, IMIGRANCI JAKO ZAGROŻENIE

Problematyka dotycząca imigracji oraz wieloetniczności jest niezwykle szeroka. Na dodatek na te dwie kwestie nakłada się jeszcze problem obecności „innych obcych” w Mieście. Zbiory te, choć mają wielką część wspólną, mają też spore części rozłączne. „Obcy” w mieście niekoniecznie bowiem są imigrantami – obcymi w Mieście społeczeństwa konserwatywnego będą na przykład geje, którzy pochodzą przecież z wnętrza tegoż społeczeństwa, natomiast imigranci w określonych warunkach (na przykład w Mieście, w którym imigranci stanowią większość) niekoniecznie są „obcy”. Aby jeszcze lepiej pokazać, jak bardzo skomplikowany jest to problem, należałoby wydzielić kilka typów obecności imigrantów w świecie. Zapewne najprostsza klasyfikacja to podział na tych, którzy przebywają w „obcym” mieście „chwilowo” i ta chwila, choć czasem trwa kilka lat, jest w gruncie rzeczy – przynajmniej w deklaracjach emigrantów – nieistotną przerwą we „właściwym” życiu; oraz tych, którzy – z własnej woli lub wbrew niej – zostają w mieście na stałe. „Chwilowa” emigracja ma jeden podstawowy cel – ekonomiczny. Ma pozwolić imigrantowi zarobić wystarczająco dużo pieniędzy, by po powrocie do swojego kraju mógł on rozpocząć „prawdziwe” życie. Tacy imigranci są niezwykle silnie związani z krajem pochodzenia i bardzo słabo z krajem, w którym chwilowo przebywają. Najczęściej nie znają (albo znają bardzo słabo) języka kraju udzielającego im gościny

(choć oczywiście i tutaj mamy wyjątkową grupę bardzo wysoko wyspecjalizowanych pracowników, którzy są często społecznością kosmopolityczną, znającą język kraju, w którym goszczą, bardzo dobrze i czującą się w nim tak samo jak „u siebie” lub tak samo „obco” jak gdziekolwiek indziej na świecie), nie chcą ani nie mają za bardzo możliwości integrować się z obcym sobie kulturowo otoczeniem, wykonują najprostsze i najgorzej płatne prace. Ich znaczenie dla kraju, w którym przebywają, jest w zasadzie jedynie ekonomiczne. Ponieważ ludzie ci wykonują prace, których „lokalni” nie chcą wykonywać, istnieje między nimi rodzaj symbiozy. Pozornie ku obopólnemu zadowoleniu imigranci pracują, a „lokalni” z tego korzystają. Takimi imigrantami przez długie lata byli Polacy w krajach Europy Zachodniej (i wciąż niektórzy z naszych rodaków tak funkcjonują), Turcy w Niemczech, takimi są częściowo Latynosi w Stanach Zjednoczonych czy Wietnamczycy w Polsce. Ta kategoria imigrantów dość płynnie przenika się z drugą podobną: z kategorią imigrantów, którzy do wyjazdu zostali zmuszeni, nie będąc nań w żaden sposób przygotowani. Mówię o wszelkiego rodzaju uchodźcach politycznych i ekonomicznych, którzy, podobnie jak ci z pierwszej kategorii, są zazwyczaj słabo wykształceni, wykonują najgorzej płatne prace, nie mają jednak perspektywy powrotu do kraju ojczystego. Te dwie kategorie to ludzie rzeczywiście lub mentalnie bardzo silnie związani z krajem ojczystym i bardzo słabo z krajem obecnego pobytu. Nietrudno się domyślić, że obraz kraju, który ich gości, jest inny „na zewnątrz” – w kontaktach z rodziną i znajomymi, a inny „do wewnątrz”. Dla rodziny i znajomych, pozostałych w ojczyźnie, kraj, w którym przebywają emigranci, jest niemal rajem; rzeczywistość „wewnętrzna” stanowi zupełne jej przeciwieństwo – najczęściej jest to piekło. Po przeciwnej stronie barykady stoją imigranci, którzy z przekonaniem wybrali swoją drugą ojczyznę, często weszli w związki (mażeńskie, partnerskie czy przyjacielskie)

skie) z „lokalnymi”, a oni z kolei płynnie łączą się z grupą uchodźców, którzy z różnych przyczyn nie chcą mieć z krajem swojego pochodzenia nic wspólnego. Ponieważ te wszystkie kategorie imigrantów i „obcych” mieszają się ze sobą, chciałbym bardzo wyraźnie określić perspektywę, jaka mnie w tym rozdziale interesuje. Kluczowym problemem jest tu – jak zresztą w całej książce – *z a k o r z e n i e n i e*: związki pomiędzy człowiekiem a społecznością i przestrzenią. Dlatego wszystkie rozróżnienia będę traktował jako drugorzędne, skupiając się przede wszystkim na relacji człowieka (ludzi) z miejscem zamieszkania oraz z jakimś miejscem (miejscami) „zewnątrznym”. W tej perspektywie mieszkańcy miasta jawią nam się jako pozbawione rasy, płci czy innych tego typu wyróżników byty na osi wykluczeni–włączeni. Ta redukcjonistyczna perspektywa jest oczywiście redukcją wielowymiarowego wszechświata, w którym rasa, płeć oraz wiele innych cech istnieje i ma swoje znaczenie, do jednego wymiaru. Jednak zanim zadamy pytanie: „dlaczego niektórzy mieszkańcy miasta są bardziej wykluczeni niż inni?” – a możemy być pewni, że konkretną odpowiedź musielibyśmy dawać w każdym przypadku inną – musimy zauważyć, że takie wykluczenie w ogóle ma miejsce. W tym momencie jednak musi pojawić się pewna wątpliwość – czy jeśli wspominałem o imigrantach, którzy są w istocie „zakorzenieni” w miejscach, z których pochodzą, owo wykluczenie jest w każdym przypadku tak destrukcyjne i dramatyczne? Czy zamiast zastanawiać się nad wykluczeniem z jednej, partykularnej przestrzeni, nie należałoby sprawy jeszcze bardziej zgeneralizować? I zadać po prostu pytania o wykluczenie/zakorzenienie w – świecie? Zostawmy jednak na razie to – fundamentalne dla tej książki – pytanie.

Tymczasem zajmijmy się na powrót wykluczonymi z przestrzeni (fizycznej i społecznej) Miasta. Faktem jest, że urodzeni w Mieście mają najczęściej lepszą pozycję, są lepiej „zakorzenieni” w jego przestrzeni. Znają tę przestrzeń, znają ścież-

ki, drogi, place, sklepy. Znają ludzi. Mają wyregulowany system wróg–przyjaciel.

Faktem jest jednak również, że to, w jakiej rodzinie się urodzili i w jakiej dzielnicy się wychowali, ma jeszcze większe znaczenie. Być może rodowity mieszkaniec londyńskiego Kensington nie będzie czuł się zbyt pewnie na East Endzie czy w Southwark, ale ponieważ pochodzi z określonej części miasta, ma takich, a nie innych rodziców i znajomych, to będzie on w mieście (jako całości albo jako jego „lepszey” i „ważniejszej” części) mocno i trwale zakorzeniony. To pozycja społeczna, majątek, wpływy i władza powodują prawdziwe zakorzenienie w Świecie. Zakorzenienie w Mieście, we wspólnocie lokalnej traci w tej perspektywie znaczenie. Traci je, ponieważ miasto współczesne nie jest wspólnotą.

Pomysł, by Miasto było wspólnotą polityczną, jest pomysłem europejskim – w Chinach mieszkaniec miasta nadal pozostawał przede wszystkim członkiem klanu. Jego zakorzenienie w Świecie było więc nie geograficzne, ale społeczne. Być może z tego powodu chińskie dzielnice etniczne wciąż są tak wyjątkowe i silne. Legenda „chińskich dzielnic” jako miejsc trochę niebezpiecznych, trochę tajemniczych, ale fascynujących i ważnych dla miast amerykańskich, a szczególnie dla ich „mitologii”, może stać się punktem, w którym przejdziemy od analizy zakorzenienia widzianego od wewnątrz do rozważań nad zakorzenieniem i jego brakiem widzianym od zewnątrz, do rozważań na temat niezakorzenionych jako atrakcji. Jak brutalnie by to nie brzmiało, „inność” jest fascynująca. Pod warunkiem oczywiście, że ta „inność” jest pod pewną kontrolą.

Dzielnice chińskie, włoskie, żydowskie, dzielnice czerwonych latarni – to przestrzenie zamieszkiwane przez ludzi, których zakorzenienie w Mieście jest słabsze niż większości mieszkańców innych, lepszych (?) dzielnic. W większości z tych miejsc, zwłaszcza etnicznie określonych, mieszkańcy znajdują swe zakorzenienie

poza Miastem. W rodzinie czy w religii. Ich obecność jest jednak dla samego Miasta niezbędna.

Siłą Miasta jest jego różnorodność: potencjały napięć pomiędzy ludźmi, grupami, dzielnicami. Miasto jest Maszyną Wymiany. Wydzielone dzielnice niezakorzenionych (w Mieście) mają trojakie znaczenie – po pierwsze, dostarczają Miastu pracowników, którzy są w stanie przyjąć warunki nieakceptowalne dla zakorzenionych mieszkańców. Dzieje się tak dlatego, że dzielnice niezakorzenionych funkcjonują na zasadzie pewnej autonomii w stosunku do reszty organizmu miejskiego. Reguły, które w nich panują, nie są do końca regułami Miasta, a to wiąże się przede wszystkim z niższymi cenami mieszkań i generalnie niższymi kosztami utrzymania.

W historii polskich miast istniał fenomen jurydyk, obszarów wydzielonych z administracji miejskiej, dziś powiedzielibyśmy – „sfer wolnego handlu”. Idea jurydyk, specjalnych sfer ekonomicznych czy dzielnic niezakorzenionych jest w aspekcie ekonomicznym taka sama; jest to rodzaj pasożyticznej lub symbiotycznej relacji autonomicznej, wydzielonej struktury społeczno-przestrzennej, z miastem.

Po drugie, dzielnice niezakorzenionych, ze względu na ich związki ze znajdującymi się poza Miastem wspólnotami, stają się specyficznymi kanałami transferu informacji, ludzi i towarów (czasem na granicy legalności, a czasem już poza nią) ze świata do Miasta i z powrotem. Po trzecie, dzielnice niezakorzenionych stają się atrakcją turystyczną, co w dzisiejszych miastach jest niezwykle istotne. Ta turystyczna atrakcyjność dotyczy nawet dzielnic cieszących się złą sławą – jak nowojorski Harlem<sup>19</sup>. Mniejszości, które zamieszkują dzielnice etniczne, mogą zająć pozycję pomiędzy elitami Miasta a jego marginesem społecznym.

<sup>19</sup> Zob. L.M. Hoffman, *The Marketing of Diversity in the Inner City: Tourism and Regulation in Harlem*, „International Journal of Urban and Regional Research” June 2003, vol. 27, no. 2.

Tzw. *middleman minority*<sup>20</sup> wypełnia niszę ekonomiczną, gwarantując sobie dość szybki dochód i trwałe zamocowanie w strukturze społecznej i ekonomicznej Miasta. Przykład chińskich czy koreańskich społeczności – do których była skierowana największa nienawiść ludności murzyńskiej w czasie słynnych zamieszek w Los Angeles w 1992 r. – ilustruje ten proces i pokazuje, komu imigranci w mieście zagrażają.

Denis R. Judd pisze: „W poststrukturalistycznej literaturze zajmującej się miastem, enklawy (dzielnice) rozumiane są jako lokalne węzły międzynarodowych struktur kapitałowych i kulturowych, ukrywające się pod maską lokalności: osiedla zamknięte, dzięki marketingowej magii, stają się jednostkami sąsiedzkimi, centra handlowe stają się nowymi targowiskami, a dzielnice turystyczne oferują symulakrę autentycznych miast, które właśnie zastępują”<sup>21</sup>. Jeśli na taką strukturę Miasta – z silnymi wertykalnymi połączeniami ze światem zewnętrznym – nałożymy jeszcze dzielnice niezakorzenionych, a szczególnie dzielnic etniczne, otrzymamy obraz Miasta, które *de facto* jest jedynie lokalnym przedstawicielstwem sił i struktur istniejących poza nim samym. Miasto traci niemal zupełnie swój lokalny charakter, a jego sens sytuuje się prawie całkowicie poza nim samym. Mieszkańcy są zakorzenieni transcendentnie wobec „swojego” Miasta. Europejski model Miasta jako bytu autonomicznego zostaje zastąpiony przez jakiś dziwny model miasta niby-kolonialnego. Analogie z miastami kolonialnymi są oczywiście jedynie cząstkowe, lecz ów kolonializm jest obrazem mocno przemawiającym do wyobraźni. Miasto staje się przestrzenią skolonizowaną przez różne byty, grupy i siły wobec niego zewnętrzne i mające

---

<sup>20</sup> Zob. E. Bonacich, *A Theory of Middleman Minorities*, „American Sociological Review” 1973, vol. 38.

<sup>21</sup> D.R. Judd, *Visitors And The Spatial Ecology Of The City*, w: *Cities and Visitors: Regulating Cities, Markets, and City Space*, red. L.M. Hoffman, S.S. Fainstein, D.R. Judd, Malden 2003, s. 23.



swe interesy i zakorzenienia poza miastem. W tej samej grupie znajdują się więc nagle zarówno wielkie korporacje, jak i nielegalni imigranci. Jedyнным „prawdziwym” mieszkańcem Miasta pozostaje jego biedota, zepchnięta na margines i zmuszona do zerowania na śmietniku globalizacji. Jednak nawet te grupy próbują wydostać się z Miasta. Nawet miejska, lokalna biedota usiłuje stać się biedotą globalną. (O ucieczce z Miasta będę jeszcze pisał w kolejnych rozdziałach).

Jaka jest więc rola imigrantów w Mieście? Wszystko zależy od tego, gdzie znajduje się ich obszar zakorzenienia. Imigranci, którzy potrafią wejść w szczeliny Miasta, wypełnić istniejące społeczne i ekonomiczne nisze, nie tracąc przy tym więzi z miejscem swego pochodzenia, mogą osiągnąć względny sukces i stabilizację. Często zajmując w mieście pozycje lepszą niż część jego rdzennych mieszkańców. Jeśli jednak, z różnych przyczyn, więź z krajem pochodzenia jest słaba, a Miasto, w którym przyszło im żyć, ma społecznie i ekonomicznie zwartą i szczelną strukturę, imigranci spadają na absolutne dno w społecznej hierarchii. Stają się współczesnymi eksploatowanymi bez litości niewolnikami. Stają się również niewidzialni dla reszty społeczności miejskiej. Miasto nie korzysta więc z wartości kultury, jaką ze sobą przynoszą, wykorzystuje ich jedynie jako niezwykle tanich i efektywnych pracowników. Ta ogromna niesprawiedliwość prędzej czy później powoduje wybuchy nienawiści (jak we Francji w 2005 r.), ale przede wszystkim działa niezwykle demoralizująco na Miasto jako takie.

## KAPITAŁ SPOŁECZNY

Kapitał społeczny jest pojęciem o dość płynnej definicji. Generalnie jednak można powiedzieć, że kapitał społeczny to (pozytywne) więzi społeczne, oparte na wzajemnym zaufaniu, które umożliwiają funkcjonowanie zarówno społeczeństwa obywatel-





*San Francisco, brama wejściowa od południa do Chinatown.  
Inskrypcja: „Wszystko pod niebem istnieje dla dobra ludzi”;  
© tribute-to-bp.blog.pl*





*Ekologia slamsu. Mumbaj. Fot. Bartłomiej Pogoda*

skiego, jak i gospodarki kapitalistycznej. Wbrew bowiem temu, co może się polskim „kapitalistom” (i „politykom”) wydawać, bez wzajemnego zaufania funkcjonowanie wolnej gospodarki jest bardzo utrudnione. Edward L. Glaeser uważa, że „intelektualne przepływy – idee krążące pomiędzy jednostkami niepodlegające mediacji rynku – są podstawą wzrostu gospodarczego”<sup>22</sup>. Samo jednak „zaufanie społeczne” to bardzo ogólna definicja kapitału społecznego, bowiem „kapitał społeczny” rozkwita najbardziej tam, gdzie kapitału materialnego nie ma zbyt dużo. Tak dzieje się przede wszystkim w krajach biednych (należy wspomnieć mikrokredyty i laureata pokojowej Nagrody Nobla w 2006 r., Muhammada Yunusa, założyciela Grameen Bank, instytucji udzielającej kredytów ludziom skrajnie ubogim), tak samo było też w PRL-u. Kapitał społeczny jest zazwyczaj terytorialny. Silne relacje między ludźmi dotyczą przede wszystkim osób mieszkających obok siebie. Jest w tym coś z pierwotnego instynktu, który skupia zwierzęta w zwarte stado w chwili pojawienia się zagrożenia. Kapitał społeczny jest bowiem „prymitywny”. Dotyczy najczęściej prostych ludzi, szukających pomocy i zakorzenienia w naturalnych wspólnotach rodzinnych czy klanowych, ludzi najczęściej bardzo religijnych. Krótko mówiąc, kapitał społeczny jest silny tam, gdzie pojedynczy ludzie są słabi. Kapitał społeczny miał się na przykład całkiem dobrze w PRL-owskich blokowiskach – ludzie pożyczali od siebie cukier i mąkę, pilnowali sobie nawzajem dzieci. Lecz to zaufanie, te związki zniknęły, gdy pojawił się „prawdziwy” kapitał. Wydaje się bowiem, że – jak pisze w swej ostatniej książce Aihwa Ong<sup>23</sup> – kapitalizm (czy lepiej – neoliberalizm) pożera wszystko. Kapitał społeczny, jako relikwyt społeczeństwa przemysłowego (i wcześniejszych), jest

---

<sup>22</sup> E.L. Glaeser, *The Future of Urban Research: Nonmarket Interactions*, „Brookings-Wharton Papers on Urban Affairs” 2000, s. 101.

<sup>23</sup> Zob. A. Ong, *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Durham 2006.

też krytykowany przez Richarda Floridę<sup>24</sup>. Sam, tworząc pojęcie *creative capital* i optując za przestrzeniami dla „frików” (czyli ludzi, którzy nie mieszczą się w normach konserwatywnego społeczeństwa), twierdzi, że kapitał społeczny jest ideą przestarzałą, że ze wszystkimi swoimi „twardymi” powiązaniem społecznymi jest niebezpieczny i szkodliwy. Kapitał społeczny bowiem rzeczywistość ma również swe ciemne strony: gangi, mafię, nepotyzm i „kolesiostwo”. Kapitał społeczny wiązany jest też często ze zinstytucjonalizowanymi religiami – i znów, z jednej strony religijne wspólnoty często mogą podać rękę potrzebującemu, z drugiej jednak łączą się również z nietolerancją, fanatyzmem i czasem – przynajmniej symboliczną – przemocą. To nie przypadek, że Hamas swą popularność w Palestynie zawdzięcza nie tyle walce zbrojnej, ile działalności charytatywnej<sup>25</sup>. Podobny mechanizm doprowadził do władzy turecką Partię Sprawiedliwość i Rozwój czy dwie główne partie Irlandii Północnej: DUP (Democratic Unionist Party) i Sinn Féin. To właśnie kapitał społeczny jest też przecież fundamentem Radia Maryja.

Nie dziwi więc fakt, że Florida, który twierdzi, że podstawą „kapitału kreatywnego” jest tolerancja (oraz talent i technologia), kapitał społeczny widzi jako zagrożenie dla rozwoju miast w XXI w. i raczej jako problem niż szansę. Tak opisany kapitał społeczny byłby więc związany z terytorialnie określoną samopomocą i samokontrolą społeczną.

Prawdopodobnie wszyscy bylibyśmy szczęśliwi w świecie, w którym samopomoc i bezinteresowna życzliwość przeważałaby nad religijnie czy ideologicznie motywowaną chęcią kontrolowania, co robią, mówią i myślą bliźni, niemniej jednak samokontrola spo-

---

<sup>24</sup> Zob. R. Florida, *Cities and the Creative Class*, New York–London 2005.

<sup>25</sup> Zob. M. Levitt, *Hamas: Politics, Charity, and Terrorism in the Service of Jihad*, New Haven 2006.

łączna jest nieodłączną cechą kapitału społecznego. Trudno zresztą ową społeczną samokontrolę w całości potępiać czy odrzucać. Opisywane w prasie przypadki, gdy dzieci, niepełnosprawni, kobiety czy starcy są przez lata maltretowani przez swoje rodziny przy całkowitym braku zainteresowania sąsiadów, policji, opieki społecznej czy kogokolwiek, pokazują, że społeczna samokontrola to nie tylko zaglądnienie sąsiadom pod kołdrę czy do szafy, ale że jej brak może kosztować życie. Być może ze względu na wszystkie te zastrzeżenia i perspektywy kapitał społeczny jest pojęciem tak trudnym do zdefiniowania i jednostronne odrzucenie go jako reliktu przeszłości, reliktu, który jest nie do pogodzenia z postindustrialną liberalno-demokratyczną (kapitalistyczną) formacją społeczną, jak proponuje Florida, wydaje mi się nadużyciem. Tolerancja, będąca właśnie fundamentem liberalno-demokratycznego konsensusu, którą Florida widzi jako podstawowe spoiwo „miękkich” wiązań społecznych i glebę, na której może wyrastać *creative capital* (ten moment jest bardzo ważny, ponieważ demistyfikuje Floridę jako radykalnego zwolennika kapitalizmu) ma również pewną wadę: tolerancja często wyradza się w obojętność. Nikt już w potrzebie nie poda ci ręki. Nikt nie zareaguje, gdy będziesz maltretowany. Nikt nie pomoże ci za darmo. Mankamentem tolerancji jest właśnie jej słabość. Tolerancja jest chłodna emocjonalnie. Tolerancja nie powoduje pogromów, ale też rzadko pogromom zapobiega. Niechęć neoliberalów do kapitału społecznego łatwo zrozumieć. Niekoniecznie przekłada się wprost na wzrost gospodarczy, a czasem wręcz go blokuje, ponieważ wszystkie dobre uczynki czynione bezinteresownie są anarchistycznym zamachem na PKB. Kapitał społeczny oddziałuje na jakość życia, ale niekoniecznie na wzrost gospodarczy. Kapitał społeczny wypełniał braki niewydolnego kapitalizmu w jego fazie przemysłowej, dziś jednak, gdy należy sprzedawać i kupować wszystko – również emocje i życzliwość – stał się dla rozwoju kapitalizmu przeszkodą. Tu ponowoczesny



i postindustrialny Florida różni się od Glaesera. Kapitał społeczny interesuje mnie przede wszystkim w kontekście przestrzennym – wróćmy więc do Miasta. Dzielnice, w których kapitał społeczny rozkwita, to najczęściej dzielnice zapomniane przez Boga, ludzi oraz (dzięki Bogini za to) planistów i urzędników miejskich. W neoliberalnym mieście nie ma na nie miejsca i ostatnie wydarzenia w Kopenhadze, związane ze sprzedażą a następnie zburzeniem przez nabywcę historycznego domu kultury w dzielnicy Christiania są tego najlepszym dowodem. Warto wrócić tu do wspomnianej wcześniej transformacji Obywatela w konsumenta. Dominacja jednowymiarowego postrzegania świata – jedynie poprzez pryzmat ekonomicznej efektywności i wzrostu PKB – powoduje, że jakakolwiek dyskusja o Mieście jako o wspólnotcie politycznej traci sens. Jeśli bowiem nie jakość życia, lecz ilość pieniędzy na koncie jest jedyną miarą, jaką mierzymy człowieka, każda dyskusja musi prowadzić do admiracji wolnego rynku i do neoliberalizmu. Nawet jeśli model neoliberalny nie działa tak, jak chcieliby jego wyznawcy, to ponieważ założenia nie podlegają dyskusji, nie ma on alternatywy. Można i trzeba go udoskonalać i poprawiać, ale o odrzuceniu nie ma mowy. A neoliberalizm potrzebuje miasta jako przestrzeni i jako administracji, ale nie jako wspólnoty. Neoliberalizm nie jest zresztą jedynie dominacją ekonomii nad wszystkim innym, neoliberalizm jest nowym rodzajem racjonalizmu, narzucającym „wszystkiemu innemu” rynkowe zasady<sup>26</sup>. Terror PKB i ekonomicznej efektywności przenika wszystkie aspekty istnienia miasta. Chcąc nie chcąc więc, dochodzę do krytyki kapitalizmu. Pozostawię ją na razie jako niedopowiedziane założenie. Nie precyzując ani stopnia, ani rodzaju tej krytyki.

Projektując przestrzeń miejską, możemy sobie łatwo wyobrazić przestrzeń „neoliberalną” – taką, w której przestrzeń „publiczna” jest zastąpiona przez „przestrzeń konsumpcji” (policzcie, ile jest

---

<sup>26</sup> Zob. M. Dikec, *Badlands of the Republic*, Malden 2007, s. 25.

darmowych ławek na Rynku w Krakowie, a ile miejsc w przykwiarnianych ogródkach), możemy też wyobrazić sobie „przestrzeń społeczną” – takie „społeczne” osiedla były projektowane w Polsce w latach 80., wzorowane na przykładach szwedzkich, fińskich czy niemieckich. Prawdopodobnie można również wyobrazić sobie „przestrzeń kreatywną” – choć na razie zbyt dużo przykładów takiej przestrzeni nie ma. Czy jednak rzeczywiście potrafimy wyobrazić sobie przestrzeń demokratyczną? Przestrzeń, która będzie włączała (potencjalnie) wszystkich mieszkańców? Pytanie jest intymne – czy my sami jesteśmy w stanie zaakceptować *w s z y t k i c h*? Kapitał społeczny łączy się z określoną strukturą przestrzenną miast. Wspominane przeze mnie w poprzednim rozdziale dzielnice etniczne są najczęściej gęste przestrzennie i gęste pod względem interakcji międzyludzkich. Peter Elmlund w eseju *The Vital Businesses of Immigrants* pisze: „Rasizm nie jest problemem. Wręcz przeciwnie, zdolność imigrantów do tworzenia różnorodnych małych przedsiębiorstw ma potencjał mogący uratować kurczące się miasta. Niestety, model szwedzki, podobny do innych modeli europejskich, wciąż jest zdominowany przez wielkoskalowe założenia planistyczne, które tworzą zdeprawowane społecznie przedmieścia, dzielą ludzi i duszą wzrost gospodarczy”<sup>27</sup>. To tłumaczy (oczywiście jako tylko jeden z czynników) względny sukces integracji imigrantów w Wielkiej Brytanii, której udało się (też oczywiście niezupełnie) uniknąć błędów modernistycznej, kontynentalnej urbanistyki oraz dramatu paryskich przedmieść, w których wybuch społecznej nienawiści w 2005 r. tak wszystkich zaskoczył.

Przykład „przednowoczesnej” struktury przestrzennej miast brytyjskich (ale też chińskich dzielnic w Stanach Zjednoczonych), która radzi sobie znacznie lepiej z „ponowoczesnymi” wyzwaniem masowej imigracji, w interesujący sposób łączy się z głoszoną przez

---

<sup>27</sup> P. Elmlund, *The Vital Businesses of Immigrants*, „Axess” 2005, issue 4.

Jadwigę Staniszkis tezą o większej sprawności przednowoczesnych metod sprawowania władzy w USA i Chinach w porównaniu z „nowoczesną” i „racjonalną” Europą. Peter Elmlund jest tradycjonalistą, raczej tęskniącym za przeszłością, za historyczną, przednowożytną strukturą miast, ale do podobnych wniosków – o niezbędności przestrzeni „gęstej” – dochodzą architekci i urbanisci, których o tradycjonalizm posądzać w żadnej mierze nie można, na przykład guru trzydziesto- i czterdziestolatków Rem Koolhaas. W swej książce *Content* przedstawia projekt CBD (Central Business District – Centralnej Dzielnicy Biznesu) dla Pekinu, w której zamiast typowych wieżowców proponuje dwie struktury – jedna przypomina klasyczne kwartały, druga jest megastrukturą. Obie mają coś, czego tradycyjne dzielnice biurowe nie miały – zagęszczenie interakcji.

Jakie jest więc znaczenie kapitału społecznego we współczesnych miastach, a jakie może być w Polis? Jeszcze raz zacytuję Jadwigę Staniszkis: „Okazało się bowiem, że państwo, by działać, potrzebuje «społecznej infrastruktury władzy». Bez tego jest bezsilne. To społeczeństwo, funkcjonujące jak wspólnoty (lokalne, jak w USA, lub bardziej abstrakcyjne, połączone wspólnym kodem komunikowania się, jak w Holandii), a nie karabiny, decyduje o sile państwa”<sup>28</sup> Kapitał społeczny był niezbędny w epoce kapitalizmu przemysłowego, jest niezbędny dziś, by wypełnić luki, jakie w krajach eksploatowanych pozostawia globalny system kapitalistyczny (tym bardziej rozumiałe jest, że Nagroda Nobla, którą przyznano za mikrokredyty, była nagrodą pokojową), będzie też niezbędny w zmartwychwstałych Polis. Przyznając częściowo rację krytykom kapitału społecznego, będę go bronił z dwu powodów: po pierwsze, kapitał społeczny jest w gruncie rzeczy jedynym kapitałem, który może istnieć poza systemem kapitalistycznym. Kapitał społeczny, jak pisałem, nie przelicza się bez-

---

<sup>28</sup> J. Staniszkis, *O władzy i bezsilności*, dz. cyt., s. 218.

pośrednio na gotówkę. Drugim powodem, dla którego warto go bronić, jest emocja, jaka się z kapitałem społecznym wiąże. Jeśli „państwo istnieje przede wszystkim w wyobraźni”, to dodajmy: w wyobraźni stymulowanej emocjami. Bez emocji nie ma nic. Nie ma człowieka ani społeczeństwa.

#### UPADEK MIAST (PERYFERYJNYCH) MIASTA NA PRZEMIAŁ

Dzisiejszy świat to świat miast. Miasta rosną i wydaje się, że nic nie jest w stanie zatrzymać tego procesu. Jednak oprócz miast, które rosną, jest wiele miast, które się kurczą<sup>29</sup>. Są też miasta, które trwają w zawieszeniu – nie potrafiąc uczynić kroku, by stać się metropoliami i miastami globalnymi, ale mając wystarczająco dużo potencjału, by się nie degradować, nie kurczyć, nie zwijać. Nie tylko te miasta, które karleją, upadają. Upadają wszystkie miasta, wbrew pozorom wzrostu i zdrowia, upadają jako Miasta właśnie. Stają się lokalnymi przedstawicielstwami globalnych sił i struktur. Proces ten jednak jest najlepiej widoczny właśnie w miastach pół- i peryferyjnych. Miasta półperyferyjne, to miasta mające ambicje stania się miastami „rozpoznawalnymi globalnie” (bo określenie „miasto globalne” w znaczeniu, jakie nadaje mu Globalization and World Cities, (Gawc) – Study Group and Network z Uniwersytetu w Loughborough – nie jest do końca adekwatne), lecz niemającymi wystarczających ku temu potencjałów – dotyczy to braku wystarczającego potencjału ludzkiego, gospodarczego, peryferyjnego położenia geograficznego, a także braku atrakcji turystycznych, które mogłyby – poprzez zwiększenie „fluktuacyjnej” populacji – wypełnić braki w potencjale ludzkim i gospodarczym. Istnieje jednakże droga budowania

---

<sup>29</sup> Istnieje międzynarodowy projekt badawczy dotyczący zjawiska *shrinking cities*: <http://www.shrinkingcities.com/>.

globalnej pozycji miasta – którą poszedł na przykład Hongkong – polegająca na korzystaniu z zasobów ludzkich związanych z miastem, lecz niebędących jego mieszkańcami. O tej drodze będę jeszcze pisał. Turystyka jest bowiem coraz częściej uznawana za istotne wyjście, dzięki któremu biedne miasto półperyferyjne może przestać nim być. Przypadek Bilbao (z najsłynniejszą – choć nie jedyną – atrakcją: Muzeum Guggenheima projektu Franka Gehry’ego), jest tu najlepszym i najbardziej działającym na wyobraźnię – bo udanym – przykładem. Przypadek Bilbao ilustruje też, co rozumiem pod określeniem „miasto rozpoznawalne globalnie” – Bilbao bowiem nie jest miastem, które mieści się w klasyfikacji Gawc jako miasto globalne, jednakże jest miastem znanym i popularnym. Turystyka jednakże ma też swą ciemną stronę jako narzędzie wzrostu – kreuje bowiem ogromną liczbę bardzo nisko płatnych i niewymagających wykształcenia miejsc pracy. Na takiej podstawie trudno budować globalną pozycję miasta.

Miasta rosną, stając się coraz ważniejszymi aktorami na scenie światowej ekonomii. Mówi się coraz częściej o projektach „miejskiego obywatelstwa”, co zdaje się wskazywać na wzrastające ambicje polityczne wielkich miast, próbujących zdyskontować swój ekonomiczny sukces oraz ekonomiczno-kulturowe znaczenie. No właśnie – wielkich. Bowiem to tylko wielkie miasta, miasta globalne, rosną i się bogacą. Pozostałe – umierają. Co ciekawe, proces kurczenia się miast (*shrinking cities*) nie dotyczy jedynie miast małych. Na terenach byłej NRD, gdzie ten proces jest jednym z najbardziej dramatycznych w skali świata, wymierają miasta średniej wielkości – miasta o, wydawałoby się, sporym potencjale.

Sytuacja miast polskich jest inna. Przede wszystkim Polska jest krajem o jednym z najwyższych w Europie wskaźniku policentryczności. Struktura przestrzenna Polski jest znacznie bardziej zbalansowana niż struktura przestrzenna wielu naszych sąsiadów – zwłaszcza na tle najbardziej scentralizowanych, jak Łotwa – gdzie

siła stolicy jest przygniatająca: ludnościowo i ekonomicznie Ryga jest połową Łotwy. Podobnie jednak jest w Estonii, na Słowacji, Węgrzech i w Czechach. Struktura przestrzenna Hiszpanii czy Portugalii również jest wyraźnie bardziej scentralizowana niż struktura przestrzenna Polski. To, że w Polsce pozycja Warszawy z ekonomicznego i demograficznego punktu widzenia jest równoważona przez inne ośrodki, sprawia, że naturalnym mógłby się wydawać proces powolnej dekompozycji administracyjnej państwa. Każdy z istniejących ośrodków regionalnych: Trójmiasto, Wrocław, Poznań (w najmniejszym stopniu, ale jednak) czy Śląsk ma szansę stać się ośrodkiem ważnym w skali europejskiej. To, że tak się nie dzieje, wynika raczej z centralistycznych zapędów Warszawy, animozji lokalnych samorządów oraz prowincjonalnego – ograniczonego jedynie do terytorium Polski – myślenia niż ze stanu istniejącego i potencjalnych scenariuszy przyszłości.

To jednak tylko dygresja – istotny jest fakt, że w przeciwieństwie do Niemiec proces kurczenia się polskich miast dopiero się zaczyna i dotyczy raczej odpływu mieszkańców z centrum i przepływu na peryferie, przedmieścia czy po prostu do sąsiednich gmin. A raczej d o t y c z y ł, ponieważ masowa emigracja Polaków w oczywisty sposób zmienia sytuację polskich miast – odpływ mieszkańców już zaczyna być zauważalny. Tak jest na przykład we Wrocławiu, który zorganizował nawet akcję promocji miasta, mającą na celu przyciągnięcie młodej wykwalifikowanej siły roboczej, niezbędnej dla powstających wokół Wrocławia inwestycji. Ten sam proces od wielu lat wyznacza rytm życia mniejszych miast i miasteczek Opolszczyzny i innych graniczących z Niemcami regionów. Wiele miast na Opolszczyźnie – i coraz częściej również na innych obszarach Polski – zdaje się istnieć w dwu wcieleniach: jedno, to które istnieje prawie przez cały rok, to miasto uśpione, prawie martwe. Drugie wcielenie to momenty, w których mieszkańcy zatrudnieni w Niemczech,

Holandii, Irlandii, Wielkiej Brytanii, Szwecji *etc.* przyjeżdżają, by odwiedzić rodzinę.

Jeśli duże miasta – kumulując w sobie kapitał zarówno finansowy, jak i ludzki – stają się coraz silniejsze, to małe miasta ten właśnie kapitał tracą. Siłą miasta, tym, co powoduje, że jest ono taką wspaniałą maszyną wzrostu, jest jego zróżnicowanie społeczne i ekonomiczne. W wielkim mieście, na ograniczonej przestrzeni zachodzą niezliczone procesy wzrostu, rozwoju i upadku. Ale koncentracja oraz dywersyfikacja tych procesów powodują, że wchodzą one ze sobą w interakcje, często się wzmacniają lub wzajemnie pobudzają oraz często – jakkolwiek brutalnie by to nie zabrzmiało – pożerają się nawzajem. Ta różnorodność i obfitość istnieje tylko od pewnego momentu. Miasto staje się prawdziwym miastem, jedynie gdy liczba zachodzących w nim procesów wymiany przekracza pewną wielkość graniczną. Oczywiście, taka definicja miasta jest dość arbitralna, ponieważ miasta (w sensie jednostki administracyjnej) są najczęściej definiowane przez liczbę mieszkańców – wygląda to zresztą różnie w różnych krajach świata. Liczba mieszkańców ma wielkie (może wręcz decydujące) znaczenie, jednak nawet miliony ludzi skupione na małej przestrzeni wciąż są tłumem, a nie miastem. Te powiązania bowiem ujawniają to, o czym już kilka razy wcześniej pisałem – małe i średnie miasta umierają, ponieważ wysuwają się z „naturalnej” sieci organicznych zależności. Jednakże wielkie miasta, miasta globalne, całe stają się sieciowe. Ich powiązania z innymi miastami, instytucjami operującymi w skali globalnej, wielkimi międzynarodowymi przedsiębiorstwami, a nawet państwami (które, choć mają własne problemy, nadal na miasta oddziałują) powodują, że miasta przestają być spójną, rozpoznawalną strukturą. Przestają być autonomicznymi bytami. Na pierwszy rzut oka wydaje się to całkowicie naturalne, oczywiste i nieuchronne. Wszak cały świat staje się sieciowy – państwa stają się sieciowe, gospodarka jest sieciowa.

Dlaczego te procesy miałyby ominąć miasta? Na tak postawione pytanie nie można udzielić sensownej odpowiedzi. Miasta stają się węzłami sieci gospodarczych przepływów i zależności – na tym polega ich ekonomiczna siła i tu leży źródło ich rozwoju. Im więcej pajęczych nitek skupia się w danym punkcie przestrzeni, tym bogatsze i ekonomicznie potężniejsze jest miasto. Ta potęga i bogactwo jednak są do pewnego stopnia pozorne; może lepiej określić je jako wirtualne. Ponieważ bogactwo leży w sieciach, potęga ekonomiczna miasta jest w gruncie rzeczy chwilowa. To bogactwo nie jest zakorzenione w Mieście – ono po prostu przez Miasto przepływa. O tym pisze Manuel Castells, dochodząc do oczywistego wniosku, że miasto w gruncie rzeczy już nie istnieje.

Tradycyjna struktura sieci osiedleńczej (Waltera Christallera) oparta była na hierarchii handlu i wzajemnych zależności. Struktura ta w znacznie większym stopniu niż współczesna istniała w ograniczonej przestrzeni wyznaczonej przez możliwość dojazdu z jednego ośrodka do drugiego. Tzw. *ecological footprint* miasta, czyli obszar, w jakim miasto „żeruje”, kiedyś był obszarem w większości przyległym do miasta. Dziś – szczególnie dotyczy to miast globalnych – *footprint* jest globalny. Jest rozszczępiony i pokawałkowany. Często jest również tak, że związki miast pomiędzy sobą – nawet gdy te miasta leżą na różnych kontynentach – są silniejsze i ważniejsze niż związki miasta ze swoimi peryferiami. Klasycznym przykładem jest tu NY-LON: związek londyńskiego City oraz nowojorskiej Wall Street, który jest wręcz symbiotyczny. To zerwanie (a w każdym razie silne osłabienie) związków przestrzennych pomiędzy silnymi miastami a ich otoczeniem jest podstawowym zagrożeniem dla małych i średnich miast. Jest w tym pewien paradoks – im miasto staje się bardziej globalne, im staje się silniejsze, tym słabsze stają się jego związki z tradycyjnym i „naturalnym”, można by rzec,



„zapleczem”. Jeśli więc jest tak, że im bardziej rosną wielkie miasta, tym mniej potrzebują miast i miasteczek, które dotychczas były z nimi powiązane, to podstawowym pytaniem staje się kwestia natury powiązań istniejących i znaczących we współczesnym świecie. Te powiązania to oczywiście powiązania kapitałowe. Nie dotyczą one jednakże jedynie wielkich korporacji. Zgodnie z raportem UNESCO, drugi pod względem wielkości przepływ pieniądza w światowej gospodarce (pierwszy dotyczy ropy naftowej) to pieniądze przesyłane przez imigrantów do krajów swego pochodzenia. Ta abstrakcyjna informacja może zostać zweryfikowana w dowolnym banku w dowolnym miasteczku Opolszczyzny – pieniądze, które do tych banków wpływają (a przecież oprócz banków istnieje potężny nigdzie nieksięgowany strumień kapitałowych przepływów bezpośrednich), są znaczące.

W bliższej perspektywie czasowej ten właśnie przepływ kapitału „emigracyjnego” jest jednym z najważniejszych czynników mogących uratować małe miasta. Warto przez chwilę zatrzymać się na technice ratunkowej dla małych miast, by potem zadać pytania bardziej fundamentalne. By napływ „emigracyjnego” kapitału rzeczywiście stał się szansą rozwoju dla małych miast, musi być stymulowany oraz włączony w szeroki program wiązania ludzi z miejscem. To właśnie miałem na myśli, pisząc o drodze, jaką poszedł Hongkong, korzystający z lojalności ludzi niebędących jego (obecnymi) mieszkańcami. Swego rodzaju lojalność wobec miejsca, wobec „marki” miasta jest niezbędna. Nikt nie przesyła (a więc w takim czy innym sensie – nie inwestuje) pieniędzy do miejsca, z którym nie czuję się związany. Związanie więc byłych już mieszkańców miast z tymi miastami musi być jedną z kluczowych strategii pozyskiwania kapitału niezbędnego do ich rozwoju. W pewnym zakresie zresztą już to się gdzieś dzieje – najlepszym przykładem jest program 1+3 realizowany przez Meksyk. Polega on na tym, że trzy instytucje (państwo,

miasto oraz bank) dodają trzy dolary do każdego jednego, który emigrant inwestuje w „infrastrukturę społeczną”. Miasta te muszą oferować więc coś innego, coś wyjątkowego, coś, co spowoduje, że opuszczający je ludzie nie będą chcieli opuścić ich całkowicie. W tym miejscu dochodzimy do podstawowej kwestii. Miasta (jak i każde inne przedsiębiorstwo czy gatunek) rozwijają się wtedy, gdy udaje im się znaleźć „niszę ekologiczną”. Ta wyjątkowość bardzo często znajduje się w obszarze – jak nazywa to Sharon Zukin – ekonomii symbolicznej. Przywoływany (oraz często naśladowany, przynajmniej w zamierzeniach) przykład Bilbao, które między innymi przez wybudowanie spektakularnego muzeum projektu Franka Gehry’ego zmieniło swój status z prowincjonalnego miasta kojarzonego z ETA na miasto globalnie rozpoznawalne, miasto sztuki i kultury, powinien być dobrze zrozumiany. To nie muzeum oraz pozostałe ikoniczne inwestycje architektoniczne zmieniły status miasta. To jego wyjątkowość i egzotyka – w skład której wchodzi również ETA – została zmanipulowana i sprzedana. Nowe muzea Warszawy nie zmienią tego, jak to miasto jest postrzegane w świecie. Najbardziej nawet spektakularne inwestycje architektoniczne w Poznaniu, Wrocławiu czy Wąchocku nie staną się motorem zmian, jeśli nie będą częścią strategii unikatowości.

Powróćmy do kwestii emigrantów. Dla każdego człowieka miejsce, w którym przemieszkał dłuższy czas, staje się wyjątkowe. Staje się miejscem pamięci, wspomnień i fantazji. To właśnie emigranci są więc nie tylko oczywistym źródłem kapitału, ale też najlepszymi adwokatami swoich miast w świecie oraz – a może przede wszystkim – potencjalnie najlepszymi kreatorami strategii unikatowości swoich „miast przeszłych”. Jeśli siłą ekonomiczną miasta współczesnego, miasta sieciowej, globalnej gospodarki, jest to, że potrafi skupić w jednym miejscu i czasie wiele nici powiązań i przepływów, i jeśli jedną z tych nici są powiązania na poziomie osobistych relacji i sentymentów, to czyż

nie jest to najistotniejszym tropem, jakim powinniśmy pójść? Zwłaszcza gdy prawdą jest, że „Miasto istnieje przede wszystkim w wyobraźni”. Słabość Miasta, słabość wspólnoty miejskiej wynika przecież z tego samego, z czego wynika ich siła – z przepływów. Przepływów, które wypłukują z Miast kapitał i ludzi. Przepływów, które nie dają zakorzenienia.

Globalizacja stawia państwa peryferyjne i półperyferyjne przed szatańską alternatywą, na którą wielokrotnie zwracała uwagę Jadwiga Staniszkis – gorsze od bycia wyzyskiwanym jest dla tych państw tylko bycie niewyzyskiwanym, tzn. pozostanie poza globalnym rynkiem. Ta sama uwaga dotyczy również miast: albo stają się częścią globalnych wpływów, ze wszystkimi tego konsekwencjami, albo ulegają absolutnej marginalizacji. Czy jednak rzeczywiście tylko taka alternatywa istnieje?

#### ZARZĄDZANIE MIASTEM

#### ZARZĄDZANIE MENADŻERSKIE

#### PRZECIWIW «LOKALNEJ WSPÓLNOTCIE»

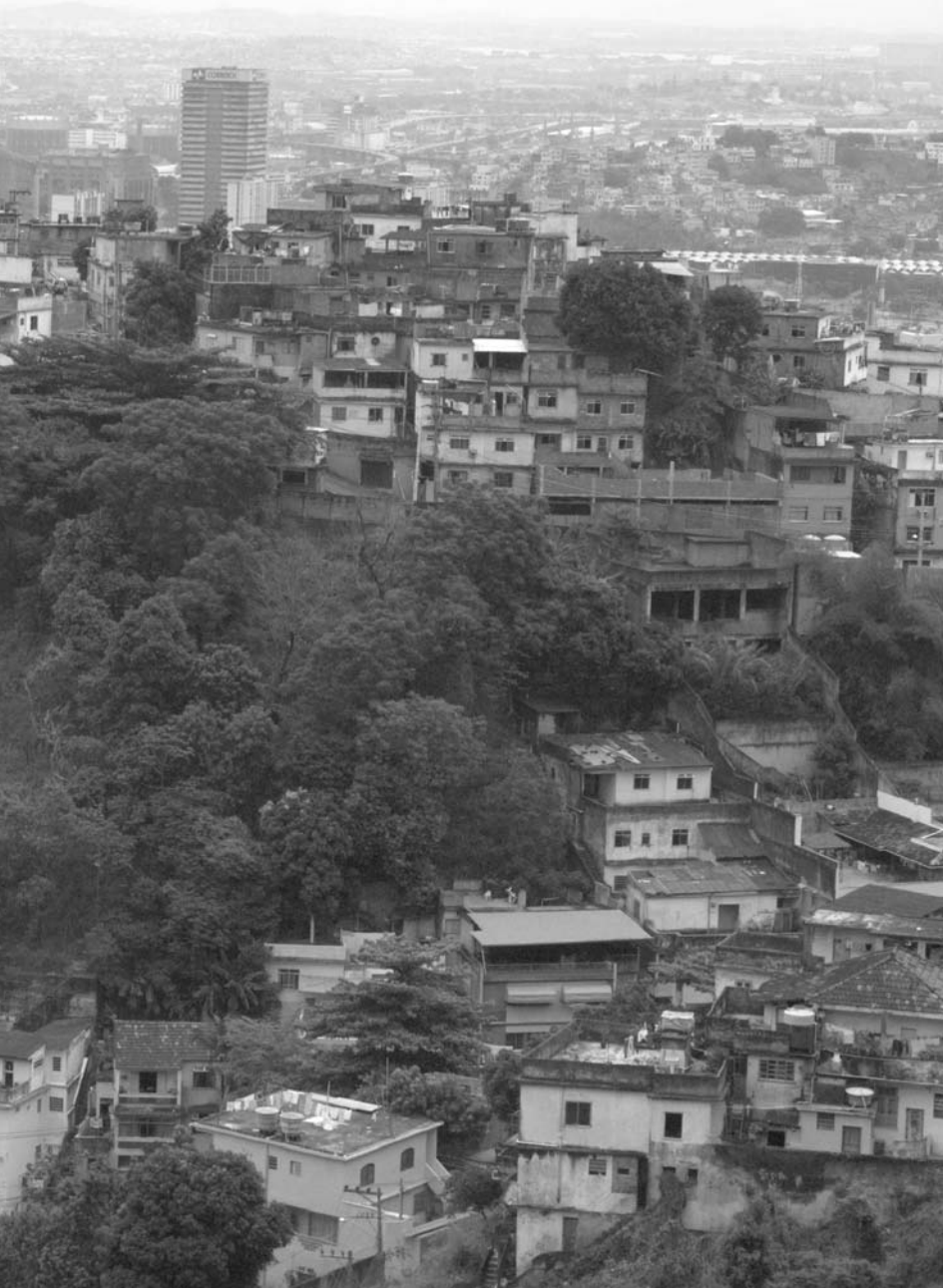
Zarządzanie miastem jest z definicji procesem niezwykle skomplikowanym – wszak samo miasto jest tworem niejednorodnym, dziwnym, wymykającym się definicjom. Każde jednak zarządzanie oparte jest na określonej metodologii, a przede wszystkim ma określone założenia wyjściowe, zdefiniowane priorytety i cele. Dlatego też możemy mówić o pewnych modelach miast, modelach zarządzania miastem i przestrzenią miejską. Załóżmy, że istnieją tylko dwa modele – jednym z nich byłoby zarządzanie eksperckie, oparte na profesjonalnej, „zracjonalizowanej” wiedzy, zarządzanie do pewnego stopnia autorytarne, traktujące miasto jak rodzaj przedsiębiorstwa, a drugim zarządzanie oparte na oddolnym, „ludowym” i ściśle demokratycznym – wspólnotowym, można by rzec – mechanizmie. Pisząc o wspólnotcie, mam na myśli wspólnotę lokalną, bo tylko w ramach jednostek sąsiedzkich





*Detroit downtown (2002) © Shrinking Cities Project Office, Philipp Oswald*





*Centrum Rio de Janeiro, widok z okolic akweduktu  
w dzielnicy Lapa. © tribute-to-bp.blog.pl*

mogą istnieć silne więzi społeczne, które konstytuują wspólnotę. Problem przy opisywaniu miasta zarządzanego „wspólnotowo” polega na tym, że nadal nie mówimy o wspólnotcie miejskiej, lecz o zbiorze wspólnot lokalnych.

Podział na zarządzanie menadżerskie i „wspólnotowe” przebiega w poprzek rozróżnienia, do którego przyzwyczajeni byliśmy jeszcze niedawno. Zarządzanie eksperckie, czy lepiej menadżerskie, było dominujące zarówno w USA, jak i w krajach bloku sowieckiego. Dziś dwa bieguny, dwa modelowe miasta, które należy rozważyć, zastanawiając się nad współczesnymi metodami zarządzania przestrzenią miejską, leżą całkowicie poza dotychczasowymi obszarami centralnymi świata – są to Singapur w Azji i Porto Alegre w Ameryce Południowej (podobnie menadżerskie jest zarządzanie Dubajem, jednakże tam mamy przede wszystkim do czynienia z autorytarnym – choć oświeconym – władcą, dlatego też Singapur wydaje się lepszym, ciekawszym przykładem).

Singapur, Miasto-Państwo, w jakimś sensie przypomina archaiczną grecką Polis (bardziej jednak chyba Spartę niż inną starożytną grecką Polis – Sparta bowiem była miastem ksenofobicznym, podczas gdy pozostałe odznaczały się zadziwiającym otwarciem i kosmopolityzmem<sup>30</sup>) czy też włoskie miasta z okresu renesansu. Porto Alegre również jest przypadkiem, który nieodparcie kojarzy się z Grecją i greckim modelem miasta. Porto Alegre jednak, ze swym „budżetem partycypacyjnym”, byłoby zdecydowanie bliższe Atenom i demokratycznej, egalitarnej tym razem, utopii. Te dwa miasta, dwa modele i dwie idee niech wyznaczają dwa bieguny myślenia o zarządzaniu miastem.

Oczywiście, poza tymi modelami istnieje olbrzymie spektrum różnych modeli pośrednich, w których zarządzanie eksperckie miesza się z partycypacją społeczną. Nawet przecież w tych dwu,

---

<sup>30</sup> Zob. M.H. Hansen, *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford–New York 2006.



stanowiących ekstrema, miastach istnieją ślady i tropy prowadzące poza nie same. Jednak wygodnie będzie uznać je za „najczystsze” przykłady dwu (sprzecznych?) ideologii. Ale czy rzeczywiście te dwa modele tak bardzo się od siebie różnią? Wszak oba nawiązują w bezpośredni sposób do greckich początków miast jako wspólnot politycznych. Może więc te dwa miasta to dwie strony tego samego medalu? Singapur oficjalnie jest republiką parlamentarną. W rzeczywistości, mimo istnienia formalnej opozycji, krajem rządzi od chwili uzyskania autonomii w 1959 r. jedna partia.

Niecałe 5 mln mieszkańców, stabilny wzrost gospodarczy (ze słynnym „kryzysem azjatyckim” w 1997 r. Singapur poradził sobie dość szybko), jeden z najwyższych poziomów życia w Azji. Jednym słowem – raj. Raj na Ziemi. To, co jest takie niezwykle w tym Mieście-Państwie, to właśnie wyraźna determinacja, by przetrwać i by odnieść sukces. Menadżerskie zarządzanie tym tworem rozpoczęło się zaraz po jego usamodzielnieniu, i to w sposób typowy raczej dla przedsiębiorstw właśnie (lub klubów sportowych) – w 1961 r. zatrudniono na stanowisku doradcy ekonomicznego holenderskiego ekonomistę, doktora Alberta Winsemiusa, który pracował w Singapurze aż do przejścia na emeryturę w 1984 r. To on w wielkim stopniu odpowiada za skuteczną – jak się okazało – strategię rozwoju. Partia rządząca Miastem-Państwem u swoich początków uchodziła za partię socjalistyczną, jednak zawsze cechował ją pragmatyzm – łączyła wielkie programy wspierające budownictwo państwowe z zachętami dla zagranicznych inwestorów. Singapur nigdy nie był państwem minimum. Był i jest państwem bardzo aktywnie ingerującym w procesy gospodarcze, owszem – dziś, jak większość miast na świecie, wycofuje się, pozostawiając czy wręcz przygotowując miejsce dla prywatnego kapitału, są to jednak zawsze działania oparte na pragmatycznym dążeniu do sukcesu Miasta jako Całości. I wydaje się, że ten sukces został osiągnięty – Singapur jest nie tylko dwudziestym dru-

gim najbogatszym krajem na świecie, ale też jest krajem o najwyższym standardzie życia w Azji (według tygodnika „The Economist”). Temu pragmatycznemu rozwojowi miasta sprzyja zapewne jego położenie geograficzne – leżąc na wyspie, Singapur jest zmuszony do racjonalnego gospodarowania przestrzenią i zasobami. Korzystne jest także zagęszczenie ludności – chcąc nie chcąc bowiem, Singapur rozwija się jako azjatycka wersja miasta kompaktowego. Miasto kompaktowe – o wysokiej intensywności zabudowy – jest miastem tanim, zarówno jeśli chodzi o infrastrukturę techniczną, dostępność mediów, takich jak prąd, woda czy gaz, jak i ze względu na koszty transportu. Mieszkańcy Singapuru „wszędzie mają blisko”. Najważniejsza jednak wydaje mi się wizja, jaka władzy – a pewnie również mieszkańcom – przyświeca od początku powstania Miasta-Państwa. Jeśli państwo istnieje przede wszystkim w wyobraźni, to mieszkańcy Singapuru muszą dzielić tę samą wizję i muszą wierzyć w nią mocno. W Singapurze nierówności społeczne – podobnie jak w innych miastach zarządzanych w reżimie neoliberalnym – narastają, jednakże miasto to prowadzi bardzo świadomą politykę migracyjną, której efektem jest przesuwanie się profilu populacji w kierunku wysoko wykwalifikowanych profesjonalistów, przy bardzo niewielkim wzroście tzw. podklasy. Mimo więc zwiększającej się różnicy pomiędzy najbogatszymi a najbiedniejszymi mieszkańcami Singapuru, liczebność tej pierwszej grupy rośnie szybciej niż drugiej<sup>31</sup>.

Porto Alegre jest pod wieloma względami miastem, którego do Singapuru porównać się nie da – jest tylko jednym z wielu wielkich miast Brazylii, zamieszkuje je „tylko” około 1,3 mln mieszkańców, ma nieporównywalnie mniejszy budżet (rzędu 700 mln dolarów, podczas gdy budżet Singapuru wynosi około

---

<sup>31</sup> Zob. P.F. Tai, *Social Polarisation: Comparing Singapore, Hong Kong and Taipei*, „Urban Studies” September 2006, vol. 43, no. 10.

30 mld dolarów), no i przede wszystkim nie jest Miastem-Państwem. Jednak Porto Alegre jest miastem o najwyższym w Brazylii standardzie życia i jedynym miastem brazylijskim znajdującym się na liście tzw. miast zwycięskich (World Winning Cities) przygotowywanej przez jedną z największych firm *real-estate* na świecie, Jones Lang LaSalle, co w jakimś stopniu uprawnia do porównywania tego miasta z Singapurem.

Gdy w 1989 r. blok lewicowych partii zdobył władzę w Porto Alegre, miasto to nie było biedne, cechowało się jednak wielkimi nierównościami społecznymi: prawie jedna trzecia mieszkańców zajmowała mieszkania substandardowe, czyli – mówiąc wprost – mieszkała w slamsach. Często bez bieżącej wody i kanalizacji. Już w 1985 r., na kongresie UAMPA (União das Associações de Moradores de Porto Alegre – Federacja Stowarzyszeń Sąsiedzkich Porto Alegre) wzywano do tworzenia mechanizmów partycypacji społecznej w ustalaniu priorytetów wydatków budżetowych w mieście<sup>32</sup>, jednak nikt do końca nie wiedział, jak te mechanizmy miałyby wyglądać. Ostatecznie wypracowano model polegający na powszechnym udziale mieszkańców – jako jednostek oraz jako przedstawicieli najważniejszych sił społecznych – w ustalaniu priorytetów budżetowych. Te „zgromadzenia ludowe” odbywają się raz w roku (w marcu) w poszczególnych dzielnicach. Oprócz podejmowania powszechnej decyzji o podziale budżetu, na tychże spotkaniach wybiera się również przedstawiciele swego rodzaju komisji rewizyjnej, która analizuje sposób wykorzystania i skutki wydatków budżetowych z roku przeszłego<sup>33</sup>. Przez kilkanaście lat funkcjonowania Porto Alegre stało się symbolem sukcesu demokratycznego zarządzania miastem i modelem „uczestniczącego

---

<sup>32</sup> Zob. G. Baiocchi, *Participation, Activism and Politics: The Porto Alegre Experiment and Deliberative Democratic Theory*, „Politics and Society” March 2001, vol. 29, no. 1.

<sup>33</sup> Więcej na ten temat zob. R. Górski, *Bez państwa. Demokracja uczestnicząca w działaniu*, Kraków 2007.

ustalania budżetu” przyjętym przez ponad 170 innych miast w Brazylii i powszechnie dyskutowanym na świecie. Nierówności społeczne zostały zminimalizowane, miasto stało się bardziej egalitarne i bezpieczne.

Jak widać, pomimo wszelkich różnic systemy zarządzania miastem działające w Porto Alegre i Singapurze mają jedną – za to bardzo istotną – wspólną cechę. Oba miasta istnieją w stanie swego rodzaju „podwyższonej gotowości” – ciągłym procesie ustalania priorytetów, ciągłej kontroli efektów wcześniejszych założeń. Jak pewnie nazwałaby to Jadwiga Staniszkis – oba te miasta wciąż wymyślają się na nowo.

Pomiędzy Singapurem a Porto Alegre istnieją inne modele miasta. Część z nich – jak miasta Brazylii czy niektóre miasta Indii – są bliżej Porto Alegre, większość, szczególnie miast europejskich, ze względu na dominację oświeceniowego, racjonalistycznego dyskursu, sytuuje się bliżej neoliberalnych aspektów Singapuru. Jakkolwiek by to bowiem dziwnie nie brzmiało, zarówno w krajach „w pełni demokratycznych”, jak i w krajach o ograniczonej demokracji menadżerskie zarządzanie miastem było i wciąż jest najpopularniejsze. Zarządzanie menadżerskie polega, z grubsza rzecz biorąc, na prymacie technokratów, na pozornie racjonalnych celach i zrjonalizowanych metodach. Wiemy jednak (nie tylko od Foucaulta), że podejmowanie decyzji zawsze opiera się na takich albo innych założeniach, że nie istnieje „władza neutralna”, że władza zawsze reprezentuje czyjeś interesy i że zawsze jednych wspiera, a innych dyskryminuje. Jednym z dobrych przykładów na pozornie zrjonalizowany proces zmian we współczesnym (europejskim lub amerykańskim) mieście, jest tzw. gentryfikacja. Na pierwszy rzut oka polega ona na rewitalizacji dzielnic zaniedbanych, biednych – używając angielskiej kalki językowej, można by powiedzieć: zdeprawowanych. Dzielnic zaniedbana, ale potencjalnie atrakcyjna, pręcej czy później staje się przedmiotem zainteresowania deweloperów. Jeśli bowiem obecna cena

gruntu jest znacznie niższa niż cena, którą potencjalnie można by za ten grunt otrzymać, kapitalistyczny mechanizm maksymalizacji zysku nieuchronnie doprowadzi do przekształcenia dzielnicy z „nieużytecznej” (z kapitalistycznego punktu widzenia) w „użyteczną”. Według Rental Gap Theory zaniedbane dzielnice, które ze względu na lokalizację lub wyjątkowe walory historyczne/krajobrazowe/sentymentalne *etc.* są atrakcyjne dla inwestycji – podlegają presji rynku. Jednak deweloperzy – nawet gdy tworzą konsorcjum – są często zbyt słabi i za bardzo boją się ryzyka, by podjąć się samodzielnie rewitalizacji dzielnicy. Dlatego – jak w przypadku doków w Londynie czy Belfaście – powstaje tzw. partnerstwo prywatno-publiczne, które tworzy parasol ochronny dla prywatnego kapitału. Jedyńm – za to kluczowym – problemem są mieszkający tam ludzie. Często biedni, często będący elementem społecznie patologicznym, czasem elementem przestępczym. Następuje więc proces powolnego wypychania tych ludzi z ich dzielnicy. Czyni się to zarówno poprzez wykup ziemi, mieszkań, jak i zmiany w regulacjach dotyczących planów miejscowych, którym ci ludzie nie są w stanie sprostać. Partnerstwo prywatno-publiczne nie tylko stwarza parasol instytucjonalny nad zachodzącymi zmianami, ale również poprzez ów „publiczny” element, często rzeczywiście także dzięki konsultacjom społecznym (wymaganym prawem), wytwarza rodzaj parasola moralnego, który usprawiedliwia i łągodzi działania deweloperów. Reżim neoliberalny, który jest najbardziej rozpowszechnionym obecnie sposobem zarządzania miastami, angażuje więc administrację miejską w obronę i reprezentowanie deweloperów. Tu właśnie pojawia się diaboliczny element zarządzania menadżerskiego, które realizując różnorakie programy rewitalizacji zaniedbanych obszarów miejskich, dokonuje delikatnej społecznej lobotomii – odcina mieszkających tam ludzi od miejsc, które znają, w których przywykli żyć, i zmusza ich do przeprowadzki. Podejście neoliberalne tym różni się od

klasycznego liberalizmu, że mamy tu do czynienia nie z czystą grą rynkową, lecz ze współdziałaniem administracji i polityków z kapitałem. Różnice dotyczą interpretacji celów neoliberalizmu – celem oficjalnym jest po prostu rozszerzenie sfery wolnego rynku (przy silnym udziale państwa) po to, by zwiększyć ekonomiczną efektywność i usprawnić akumulację kapitału. Jednakże David Harvey przekonuje<sup>34</sup>, że prawdziwym celem tej ideologii jest po prostu przywrócenie pozycji wyższym klasom społecznym. Harvey, stosując klasyczną metodę śledczą, pyta, komu tak naprawdę służy neoliberalizm, kto zyskuje, a kto traci. Odpowiedź, którą daje, brzmi: zyskują bardzo bogaci, a tracą wszyscy inni. Postępujące różnicowanie się dochodów i rozwarstwienie społeczne w krajach, w których neoliberalizm jest dominującą ideologią (przede wszystkim w USA, ale bardzo podobnie jest w Rosji, a nawet w Polsce), zdają się tezę Harveya potwierdzać. Jego diagnoza będzie też użyteczna przy opisywaniu zmian, jakim podlegają miasta zarządzane w reżimie neoliberalnym.

Zarządzanie menadżerskie – które dziś jest niemal synonimem reżimu neoliberalnego – jest niczym innym jak obroną i wzmocnieniem pozycji grup mających silną i uprzywilejowaną pozycję w społeczeństwie – kosztem wszystkich innych. Sama idea rewitalizacji przestrzeni miejskiej jest przecież ze wszech miar godna poparcia – problem polega tylko na tym, że rewitalizacja polega na przywracaniu przestrzeni wykluczonych na powrót miastu, przy równoczesnym „wypychaniu” grup upośledzonych coraz dalej poza granice „zdrowego” miasta. Rewitalizacja przestrzeni miejskiej w większości przypadków dotyczy więc jedynie części problematyki miejskiej – tej, która związana jest z przestrzenią i gospodarką – zupełnie ignorując problemy społeczne. Ostatecznym celem rewitalizacji jest wypchnięcie grup upośledzonych

---

<sup>34</sup> Zob. D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford–New York 2005.

społecznie poza granice administracyjne miasta. Tu widać podstawową różnicę pomiędzy „brudnym” zarządzaniem menadżerskim a zarządzaniem w stylu Singapuru. Owo „brudne” zarządzanie menadżerskie (nie każde oczywiście nim jest) cynicznie używa masek „dobra wspólnego”, „globalnej rywalizacji” i „ochrony najsłabszych” – a przede wszystkim „wolności” – by w istocie chronić i wspierać silnych, bogatych i uprzywilejowanych. Singapur natomiast nie używa masek, lecz otwarcie realizuje „wojenną” politykę budowania siły miasta, robiąc to przy pełnym i świadomym uczestnictwie swoich mieszkańców. Również wypchnięcie biednych poza granicę miasta w Singapurze byłoby dość trudne, ponieważ „poza” granicami nie ma „nic”. Nie ma politycznego bytu, który by tych niechcianych mógł przyjąć (nie dotyczy to oczywiście imigrantów).

Można by zapytać, jak to możliwe, że to nastawione na elity zarządzanie daje się stosować w miastach, w których władze pochodzą z demokratycznego wyboru? Czy dzieje się tak tylko dlatego, że warstwy uprzywilejowane są w większości? Wydaje się jednak, że w przypadku zarządzania menadżerskiego w gruncie rzeczy mamy do czynienia z wielopiętrowym kłamstwem neoliberalnym (TINA: *There Is No Alternative*) oraz z mitem „racjonalnej przyszłości”. Zarządzanie menadżerskie, jak każdy system elitarny, istnieje dzięki temu, że ludzie wierzą, iż jeśli ktoś odniósł sukces, to powierzenie mu władzy spowoduje cudowne spłynięcie tego sukcesu na wspólnotę. Jeśli jednak zarządzanie menadżerskie jest tak powszechne wszędzie i we wszystkich systemach, to może rzeczywiście *there is no alternative*? Co złego jest w tym, że miastem zarządzają ludzie, którzy się na tym znają i którzy według swej najlepszej wiedzy, przepełnieni troską o los przyszłych pokoleń, prowadzą miasta w świetlaną przyszłość?

Argumenty przeciw są dwa – jeden techniczny, a drugi polityczny. Argument techniczny dotyczy mitologizacji „racjonalnych decyzji”. Jak pisałem powyżej, każda decyzja, każdy system nor-

matywny, oparte są na pewnych aksjomatach – nawet jeśli uznamy, że konkretne techniczne rozwiązania prowadzące do określonych celów można zostawić technokratom, to przecież nadal pozostaje pole sporu dotyczące samych celów! Dyskusja, jakiego miasta chcemy, jest dyskusją, w której, na swoim poziomie kompetencji, może wziąć udział każdy mieszkaniec miasta – czego dowodzi udany eksperyment Porto Alegre. Jak dowodzą inne eksperymenty społeczne, taka „mądrość zbiorowa” przynosi często lepsze rozwiązania niż te, za którymi stoją nawet najlepsi eksperci. „Mądrość zbiorowa” ma bowiem nad jednostkową wizją i doświadczeniem pojedynczego eksperta przewagę szerokości spojrzenia i wielości perspektyw. Nie chcę tu oczywiście powiedzieć, że eksperci są bezużyteczni. Ich zadanie powinno jednak polegać na dostarczaniu niezbędnej wiedzy profesjonalnej oraz na „zarządzaniu procesem decyzyjnym”.

Drugi argument przeciwko zarządzaniu menadżerskiemu jest argumentem politycznym.

Albo społecznym. Dotyczy zwartości społecznej miasta, której zagraża reżim menadżersko-neoliberalny. Nawet w Singapurze, w którym nie menadżerski, a „wojenny” aspekt zarządzania miastem wydaje mi się ciekawszy, społeczeństwo się rozwarstwa. Może nie w wysokim stopniu, ale jednak się to dzieje. Pisząc o „wojennym” aspekcie zarządzania, mam na myśli – jednak – częściowe zakwestionowanie egoistycznych celów wyższych klas społecznych w imię dobra wspólnego. Jak zaznaczałem – prawdopodobnie przyczyną powstania owej singapurskiej mutacji zarządzania menadżerskiego jest fakt, że nie da się z miasta uciec „na zewnątrz”, i ta wewnętrzna presja, zmuszająca wszystkich mieszkańców do życia razem, powoduje powstawanie jakiegoś rodzaju poczucia wspólnoty miejskiej.

Dzisiaj zarówno z prawa (co oczywiste), jak i z lewa (co dla mnie jednak zaskakujące) atakuje się pomysły pełnej integracji wszystkich grup wykluczonych jako nierealne, a nawet szkodli-



we. Ja pozostaję jednak zwolennikiem starego personalizmu – jeden człowiek wartý jest dla mnie tyle, ile cały świat. I dlatego właśnie nie godzę się na systemową niekoherentność społeczności miejskich. Za takim poglądem przemawiają też względy praktyczne – każda wykluczona grupa (szczególnie wykluczona systemowo) jest agresywna i niebezpieczna dla reszty. Taniej (mówię o kosztach społecznych) jest dążyć do integracji, niż godzić się z niebezpieczeństwem rewolty. Jak to może wyglądać w praktyce, pokazały zamieszki we Francji w 2005 r. – społeczne i przestrzenne wykluczenie wielkich grup społecznych owocuje przemocą. Zawsze i wszędzie. To właśnie wspomniany wcześniej Singapur jest przykładem na to, że inżynieria społeczna, zmierzająca do stworzenia sprawnego miasta-przedsiębiorstwa, z zadowolonymi, dobrze opłacanymi obywatelami-pracownikami, jest nadzwyczaj skuteczna. Jeśli miasto ma być bytem politycznym zdolnym zapewnić ochronę swoim mieszkańcom i stanowiącym alternatywę dla Imperium, musi porzucić elitarne metody zarządzania i wykorzystać potencjał całej miejskiej wspólnoty. Przykłady Singapuru i Porto Alegre pokazują, że odtworzenie miasta jako wspólnoty politycznej może dokonać się na różne sposoby. Zintensyfikowana demokracja, choć budzi we mnie oczywistą sympatię, wydaje się jednak w jakiś sposób niepełna. Poszukiwanie odpowiedniej metody zarządzania miastem, metody, która rzeczywiście stworzy nową Polis, powinno się odbywać pomiędzy modelem Porto Alegre a modelem singapurskim. A może ponad lub pod nimi?

#### WŁADZA ROZPROSZONA PRZECIW WŁADZY «RZECZYWISTEJ»

Istnieje we współczesnej myśli politycznej, filozoficznej czy socjologicznej silna tendencja, by o władzy pisać jedynie w kontekście struktur, myśleć o władzy jedynie jako rozmytej, siecio-

wej, anonimowej. Pisanie o władzy spersonifikowanej, władzy osobowej wydaje się coraz bardziej przeżytkiem. Nie opisuje bowiem rzeczywistości. Po Foucaulcie nie można już widzieć władzy tak jak dotychczas. Mam jednak wrażenie, że drażąc coraz głębiej, zaglądamy pod coraz to nowe podszewki rzeczywistości, coś tracimy, coś nam umyka. Władza staje się tak pokawałkowana, tak ulotna, że każdy bunt przeciw niej wydaje się dziś głupią walką z wiatrakami. Władza stała się niewidzialna i potężniejsza niż kiedykolwiek. Uwięzieni w strukturach, tracimy szansę buntu. Władza rozproszona, władza kapilarna, wypełnia wszystkie pory, wszelkie szczeliny, staje się władzą totalitarną – obecną w sferze publicznej i zawłaszczającą sferę prywatną. Ta druga przestaje istnieć.

We współczesnej krytyce miast na jednym z pierwszych miejsc wymieniany jest zazwyczaj zanik przestrzeni publicznych. Jak pisałem w poprzednich rozdziałach, uważam ten proces za nieistotny. Nie budzi on we mnie żadnych emocji, ponieważ przestrzenie publiczne nie mają dziś dla miasta znaczenia. Utraciły swój sens polityczny i dziś są dekoracjami w opuszczonym teatrze. Oczywiście, przestrzeń publiczna nadal jest przestrzenią, w której spotykają się różni ludzie, jednak walka o przestrzeń publiczną jako taką jest pudrowaniem trupa. Tym, co bardziej niepokoi, są zmiany w sferze prywatnej. Jeśli bowiem zanik przestrzeni publicznych i zastępowanie ich przestrzeniami komercyjnymi jest prostą konsekwencją zamiany Obywatela w Obywatela-Konsumenta i zaniku polityki, to rozrost przestrzeni prywatnych w mieście jest rodzajem raka, który pożera samą istotę miejskości. Przestrzeń publiczną (ale już nie polityczną) nie różni się bowiem znacząco od przestrzeni komercyjnych. Natomiast w przestrzeń prywatną po prostu nie da się wejść. Jeśli więc miasto jest Maszyną Wymiany, to przestrzenie komercyjne mają w nim rację bytu – mogą nam się nie podobać, możemy uważać,

że są wulgarne, ale są – i zawsze były – częścią miasta i miejskości. Sprywatyzowane fragmenty miast były – a i owszem – częścią miast historycznych, ale jako obcy, zewnętrzny wrzód. Miejskość to przepływ. Prywatne fragmenty ten przepływ blokują – odsyłam do klasycznej mapy Rzymu Nollego pokazującej właśnie relacje pomiędzy przestrzeniami prywatnymi a publicznymi. Przestrzenie prywatne – domy, mieszkania *etc.* – są oczywiście tą uprawnioną częścią tkanki miejskiej, ale już zamki, prywatne parki czy zamknięte dzielnice – nie. Przestrzenie prywatne we współczesnych miastach nie są jednak przestrzeniami intymnej wolności. Są opresją, ufundowaną najpierw na oddzieleniu tego, co „lepsze”, od tego, co „gorsze”, by potem tego „lepszego” wciąż pilnować, by się nie przeistoczyło, by się nie zepsuło. Regulaminy obowiązujące w osiedlach zamkniętych, w kompleksach biurowych zorganizowanych na kształt fortec czy też w centrach handlowych są tą charakterystyczną, wielokrotnie opisywaną przez Foucaulta władzą dyscyplinującą. Jeśli do dziś śmiesz nas i przerażają regulacje, jakim podlegali mieszkańcy radzieckich domów-komun, jeśli słusznie uznajemy ingerencję w prywatność więźniów za jeden z najgorszych aspektów kary pozbawienia wolności, to czyż regulaminy sprywatyzowanych przestrzeni, połączone ze stałą inwigilacją przestrzeni „publicznych” poprzez system kamer CCTV nie powinny również budzić naszego sprzeciwu? Fakt, że nie budzą, świadczy o tym, jak bardzo pozwoliliśmy władzy – wobec której czujemy się całkowicie bezbronni i którą z tego powodu w pełni popieramy – wejść w głąb naszego prywatnego życia. I bynajmniej nie uważam, że najgorsza jest utrata wolności. Każda regulacja w jakimś zakresie ogranicza wolność. Gorszy jest po pierwsze fakt, że godząc się z anonimowością i rozmyciem (a więc swego rodzaju wysublimowaniem i „uduchowieniem”) władzy, której się poddajemy, nie próbujemy tej władzy przejąć i zawłaszczyć. Po drugie zaś przerażająca jest akceptacja tego, że prywatne stało się postpolityczne.

W tym procesie pożerania naszego prywatnego życia przez postpolityczną maszynę najgorszy jest zanik intymnych relacji międzyludzkich. Relacja Ja–Ty, będąca kluczową dla zbudowania jakiegokolwiek wspólnoty, znikła. Dziś istnieje relacja Ja–System–Ty. System, może przybierać formę prawa, może być polityczną poprawnością, o której pisze Žižek, może być staroświeckim konwenansem czy zwykłym regulaminem osiedlowym – jego funkcja jest jednak zawsze taka sama: zakłócić intymną, osobistą, niepowtarzalną i szczerą relację Ja–Ty.

Mam wielki sentyment do Finlandii i do Finów. Jednym z powodów, dla których darzę ten naród taką estymą, jest szacunek, jaki Finowie (i ich państwo) mają dla każdego człowieka. Genezę tej cechy ich kultury łatwo zrozumieć – Finów jest mało, klimat ich kraju trudny, a warunki życia bywały skrajnie ciężkie. Ten szacunek i troskę o każdego człowieka widać w życiu codziennym (na przykład w systemie edukacji). Było też widać w czasie wojny, którą Finowie toczyli ze Związkiem Radzieckim – Rosjanie ślali swych żołnierzy dziesiątkami tysięcy na śmierć (słynne, stosowane potem z upodobaniem „rozpoznanie bojem”), a Finowie w małych grupkach starali się stawić im czoło. Sowieckie upodobanie dla mas (jednostka niczym) nie było tworem czysto radzieckim, to raczej bizantyjskie przekonanie, że istnieje gdzieś władca absolutny, było obecne najpierw w rosyjskim, potem w sowieckim („mówimy – partia, a w domyśle – Lenin”<sup>35</sup>), a dziś znów w rosyjskim życiu społecznym. Ten bizantyzm ma oczywiście korzenie chrześcijańskie, ma korzenie w religii monoteistycznej. Alain de Benoist nie bez kozery właśnie w monoteizmie widział rdzeń wszelkich europejskich totalitaryzmów. Religia monoteistyczna z definicji postrzega Boga jako transcendentnego prawodawcę. Tu dochodzimy do problemu, który interesuje mnie

---

<sup>35</sup> W. Majakowski, *Włodzimierz Iljicz Lenin*, Kraków 1951, s. 61, fragment w przekładzie A. Ważyka.

od jakiegoś czasu. Katolicyzm zawiera w sobie ziarna immanentnej rewolucji, katolicyzm nie jest bynajmniej w tak oczywisty sposób totalitarny, jak moglibyśmy myśleć, patrząc na główny nurt Kościoła. Poza chrześcijaństwem ów „immanentyzm” jest bardzo silnie obecny w kulturze chińskiej. Jak pisze John King Fairbank w swej *Historii Chin*: „Dawni Chińczycy nie znali [...] mitu stworzenia ani stwórcy, prawodawcy spoza tego świata, przyczyny ani nawet Wielkiego Wybuchu. [...] Ten pogląd sprzeciwia się tendencji zakorzenionej wszędzie indziej na świecie – zakładania istnienia nadprzyrodzonego bóstwa”<sup>36</sup>. Jak jednak pogodzić to, co napisałem, z chińskim komunizmem? Jak pogodzić to z wcześniejszym cesarstwem? Nie tylko zewnętrzna siła może być totalitarna, równie dobrze wewnętrzne więzi i reguły społeczne nieufundowane nigdzie „poza” społeczeństwem mogą być dla jednostki wyniszczające. Jednak owe „wewnętrzne” regulacje mają nad „zewnętrznymi” jedną wielką przewagę – są elastyczne i zmienne. Jak pisała Jadwiga Staniszkis w swej *Władzy globalizacji* – Chiny są kulturą, która ma siłę manipulowania samą sobą<sup>37</sup>. Ta siła bierze się właśnie z odrzucenia zewnętrznego prawodawcy, z odrzucenia transcendencji. Oczywiście, nie zapominał o obozach pracy, więźniach politycznych, Tybecie czy placu Niebiańskiego Spokoju, trudno mi jednak pozbyć się wrażenia, że te „prawdziwe Chiny” są inne. Że faktycznie – bywają brutalne i okrutne, ale w gruncie rzeczy nigdy nie były szczególnie wojownicze i agresywne wobec sąsiadów. To raczej Chiny były najeżdżane przez Mongołów czy Japończyków, niż same wywoływały wojny. Jeśli więc myślę o wolności, o człowieku, a nie o masach, to widzę nie tylko narzucającą się Finlandię, ale również, zupełnie, wydawać by się mogło, paradoksalnie Chiny. Wolność

<sup>36</sup> J.K. Fairbank, *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, przekł. T. Lechowska, Z. Słupski, Gdańsk 1996. s. 60.

<sup>37</sup> Zob. J. Staniszkis, *Władza globalizacji*, Warszawa 2003, szczególnie rozdz. 4: *Wyzwania globalne, kultura i rozwój*.

bowiem może być ograniczana zarówno przez Boga, jak i przez sąsiada, jednak sąsiad może umrzeć lub można go oswoić, Bóg natomiast odbiera nam wolność poprzez sam fakt bycia Bogiem.

Relacja Ja–Ty jest kluczem do wyzwolenia. Jak pisał Emmanuel Lévinas: „Począwszy od Platona, będzie się poszukiwało ideału społecznego w ideale zjednoczenia. [...] Ta właśnie zbiorowość mówi «my» i zwrócona ku prawdzie, czuje innego obok siebie, a nie naprzeciw siebie. [...] Tej zbiorowości bycia obok siebie spróbowałem przeciwstawić zbiorowość «ja-ty» [...], gdzie więzią pomiędzy dwiema odseparowanymi wolnościami pozostaje wzajemna zwrotność [...]”<sup>38</sup>. Rozmyta, rozproszona władza, władza ukryta w strukturach i systemach, wciąż – a może bardziej niż wcześniej – jest władzą boską, transcendentną. Władzą, której się nie wytwarza, lecz której się można jedynie bezwolnie poddać. Jeśli więc chcemy poszukiwać Miasta jako wspólnoty politycznej, powinniśmy przede wszystkim starać się uchwycić władzę w jej konkretnym, rzeczywistym wymiarze. Musimy w jakiś sposób wypchnąć postpolityczną maszynę regulującą naszą prywatność oraz zrozumieć, a potem okiełznać rozmytą władzę zarządzającą sferą publiczną. Zarówno w przypadku wspomnianego przeze mnie Singapuru, jak i Porto Alegre wspólnoty miejskie mają do pewnego stopnia kontrolę nad sobą. Czy więc można powiedzieć, że nie ma znaczenia, czy władza jest sprawowana przez samą wspólnotę zaangażowaną w ciągły proces kontroli i zarządzania, czy wspólnota deleguje swe uprawnienia, obdarzając wybranych, spersonifikowanych władców swym zaufaniem? Oczywiście, ma to znaczenie. Zaczniemy jednak od stwierdzenia, że ani „model Porto Alegre”, ani „model Singapur” nie są wzorem nowej Polis, takiej jakiej kształt szkicuję w tej książce. Relacja Ja–Ty, ztraca się bowiem w każdym współczesnym mieście. Relacja ta jest zbyt krucha, zbyt intymna, by

---

<sup>38</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 110.

bez odpowiedniej obudowy była w stanie stać się jądrem systemu politycznego Miasta. Dlatego poszukiwanie fundamentu dla Polis rozpocząć należy od określenia warunków, w jakich relacja Ja–Ty może zaistnieć i wyjść poza sferę najintymniejszych stosunków międzyludzkich. Jak napisałem powyżej, ta relacja jest intymna i krucha. Wydaje się niemożliwe, by mogła istnieć gdziekolwiek poza relacjami ściśle prywatnymi. Można by sądzić, że jeśli już, to poszukiwać by można jakichś instytucjonalnych tropów w myśli skrajnie lewicowej czy wręcz anarchistycznej. Ja jednak chciałbym zaproponować inną ścieżkę, zupełnie inny kierunek. Chciałbym szukać form dla relacji Ja–Ty w instytucji, która odniosła wielki sukces. Nie tylko zresztą mnie ta instytucja wciąż fascynuje. Tą instytucją jest Kościół katolicki. Katolicyzm bowiem, w moim najgłębszym przekonaniu, zawiera w sobie ziarno rewolucji, przy której wszystkie lewicowe projekty są niewiele wartymi igraszkami. Jądro tej katolickiej rewolucji leży w odrzuceniu przez Jezusa Prawa. Jeśli więc szukam drogi, by z relacji Ja–System–Ty, wyeliminować System, Jezus wydaje się dobrym przewodnikiem. Zakwestionował on bowiem reguły – a więc coś, co jest transcendentne wobec człowieka – i w zamian zaproponował Miłość, która wyznacza reguły pomiędzy ludźmi wchodzącymi ze sobą w relacje. Nie tylko intymną. Mówiąc o Miłości zamiast Prawa, należy rozumieć Miłość bardzo szeroko – właśnie jako każdą szczerą relację pomiędzy ludźmi. Każda taka relacja jest inna, każda z nich jest lokalna. Nie istnieje – nie mam co do tego złudzeń – możliwość bezpośredniej relacji Ja–Ty. Zawsze musi istnieć coś, poprzez co w relację wchodzimy. Jakiś rodzaj języka. Prawo, System jest jednak językiem – medium, które do nas nie należy. Jest zewnętrzne wobec nas, lecz nie jest neutralne – należy do kogoś innego. Używając go, pozwalamy, by ktoś obcy – niekoniecznie nam przecież życzliwy – stał się „tym trzecim”. Jeśli w relacjach naprawdę intymnych ludzie potrafią zbudować swoje własne medium, stworzyć swój własny intymny język, to

ten trop powinien być dla nas podstawowy. Znam przypadki par, w których partnerzy pochodzą z innych kultur i innych języków – zdarza się wcale nie tak rzadko, że język, którym się między sobą posługują, rzeczywiście jest ich własnym, prywatnym językiem – zbudowanym oczywiście na bazie ich języków ojczystych, lecz jest to język inny, osobny. Pisałem już kilka razy powyżej, że relacja Ja–Ty jest krucha. Jest lokalna i w tej lokalności tkwi jej siła i wielka słabość. Partykularność tej relacji jako żywo przypomina partykularność Miasta jako idei politycznej, o której pisał Pierre Manent. Miasto rozwiązuje swoje problemy, zarządza sobą w szczególnym czasie, miejscu, w określonych warunkach. Miasto nie rości sobie prawa do uniwersalności. Podobnie relacja Ja–Ty zamyka się wewnątrz jej uczestników – nie rości sobie prawa do bycia relacją uniwersalną, nie jest imperialna. Czy więc można tę partykularność w jakiś sposób wzmocnić? Jezus dokonał dość niezwykłego zabiegu: odwołując się wciąż do Boga Ojca, do transcendencji, w gruncie rzeczy uczynił tę transcendencję zbędną.

Święty Paweł, tworząc Kościół, równocześnie wybił zęby Rewolucji Jezusa, owo „ustanowienie uniwersalizmu”, które tak podoba się Badiou, było klęską, nie zwycięstwem; wciąż jednak w chrześcijaństwie, a szczególnie w katolicyzmie, owe ziarna rewolucji pozostały. Najlepiej widać to w niektórych sakramentach – w sakramencie małżeństwa, którego małżonkowie udzielają sobie nawzajem: ksiądz, Bóg, ludzie są tylko świadkami. To, co istotne, odbywa się wewnątrz wspólnoty dwojga ludzi. Podobnie ziarna Rewolucji Jezusa widać w sakramencie pokuty. Mamy tu do czynienia z intymnym spotkaniem grzesznika z kapłanem (owszem, działającym jako przedstawiciel Boga), w którym grzesznik nie jest konfrontowany z Prawem, z Regułą, lecz z Osobą (Boga lub kapłana, to bez znaczenia), i to w tej intymnej relacji następuje odpuszczenie grzechów. Wszak Jezus tak właśnie tę relację ustawił: „komu grzechy zatrzymacie – będą zatrzymane, komu odpuscicie, będą odpuszczone”. Ziarna rewolucji, które



tkwią w katolicyzmie, to wciąż żywe wezwanie do odrzucenia Prawa i do spotkania Osoby. Jak ważna to jest rewolucja, niech zaświadczą poszukiwania współczesnej nowej lewicy, która – co zarzuca Žižkowi Agata Bielik-Robson<sup>39</sup> – przekreśla człowieka i jego jednostkowe szczęście, odrzuca osobę jako liberalno-kapitalistyczny balast, w zamian postulując kolejny projekt ideologiczny. Każda ideologia to Prawo, a Prawo ludzi łamie i zabija. Nie ma znaczenia, czyje jest to Prawo – czy kapitalistów, czy faszystów, czy bolszewików – Prawo zawsze jest źródłem przemocy, źródłem cierpienia. Rewolucja Jezusa wciąż czeka na swoje urzeczywistnienie. Bał się jej Kościół świętego Pawła (choć zachował w sobie jej ziarna), bali się jej wszyscy, którzy z Kościołem się sprzecyiali i z nim walczyli – choć i oni jakieś fragmenty tej rewolucji próbowali realizować. Prawdziwa więc Rewolucja Jezusa wciąż jest przed nami. Poszukując fundamentów Polis, niechybnie będziemy się musieli z nią – w taki czy inny sposób – zmierzyć.

Wróćmy na chwilę do rozważanych wcześniej modeli miejskich. Wydaje się oczywiste, że „model Porto Alegre” jest znacznie bliższy utrzymania relacji dialogicznej niż autorytarny „model Singapur”, jednakże nie zawsze musi tak być. Jak dowodzi Edward F. Greaves, „w niektórych przestrzenno-instytucjonalnych kontekstach władza partycypująca (*participatory governance* – system, w którym organizacje społeczne są włączane przez władzę – w tym przypadku lokalną – w strukturę zarządzania miastem) może być instrumentem dyscyplinującym sferę «obywatelską». Tak właśnie władza partycypująca może służyć zmianie lub utrzymaniu istniejącej hegemonii. W przypadku władzy służącej zmianie, mechanizm partycypacji działa jako katalizator wpływania na władze lokalne przez organizacje społeczne oraz jako sposób wzmacniania istniejących sieci społecznych. Od-

---

<sup>39</sup> Zob. A. Bielik-Robson, *Jak się filozofuje młotem (i sierpem)*, „Dziennik” (dodatek „Europa”) 6.1.2007.

wrotna sytuacja ma miejsce, gdy władza lokalna chce utrzymać istniejącą hegemonię społeczną i polityczną – wtedy partycypacja odbywa się tylko pod określonymi warunkami, a jej celem jest osłabienie i rozbięcie niezależnych ruchów społecznych<sup>40</sup>. „Model Porto Alegre” działa z sukcesem tylko w warunkach zagwarantowanego rzeczywistego wpływu uczestniczących w zarządzaniu mieszkańców na kształt i przyszłość miasta i akceptacji ograniczeń tego procesu. Ten warunek zakłada również znaczną niezależność miasta (w zakresie finansów oraz zarządzania) od państwa. W tym miejscu „model Porto Alegre” zbliża się do „modelu Singapur”. Wciąż jednak oba te modele oraz przykłady pozostawiają pewien niedosyt. Każdy z nich jest skażony transcendentną władzą – władzą, która ubezwłasnowolnia. „Model Porto Alegre” na dodatek tworzy raczej silne dzielnice niż silne Miasto. Być może nie ma innej władzy. Być może innej władzy nie jesteśmy w stanie nawet pomyśleć. A może jednak gdzieś u podstaw naszego myślenia o społeczeństwie przyjmujemy aksjomat, który pozbawia nas szansy znalezienia innego, immanentnego modelu władzy.

#### OBYWATEL PLUG-IN JAKO WARUNEK KONIECZNY ZMARTWYCHWSTANIA POLIS. POLIS JAKO OBRONA I WYZWOLENIE

Kryzys Miasta opisałem jako zanik wspólnoty politycznej. Jako powolny zanik wszelkich wspólnot oraz jako utratę zdolności sterowania Miastem przez samo Miasto. Jako przekształcanie się Miasta z idei politycznej, autonomicznego bytu, w przestrzeń skolonizowaną przez byty zakorzenione „gdzie indziej”. W końcu – jako utratę przez Miasto siły i chęci, by chronić swoich

<sup>40</sup> E.F. Greaves, *Municipality and Community in Chile: Building Imagined Civic Communities and Its Impact on the Political*, „Politics and Society” June 2004, vol. 32, no. 2, s. 204.

mieszkańców. Ten kryzys łączy się – rzecz jasna – z procesami globalizacji, z zanikiem układów hierarchicznych na rzecz sieciowych. Sieciowość jest uważana za szansę, za przyszłość, za wyzwolenie ludzi z opresji hierarchicznej i scentralizowanej władzy. Anarchistyczna, a czasem komunizująca ideologia zdaje się widzieć w sieciowości *technologie*, która trochę tylnymi drzwiami realizuje i wprowadza jej ideały. I pewnie mógłbym się z tą opinią zgodzić, gdyby nie małe „ale”. Ale – co z człowiekiem? Z mieszkającym gdziekolwiek, w jakimś mieście, pracującym dla jakiejś globalnej (lub lokalnej, lecz zależnej od globalnego rynku i banków) firmie? Rozważając strukturę przestrzenną, polityczną czy społeczną miast, w potoku danych, mając przed oczami miliony mieszkańców, tracimy z oczu człowieka. Jeśli gdziekolwiek się on pojawia, to raczej w działaniach artystów niż w pracach naukowców czy praktykujących urbanistów. Pojedynczy człowiek przestał być istotny w globalnym świecie przepływów i sieci. Jeśli jednak chcemy przywrócić Polis jako oś politycznej wspólnoty, człowiek właśnie, „obywatel” (ale już ani greckim, ani w oświeceniowym czy współczesnym sensie – więc jakiś rodzaj nowego Obywatela, czy też, jak próbuję go opisać – Obywatela Plug-in) musi znaleźć się w centrum naszego zainteresowania.

Czas, by odkryć karty. Ta książka powstała z przekonania, że ani idee, ani ideologie nie są ważne, jeśli ignorują życie i szczęście pojedynczego człowieka. „Prawda” czy „dobro” są moralnie podejrzane, jeśli powodują czyjeś cierpienie. Jedną z inspiracji tej książki sięga *Godności człowieka* Giovanniego Pico della Mirandoli: „Nie wyznaczam ci, Adamie, ani określonej siedziby, ani własnego oblicza, ani też nie daję ci żadnej swoistej funkcji, ażebyś jakiegokolwiek siedziby, jakiegokolwiek oblicza lub jakiegokolwiek funkcji zapragniesz, wszystko to posiadał zgodnie ze swoim życzeniem i swoją wolą. Natura wszystkich innych istot została określona i zawiera się w granicach przez nas ustanowionych. Ciebie zaś, nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami, oddaję

w twoje własne ręce, abyś swą naturę sam sobie określił. Zgodnie z twoją wolą. [...] Umieściłem cię pośrodku świata, abyś tym łatwiej mógł obserwować wszystko, co się w świecie dzieje. Nie uczyniłem cię ani istotą niebiańską, ani ziemską, ani śmiertelną, ani nieśmiertelną, abyś jako swobodny i godny siebie twórca i rzeźbiarz sam sobie nadał taki kształt, jaki zechcesz. Będziesz mógł degenerować się i staczać do rzędu zwierząt i będziesz mógł odradzać się i mocą swego ducha wznosić się do rzędu istot boskich”<sup>41</sup>. To od nas samych, ludzi, zależy, kim się stajemy i w jakim świecie żyjemy. Sieciowość – w swej najprostszej formie, z punktu widzenia jednostki – jest najczęściej traktowana jako wspaniała możliwość komunikacji i łączona wprost z siecią globalną, z internetem. Każdy, kto pracuje (lub choćby koresponduje) z ludźmi rozszanymi po świecie, zdaje sobie sprawę, że sieć umożliwia ignorowanie położenia geograficznego – w pewnym sensie kilku ludzi, korzystając z internetu, znajduje się w jednym miejscu. Fakt, że jest to miejsce istniejące w przestrzeni wirtualnej, nie ma znaczenia. Komunikacja właśnie w nim się odbywa, więc w tym sensie – jest ono całkowicie realne.

Ta fantastyczna możliwość, „sprasowanie” przestrzeni, zrutowanie jej w jeden punkt, powoduje, że tracimy z oczu negatywne aspekty takiego „powszechnego” komunikowania się i sieciowości. Gdy dostajemy dziennie dziesiątki, a czasem setki mejli (takich, które warto przeczytać, a czasem nawet takich, na które warto odpowiedzieć), gdy w kontaktach sieciowego komunikatora mamy kilkadziesiąt lub kilkaset osób, tylko pozornie korzystamy z siły sieci. Siła sieci okazuje się jedynie siłą potencjalną. Powtórzę to, co pisałem o potencjalności: „bycie” zabija potencjalność. Życie jest rozpaczliwą utratą możliwości. Zamiast nieskończonych wymiarów potencjalnych egzystencji wypełniamy nasze życie

---

<sup>41</sup> G. Pico della Mirandola, *Godność człowieka*, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, wyboru dokonał oraz wstępem i przypisami opatrzył A. Nowicki, Warszawa 1967, s. 139.

jedną konkretną. Czy jesteśmy pewni, że najlepszą z możliwych? Z tego punktu widzenia sieciowość nas nie wzmacnia – lecz osłabia. Mamy ograniczoną ilość czasu. Próba utrzymywania się w „rozległej sieci” sprawia, że „rozmywamy się”. Ten problem dotyczy jednak jednostek, nie dotyczy organizacji. To jest podstawowa różnica: sieciowość wzmacnia grupę, a osłabia, „rozmywa” pojedynczego człowieka. W tym sensie sieciowość bynajmniej nie wnosi nic nowego w klasyczną mechanikę relacji społecznych. Tłum istniał zawsze ponad jednostkowym człowieczym byciem. Jedyna różnica – owa niehierarchiczność sieci – działa tak naprawdę przeciw jednostce. Uniemożliwia jej usytuowanie się w znaczącym miejscu hierarchii i zdobycie wpływu na rzeczywistość. Sieciowość z definicji taki jednostkowy wpływ uniemożliwia. Oczywiście, w rzeczywistości on istnieje, ale jest znacznie mniejszy – coś za paradoks – niż w układzie hierarchicznym. Instytucje, które korzystają z sieci, mogą się rozrastać – zatrudniać nowych pracowników, pożerać jedne drugie, wchodzić w sojusze. Istnieje oczywiście pewna trudność w zarządzaniu wielkimi, globalnymi organizmami, jednak jest to możliwe. Molochy stają się coraz silniejsze. Człowiek jest jeden. Osoba ludzka jest słaba swoją pojedynczością. Jeśli miała szanse w wymiarze lokalnym, jeśli miała jeszcze iluzję swego znaczenia w wymiarze narodowym, to wymiar globalny nie pozostawia żadnych złudzeń: „Jednostka – zerem, jednostka – bzdurą, /sama – nie ruszy pięciocalowej kłody, /choćby i wielką była figurą, /cóż dopiero podnieść dom pięciopiętrowy. /Partia – to barki milionów ludzi /ciasno do siebie przypartych – /podźwigniem gmachy, do nieba podrzucim, /napiąwszy mięśnie i oddech w partii”<sup>42</sup>. Dziś jednostka niczym i bzdurą bardziej jeszcze niż kiedykolwiek. Dlatego z sieciowego świata korzystają korporacje globalne, a „zwykli

---

<sup>42</sup> W. Majakowski, *Włodzimierz Iljicz Lenin*, dz. cyt., s. 60, fragment w przekładzie A. Ważyka.

ludzie” stają się coraz słabsi, rozmocy, zdezorientowani. Tymczasem, próbując zachować swą jednostkową tożsamość i znaczenie, radzimy sobie na dwa sposoby: albo sami tworzymy sieci, cedując na grupę naszą jednostkowość – to samo robiliśmy zresztą również w erze przedinternetowej – i budujemy dzięki temu siebie jako część większej całości; albo ograniczamy nasze powiązania w sieci do kilku, nad którymi możemy zapanować, starając się zachować swą autonomię i unikatowość. Oba te sposoby funkcjonowania w globalnym świecie mają posmak rozpaczliwej dezercji. W pierwszym rozmywamy się w grupie, jedyna nasza wolność polega na tym, że sami sobie taką lub inną grupę wybieramy. Jednak jej siła zależy od lojalności jej członków – więc jest bez znaczenia, czy to grupa religijna, czy kontrkulturowa, obowiązują w niej niezwykle silne, mafijno-sekciarskie więzy. Uciekając przed globalną utratą znaczenia, oddajemy się w niewolę. Ograniczenie swej aktywności społecznej do kilku przyjaciół jest natomiast czystą dezercją z globalnego świata. Pozwalającą czasami przetrwać, jeśli jest się czujnym i dobrze przed światem ukrytym. W tym drugim przypadku rezygnujemy całkowicie z prób wpływania na świat, w tym pierwszym robimy to za pośrednictwem innych grup. Owszem – wzmacnia to nasze szanse w świecie, ale osłabia nas jako autonomiczne osoby. Sieć bowiem – nawet tworzona w najlepszym celu – jest silną siłą tworzącą ją jednostek. Co jeszcze boleśniej, sieć ze swej natury traktuje każdą tworzącą ją jednostkę jako element zastępowalny. W sieci więc jesteśmy łatwo zastępowalni, a więc to sieć właśnie powoduje, że tracimy znaczenie i podmiotowość. Problemem jest więc to, że siła sieci powoduje ostatecznie słabość jednostek. Im sieć większa, im silniejsza, tym my jesteśmy słabsi – choć na pierwszy rzut oka wydaje się odwrotnie. To jest – moim zdaniem – najpoważniejsze wyzwanie, przed którym stoimy w Globalnym Świecie.

Sieciowość to jedno z bardziej popularnych słów-wytrychów. Mamy sieciowe społeczeństwo (Castells) i globalne miasta powią-

zane w sieci (Sassen, Taylor). O globalnej sieci, jaką jest internet, już wspomniałem. Opisywanie świata w jego sieciowości jest pociągające i rzeczywiście – jeśli chcemy rozumieć współczesny świat – dość skuteczne. Jednak obok perspektywy – nazwijmy ją – „socjologicznej”, istnieje perspektywa indywidualna, „oddolna”, subiektywna. Ona też może nam powiedzieć coś interesującego na temat świata, w którym żyjemy. Zamiast więc rozważać sieć jako p o w i ą z a n i a, wolałbym przez chwilę zastanowić się nad w ę z ł a m i samymi w sobie oraz nad indywiduum poruszającym się pomiędzy nimi.

Pierwszy raz dostrzegłem „punktowość” naszego doświadczenia świata, będąc w Paryżu i poruszając się metrem. W 1991 r. miałem okazję pojeździć w ten sposób po tym mieście i uświadomiłem sobie niezwykle mocno, że miasto zwiedzane metrem nie istnieje jako ciągła struktura – istnieje jako pojawiające się nagle obszary wokół stacji metra. Oczywiście – wszystkie te punkty powiązane są w sieć, ale dla mojego egzystencjalnego przeżycia te powiązania nie mają znaczenia. Czas, gdy jestem p o m i ę d z y węzłami sieci jest czasem straconym. To martwy czas. Węzły mają znaczenie, powiązania między nimi – nie. Z punktu widzenia użytkownika – sieć to znaczące punkty przedzielone nicością. Dlatego tak pociągająca i fascynująca jest rzeczywistość internetu – ponieważ sprasowuje ona przestrzeń, łącząc w jednym punkcie będących w kontakcie ludzi.

Istnienie człowieka w przedsiściowym społeczeństwie związane było z jego ograniczoną mobilnością. Jednak właśnie wtedy człowiek budował ze światem siatkę powiązań – rodzinnych, klanowych, przyjacielskich *etc.* Ale owa siatka była hierarchiczna i – można by rzec – organiczna. Jeśli poruszając się w przestrzeni na piechotę, możemy w każdej chwili z otaczającą nas rzeczywistością wejść w fizyczny kontakt, to już wsiadając do autobusu czy samochodu (o samolocie nie wspominając) ten kontakt tracimy. Upraszczając problem, można powiedzieć, że

nasz kontakt z otaczającym światem zależy od intensywności i „głębokości” naszych z nim relacji oraz od czasu, jaki na te relacje poświęcamy. Gdy mobilność człowieka jest ograniczona, szansa na „wrośnięcie” w otoczenie jest oczywiście większa. Społeczeństwo sieciowe, zwiększając mobilność, „rozmyło” człowieka w przestrzeni. Istnieje hinduska opowieść o tym, że dusza nie nadaża za człowiekiem podróżującym samolotem. Trzeba więc na duszę poczekać. Podróżując, czy to samolotem, czy szybkim pociągiem – szczególnie poza granice naszego języka (a jeszcze gorzej, gdy podróżujemy poza granicę naszego alfabetu) – tracimy szanse, by mieć w ogóle relacje z otaczającym światem. Raczej zmuszani jesteśmy do zamykania się w sobie. Do autyzmu. Swoboda i łatwość kontaktów poprzez internet jest często pozorna – jakże łatwo zgubić swą tożsamość, zerwać znajomość.

Sieciowość globalnego świata obrywa więc nasze „naturalne korzonki”, którymi zazwyczaj wrastamy w otaczający świat. Stajemy się kalecy i samotni. To globalny świat nas w ten sposób punktuje. Ale wcale nie musi tak być. Wciąż przecież istnieją węzły sieci, pomiędzy którymi się poruszamy. W tych węzłach najczęściej nawiązujemy ze światem (również, a może przede wszystkim – z ludźmi) kontakt. Czasem całkiem intensywny. Jedyne, czego musimy się nauczyć, to wrastać naszymi „korzonkami” poprzez nicność. Globalny, oparty na sieci i rządzony rozmytą władzą, świat sprawia, że człowiek staje się coraz bardziej zagubiony i słaby – pokawałkowany przez sieci powiązań i zależności. Brak silnych i trwałych wiązań społecznych powoduje, że w starciu z instytucjami globalnymi człowiek jest całkowicie bez szans. Procesy globalizacyjne, które pociągają za sobą wzrost siły instytucji ponadnarodowych, radykalnie zmniejszają siły jednostki. Pozornie więc odpowiedzią na problem globalizacji, reakcją na sieciowe instytucje, powinien być jakiś rodzaj sieciowego obywatelstwa. A więc wzmocnienie i dostosowanie się do istniejących tendencji – w tę koncepcję sieciowego obywatelstwa



wpisuje się zarówno koncepcja obywatelstwa miejskiego, jak i związanie swego losu z korporacją i korzystanie z wewnętrznych korporacyjnych systemów zabezpieczeń społecznych i socjalnych.

Zasadniczy wydaje się problem ludzki, problem człowieka. Robocza hipoteza – zawarta w haśle „Obywatel Plug-in” – jest koncepcją silnych struktur istniejących w pewnym sensie niezależnie od obywateli. Człowiek ze swej istoty ma dostęp do tej struktury. Nie istnieje sieciowo, lecz pulsuje. Pojawia się w określonych częściach sieci całą swoją istotą i całą siłą, będącą siłą struktury (a nie siłą indywidualną człowieka), w którą się włącza. To owa struktura daje mu siłę, której jednostce po prostu brakuje. Pojawiają się takie pomysły jak na przykład Brunona Freya<sup>43</sup>, które sugerują jeszcze mocniejsze „pokawałkowanie” Obywatela i przyznawanie ludziom posiadającym podwójne obywatelstwo (lub posiadającym obywatelstw jeszcze więcej) częściowe prawa wyborcze – na przykład 0,5 głosu w każdym z dwu krajów, w których dany człowiek jest obywatelem. Charakterystyczne jest jednak, że polityczne znaczenie obywatelstwa staje się w publikowanych tekstach i prezentowanych ideach coraz mniej istotne. W istocie jednak ta droga powoduje zanik Obywatela jako bytu politycznego, powoduje więc zanik polityki i znaczenia polityki jako przeciwwagi wobec sił rynkowych. Człowiek nie rośnie jak korporacja. Nie jest w stanie ulokować się sieciowo, brak mu na to sił, środków, czasu. Człowiek jest bytem punktowym o ograniczonych zasobach i możliwościach rzeczywistego istnienia sieciowego. Wydaje się więc, że istnieje pilna potrzeba przemyślenia samej istoty koncepcji człowieka jako części systemu politycznego. Więcej – istnieje radykalna potrzeba odbudowy systemu politycznego i powtórnego uczynienia go silną i sprawną instytucją ponad-ponad-globalną. Instytucją służącą sprawowaniu władzy.

---

<sup>43</sup> Zob. B.S. Frey, *Flexible Citizenship for a Global Society*, „Politics, Philosophy and Economics” 2003, vol. 2, no. 1.

Jeśli mówimy o systemie demokratycznym, to mówimy o samowładzy ludzi nad sobą. O przywróceniu ludziom kontroli nad ich własnym byciem. Mówimy więc nie tylko o systemie politycznym – mówimy o przejściu przez ludzi władzy biopolitycznej. Będę o tym pisał więcej w kolejnych rozdziałach.

Wspomniany Bruno Frey jest autorem koncepcji COM (Citizenship: Organizational and Marginal), która pozwalałaby na swobodny wybór przynależności do dowolnej organizacji, grupy, korporacji. Mielibyśmy więc wybór pomiędzy byciem Polakiem, Europejczykiem, Katolikiem czy Obywatелеm Nike. Pojawiają się również pomysły związania obywatelstwa z mniejszą jednostką terytorialną – regionem (obywatelstwo śląskie, wielkopolskie, podhalańskie) czy miastem. Ta tendencja do dekonstrukcji państwa narodowego jest oczywiście zrozumiała – stopień utożsamienia obywateli ze swoim państwem, nie tylko w Polsce, raczej maleje, niż rośnie. Problem dotyczy jednak samego fundamentu znaczenia bycia Obywatелеm. Obywatel bowiem to ktoś, kto ma wobec danego państwa (pozostajemy na chwilę przy obywatelstwie takim, jakie obowiązywało w XIX i XX w.) obowiązki, jak przestrzeganie prawa, płacenie podatków, obowiązek obrony i lojalności. Ma również przywileje. Jest przez dane państwo otaczany opieką zarówno w znaczeniu politycznym (Obywatel ma prawo wpływać na wybór władz państwowych, państwo chroni prawa swojego Obywatela, gdy on przebywa na terenie innego państwa), jak i socjalnym (europejskie państwo dobrobytu otacza swoich Obywateli wszechstronną opieką w chorobie, starości, gwarantuje im również pomoc w trudnych sytuacjach losowych). Można więc określić obywatelstwo jako swego rodzaju kontrakt pomiędzy państwem a Obywatелеm. Kontrakt, który w określonych przypadkach bywa zrywany – państwo może prześladować swoich Obywateli, wszystkich lub tylko niektóre grupy; Obywatel może uciec się pod ochronę innego państwa, prosząc o azyl polityczny.

Azyl polityczny jest zresztą interesującym przykładem utraty znaczenia „polityczności”. Coraz trudniej bowiem go uzyskać na podstawie braku praw politycznych w swoim kraju. Na tej podstawie miliard Chińczyków mógłby prosić o azyl polityczny ze względu na brak satysfakcjonujących ich praw politycznych w Chinach. Jeśli więc azyl polityczny jest udzielany, to dotyczy on jedynie specyficznych przykładów zagrożenia życia, ciężkich prześladowań. Byłby to więc ów biologiczny wymiar obywatelstwa, o którym wspominałem na początku książki. Powiedzmy jednak szczerze: azyl polityczny ma znaczenie polityczne raczej na poziomie walki i rywalizacji organizmów państwowych – gdy jakieś państwo przyjmuje uchodźców z innego państwa, przede wszystkim robi to, by „potępić” to państwo, by na arenie międzynarodowej wykazać swą wyższość, troskę o prawa człowieka, bardziej cywilizowane prawodawstwo. Azyl polityczny jest więc cynicznym instrumentem używanym przez państwa, a nie dowodem na polityczne znaczenie obywatelstwa i jego międzynarodowe uznanie. Więc jeszcze raz powtórzę: kluczowe jest znalezienie formuły istnienia postobywatelskiego. Takiego, które dawałoby ludziom zakorzenienie. Bezpieczeństwo. Wyzwolenie.

Chciałbym teraz opisać trzy, pozornie niemające ze sobą ani z treścią tego rozdziału nic wspólnego, scenki. W scenie pierwszej widzimy brytyjskiego policjanta, Gary’ego Pettengella, który otrzymał z rąk litewskiego prezydenta medal Anioła Stróża, został uznany przez litewskich widzów Osobowością Roku 2006, a przez mieszkańców brytyjskiego Norfolk – Policjantem Roku. Cóż takiego uczynił ten sympatyczny *bobby*? Zobaczył w tłumnie przyjeżdżających do pracy w Norfolk niewykształconych, nieznających języka angielskiego ani angielskich regulacji Litwinów obywateli. Nie „ludzi”, lecz obywateli właśnie. Obywateli Unii Europejskiej, a więc legalnych rezydentów Wielkiej Brytanii, którym należy pomóc stać się – na ile to tylko możliwe – częścią Systemu. Systemu społecznego i ekonomicznego Wysp. Nie

tylko zobaczyć – korzystając z możliwości, jakie daje bycie częścią państwowej maszyny – rzeczywiście tym ludziom pomógł zadomowić się w Wielkiej Brytanii. Najpierw podjął trud, by nauczyć się litewskiego, następnie doprowadził do stworzenia strony internetowej w językach, jakimi posługują się najlichniesze grupy imigrantów w Norfolk, na której znajdują się podstawowe informacje na tematy takie jak otrzymanie National Insurance Number (osobistego numeru ubezpieczenia) czy otworzenia konta w banku. W końcu, korzystając z zaufania, jakim za te działania obdarzyli go litewscy imigranci, „uczył” nowych mieszkańców swojego miasta, jak budować kapitał społeczny, jak ufać sobie nawzajem, jak tworzyć społeczność.

W scenie drugiej przeniesiemy się niedaleko, do walijskiego Lampeter, małego, sennego miasteczka, którego mieszkańcy zdecydowali się wziąć swoje sprawy w swoje ręce i nie czekając na światowy kryzys energetyczny, postanowili przekształcić swoje miasteczko w Transition Town – miejsce przygotowujące się do życia w świecie, w którym zacznie się kończyć ropa. W Lampeter proces dopiero się zaczyna, dopiero pierwsi zainteresowani zaczynają słuchoać, rozmawiać, myśleć. To pierwsza zasada w dekalogu Transition Towns. Transition Town Initiative jest ruchem społecznym, lecz ósmą zasadą w ich dekalogu jest wprzęgnięcie w działania polityków.

W scenie trzeciej nadal jesteśmy na terenie Wielkiej Brytanii. Tym razem we Wschodnim Manchesterze. Ma tu miejsce jeden z wielu rządowych programów odnowy i regeneracji zaniedbanych terenów miejskich. Jeden z tych programów, które tak krytycznie ocenia Neil Smith, opisując powstawanie „miast odwetu”<sup>44</sup>, miast, w których biedni są coraz bardziej wypychani z terenów atrakcyjnych, są coraz bardziej marginalizowani. Program regeneracji Wschodniego Manchesteru w zamyśle jego autorów

---

<sup>44</sup> Zob. N. Smith, *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City*, London–New York 1996.

i wykonawców ma zrehabilitować nie tylko przestrzeń (przygotowując ją dla bardziej uprzywilejowanych mieszkańców), ale również ludzi. Nowy Wschodni Manchester jest więc w równym stopniu programem urbanistycznym, jak i społecznym. W tej ogólnie zarysowanej sytuacji chciałbym zwrócić uwagę na jedną scenkę, która ma miejsce właśnie w podlegającym procesom regeneracji Manchesterze. Otóż do domu, w którym mieszka jeden z przedstawicieli lokalnego marginesu społecznego, człowieka, który nie pracuje, czasem kogoś pobije (najczęściej żonę), czasem coś ukradnie i zdecydowanie za dużo pije, przychodzi policjant. W ramach programu EMBRANCE (East Manchester Burglary, Robbery and Autocrime Project), odwiedza on naszego delikwenta nawet cztery razy w tygodniu. Przedstawia mu propozycje pracy, dodatkowego kształcenia oraz przypomina, że ma go na oku. Marchewka i kij<sup>45</sup>. Wybieraj – wciąż możesz być pełnoprawnym obywatelem. Pomożemy ci. Ale musisz chcieć i musisz przystać na nasze warunki.

Czy w tych trzech scenkach ukrywa się ów Obywatel Plug-in, którego szukam? Nie. Ale są tam – oraz w poprzednich rozdziałach – tropy, które nas do Obywatela Plug-in doprowadzą. Te tropy to lokalne zaangażowanie (trop banalny, lecz przez to wcale nie mniej ważny niż inne), administracja oraz przemoc. Najogólniej mówiąc, Obywatele Plug-in to ludzie będący użytkownikami i „władcami” miasta. Ich związek z miastem polega na swobodnym „wpinaniu się” w istniejące struktury władzy, gospodarki, kultury – we wszystkie struktury społeczne. Oczywiście nie ma tu mowy o klasycznej demokracji przedstawicielskiej – wręcz przeciwnie – miasto władane przez Obywateli Plug-in jest miastem zarządzanym w ramach zmodyfikowanej demokracji bezpośredniej. Można by ją nazwać „inteligentną demokracją bezpośrednią”.

---

<sup>45</sup> Zob. K. Ward, *Entrepreneurial Urbanism, State Restructuring, and Civilizing 'New' East Manchester*, „Area” June 2003, vol. 35, no. 2.

Koncept ten zakłada całkowitą wolność w dostępie do struktur miasta zarówno dla mieszkańców stałych, jak i czasowych, a nawet dla turystów. Zakłada również możliwość pozostania częścią wspólnoty miejskiej nawet wówczas, gdy „obywatel” w mieście fizycznie nie przebywa. Dostęp do struktur miasta jest całkowicie swobodny – jest to jednak przepływ, którego siła jest zróżnicowana i zależna od wielkości „porów”, które ten płyn penetruje, oraz od rodzaju płynu. Wszystkie płyny są negocjowane.

Powróćmy do początku. Miasto przegrywało z ideą Imperium i ideą Kościoła ze względu na swą jednostkowość, na swą partykularność. Jednakże właśnie ta cecha Miasta może stać się dziś szansą na przeciwstawienie się ujednoliconemu modelowi globalnego świata. By jednak Miasto mogło podjąć to wyzwanie, musi przekroczyć siebie, pozostając sobą. Musi stać się uniwersalnym modelem, pozostając zarazem czymś szczególnym i wyjątkowym. To sprawia, że podstawową cechą Obywatela Plug-in jest jego powszechność i otwartość. Jeśli prawa polityczne, społeczne i ekonomiczne, które przysługują dziś obywatelom, są szczególnym rodzajem przywileju, który spycha na margines wszystkich tych, którzy obywatelstwa otrzymać nie mogą, jeśli więc pozbawienie obywatelstwa tworzy rzesze *Homo sacer*, ludzi, którzy tracą *de facto* elementarne prawa człowieka (bo jak dowodzi Hannah Arendt i powtarza Giorgio Agamben, nie istnieją one poza prawami obywatela), to moją odpowiedzią, która nazywa się Obywatel Plug-in, jest system, w który włączenie się następuje zwykłym aktem woli. Obywatel Plug-in dowolnego Miasta staje się każdy, kto tego zechce. O filozoficznej podstawie, która umożliwi takie rozwiązanie, będę pisał w następnych rozdziałach, teraz chciałbym skupić się na swego rodzaju technologii funkcjonowania Obywatela Plug-in.

Powszechna możliwość wpięcia się w system musi być oparta na istnieniu zapraszającego, zewnętrznego interfejsu, który będzie to umożliwiał, oraz na istnieniu wewnętrznych algorytmów, któ-

re funkcjonowanie Obywatela Plug-in w systemie będą regulować. System Miasta Obywateli Plug-in, by mógł skutecznie przekształcić miasto we wspólnotę polityczną, musi być sterowny. Jak zarządzać strukturą, w zarządzaniu którą może brać udział każdy człowiek na świecie, jeśli tylko będzie chciał stać się jej częścią? Czy można w ogóle pomyśleć coś, co już na pierwszy rzut oka brzmi jak absolutna utopia? Albo wręcz – nie bójmy się mocnych słów – bzdura? Powszechność wpięcia nie oznacza jednak identycznego uczestnictwa w wewnętrznych algorytmach. Wpięcie to początek pewnego procesu. Procesu dopasowywania szczególnej, wyjątkowej inności Obywatela Plug-in do wyjątkowości Miasta. Do innych Obywateli Plug-in. Uczestnictwo w strukturach Miasta jest bowiem w każdym przypadku inne. Obywatel wchodzi w intymną relację ze strukturą Miasta i unikatowość tej relacji – wynikającej z wzajemnych dopasowań – zakorzenia. Wyrażenie więc chęci stania się Obywatel<sup>em</sup> Plug-in wiąże się z deklaracją lokalnego zaangażowania. Tego lokalnego zaangażowania, które nazwałem tropem banalnym, lecz podstawowym. By jednak móc się zaangażować w obcy (w momencie wpinania się) system, sam system musi przejąć kontrolę na świeżo wpiętym Obywatel<sup>em</sup>. Miasto musi mieć algorytm administrujący swoimi najcenniejszymi zasobami – a więc swoimi Obywatelami. Jeśli podstawą relacji społecznych Miasta ma stać się relacja Ja–Ty, zamiast Ja–System–Ty, administracja musi zarządzać tą r e l a c j ą właśnie. System bowiem, co oczywiste, istnieje zawsze. Zawsze potrzeba interfejsu, który relację Ja–Ty umożliwi. Pozostaje jednak pytanie o zawartość ideową, znaczeniową takiego interfejsu. Na ile „zanieczyszcza” on relację, na ile stara się być „tym trzecim” w intymnym związku pary osób? Administracja musi być „pusta”. Administracja jest czystą technologią, technologią istniejącą jedynie p o m i ę d z y partnerami relacji. System istnieje więc jedynie w relacji pomiędzy Ja i Ty. Bez Ja i Ty nie ma systemu.

Tu pojawia się trzeci trop – przemoc. Istnieje tylko jedno zadanie algorytmu administrującego Miasta: wymuszać relacje oraz uniemożliwiać tychże relacji blokowanie. Ta sama siła zakręca i odkręca kran, ta sama siła rąbie drwa i ścina głowę. Miasto, by istnieć, musi dysponować siłą. Siłą administrowania i wymuszania dobrowolnych relacji. Kolejny paradoks? Czy wymuszone relacje mogą być dobrowolne? Miasto Obywateli Plug-in jest wspólnotą świadomą swych obowiązków. Jest wspólnotą, której zadaniem jest – jak w Polis Arystotelesa – pielęgnowanie cnoty. Każdy z Obywateli Miasta daje Miastu to, co może mu dać, i otrzymuje to, czego potrzebuje. Wewnętrzne algorytmy administrujące Miasta kontrolują uczciwość tych relacji. Oparte są na dobrowolnej i negocjonowanej samokontroli. Uczestnictwo w systemie łączy się z otwartością i szczerością. Obywatel Plug-in daje z siebie i o sobie tyle, ile chce dać, i tylko tyle otrzymuje w zamian. Władza to wiedza – ujawnianie wiedzy o sobie łączy się z poddawaniem się władzy (dlatego systemy totalitarne usiłują wiedzieć o swoich obywatelach wszystko; im więcej wiedzą, tym łatwiej mogą swoimi obywatelami manipulować, tym prostsze jest sprawowanie władzy). W dzisiejszym świecie jednak wiedza o nas jest gromadzona wszędzie i przez organizacje oraz instytucje, na które nie mamy żadnego wpływu. Nie da się tego procesu zatrzymać. Nie jesteśmy w stanie funkcjonować we współczesnym świecie, nie ujawniając siebie. Z informacji, które pozostawiamy, wyspecjalizowane programy już w tej chwili są w stanie budować nasze rzetelne i niemal pełne charakterystyki. To właśnie jest jednym z kluczowych elementów odczuwalnego powszechnie rozmycia władzy, o którym pisałem na początku. Ono nie jest złudzeniem – wiedza o nas, która daje władzę, rozprasza się. Ponieważ jednak istnieje we wnętrzu algorytmów zarządzających globalnymi korporacjami sprzedającymi nam książki, buty, żywność, wypożyczających nam filmy – gdy te algorytmy potrzebują mieć nad nami władzę (władzę jako siłę



sprawczą), następuje nagłe skumulowanie tejże rozproszonej wiedzy.

Dyskutowany w Polsce problem lustracji, ujawnienia konfidentów komunistycznych służb bezpieczeństwa i policji politycznych jest doskonałą ilustracją sytuacji, gdy wiedza daje władzę. Lecz wiedzę/władzę posiadają nie obywatele, nie ci, którzy byli przez służby specjalne krzywdzeni, lecz państwowa instytucja, politycy i dziennikarze. Kontrolowane przecieki, pomówienia i plotki są wspaniałym narzędziem kontroli i manipulacji. W mieście Obywateli Plug-in dostęp do akt bezpieki byłby powszechny... lecz dla tych, których one dotyczą, oraz dla tych, którzy sami informacje o sobie odważyliby się ujawnić. Jakakolwiek instytucja, która wchodzi pomiędzy kata i ofiarę, sama staje się katem, ponieważ sama uzurpuje sobie prawo reprezentowania ofiary. To System, który chce zniszczyć relacje Ja–Ty, zastąpić to, co dzieje się pomiędzy ludźmi, zastąpić szanse powstania relacji wspólnoty uwielbieniem dla siebie samego. Gdy konfident komunistycznej Służby Bezpieczeństwa łamał komuś życie, to dramat rozgrywał się między osobami. Dramat przebaczenia lub zadośćuczynienia powinien też rozegrać się pomiędzy tymi osobami. Czego w tym wszystkim szuka transcendentna wobec tych osób instytucja? Ta sama zasada dotyczy każdej zbrodni, każdego przestępstwa – to nie instytucja, niczym Bóg – ma w imieniu ofiary karać kata, lecz instytucja ta, ma umożliwiać/wymuszać przywrócenie równowagi. W jaki sposób i na jakich zasadach – to musi pozostać w e w n ą t r z relacji Ja–Ty.

Odzyskanie władzy to odzyskanie dostępu do wiedzy. Wiedzy o nas samych i o innych. Gwarantowanie symetrycznego dostępu do wiedzy, wymuszanie równego uczestnictwa w Systemie jest jedynym celem stosowania przez wewnętrzne algorytmy Miasta przemocy. Wiedza/władza, jaką Obywatele Miasta posiadają o sobie/nad sobą, tworzy Polis. Tworzy wspólnotę odpowiedzialną za siebie i świadomą siebie. Daje ochronę i wyzwolenie.



## INTYMNE

### MIESZKANIEC MIASTA PERYFERYJNEGO

Pisząc „miasto peryferyjne”, jestem świadomy nieostrości, a wręcz nieistnienia dostatecznie precyzyjnej definicji takiego miasta. Pisząc o „mieszkańcu miasta peryferyjnego”, wiem, że problem staje się jeszcze większy. Jeśli bowiem możemy wstępnie przyjąć podział na państwa centralne (będące głównymi beneficjentami globalizacji), państwa półperyferyjne (mające w globalizacji swój udział, ale przede wszystkim jako rynki oraz źródła taniej siły roboczej) oraz państwa będące peryferiami (na marginesie globalizacji), to przyjęcie podobnej klasyfikacji w stosunku do miast jest mocno ryzykowne. Przede wszystkim dlatego, że podziały takie nie pokrywałyby się z granicami państwowymi, zwłaszcza że wewnętrzna struktura miast zawiera w sobie często elementy zarówno centralne (w sensie aktywnego udziału w procesach globalizacyjnych), jak i pół- oraz całkowicie peryferyjne. Myślę więc, że najwygodniejsze będzie wstępne przyjęcie podziału jedynie na miasta globalne oraz peryferyjne, przy uznaniu klasyfikacji miast globalnych według Gawc<sup>46</sup> za punkt wyjścia – ze świadomością nieostrości i kontrowersyjności tego

---

<sup>46</sup> Zob. <http://www.lboro.ac.uk/gawc/index.htm>.

podziału. Chciałbym bowiem w tym rozdziale skupić się na mieszkańcu miasta, a nie na samym mieście. Miasto jest tłem, jest po prostu środowiskiem, w którym żyje człowiek, ale to, czy czuje się on/ona mieszkańcem metropolii, czy peryferiów, nie zależy jedynie od tego, w jakim mieście przyszło jej/jemu przebywać. Mieszkańcy zdeprawowanych dzielnic Nowego Jorku czy Londynu będą bowiem zdecydowanie bardziej – w sensie egzystencjalnym – mieszkańcami miast peryferyjnych niż mieszkańcy określonych bogatych dzielnic Warszawy, Kalkuty czy São Paulo. Kluczowe więc jest nie tyle uznanie samego miasta za globalne lub peryferyjne – jak czyni to Gawc – ile raczej przedstawienie warunków uczestnictwa w mieście globalnym lub peryferyjnym, jakim podlegają mieszkańcy.

Mieszkaniec miasta peryferyjnego jest więc figurą raczej egzystencjalną i określoną społecznie niż uwarunkowaną geograficznie. Istnieją jednak pewne obiektywne przesłanki, które pozwalają mieszkańcom metropolii poczuć się mieszkańcami Centrum – jest to na pewno bezpieczeństwo socjalne, duży i bezpieczny rynek pracy, dostęp do usług, łatwy dostęp do rozrywek, czy w końcu łatwość komunikowania się (zarówno wirtualnego – na przykład miejskie sieci Wi-Fi, jak i fizycznego – kolej, lotniska czy porty) ze światem. Istnieje również niezwykle istotny, a często ignorowany element języka. Zupełnie inna jest egzystencjalna sytuacja człowieka anglojęzycznego niż człowieka, którego językiem ojczystym jest język estoński, litewski czy suahili. Język jest bowiem, jak będę w dalszej części książki starał się udowodnić, niezwykle istotnym elementem wpływającym na funkcjonowanie społeczności w przestrzeni. Jak natomiast opisać egzystencjalną sytuację mieszkańca miasta peryferyjnego? Człowiek miasta peryferyjnego ma przede wszystkim dojmujące poczucie bezsensu własnej egzystencji. Bez-sensu i bez-wpływu. Bez-znaczenia. Człowiek miasta peryferyjnego ze szczególną grozą przeżywa owo baumanowskie „życie na przemiał”. Taki opis

w oczywisty sposób będzie dotyczył niemal w równym stopniu mieszkańców wielkich miast, jak i miasteczek czy wsi. To zdefiniowanie podziałów pozostawia jednak furtkę, pozostawia trochę utopijną, a trochę nieśmiało sielankową ścieżkę wyjścia poza dychotomię Metropolia–Peryferie.

Jeśli bowiem – mówiąc najogólniej – mieszkaniec miasta globalnego (jako egzystencjalna figura) to człowiek mający udział we władzy, człowiek mający poczucie sensu i potencjalnego wpływu na swój los oraz na losy świata, a mieszkaniec miasta peryferyjnego jest jego przeciwieństwem, to czy można wyobrazić sobie mieszkańca poza-Miasta? Kogoś, kto znajduje się poza głównym nurtem konfliktu globalne–lokalne, a nawet poza logiką *glocal*? To, co piszę, brzmi być może jak rodzaj egzystencjalnego dezurbanizmu, w rzeczywistości jest jednak czymś przeciwnym.

Miasto, jako idea polityczna, od początku było przeze mnie definiowane jako idea zarządzania wspólnotą przez samą siebie. Zarządzania takiego, które szuka umocowania swej władzy wewnątrz wspólnoty, a nie na zewnątrz. Nawet jeśli pomocą służą bogowie czy inne siły nadprzyrodzone, to są one lokalne, szczególnie i jednostkowe. To bogowie miejscy, otaczający opieką tę szczególną wspólnotę w tej szczególnej przestrzeni. Zarówno więc mieszkaniec miasta globalnego, będący częścią transcendentnej wobec swojej lokalizacji egzystencjalnej struktury, jak i mieszkaniec miasta peryferyjnego, będący przykutym do swej fizycznej lokalizacji, lecz opuszczonym przez swych bogów nieszczęślikiem, samą swoją istotą przeczą Miastu jako idei politycznej i jako figurze egzystencjalnej. Z tego punktu widzenia ucieczka poza dychotomię Centrum–Peryferie nie znajduje się poza Miastem, lecz właśnie wewnątrz niego. Współcześnie zarówno Centrum, jak i Peryferie są w takim samym stopniu zdeurbanizowane. Miasto jest gdzie indziej, Miasto jest ucieczką i przewyciężeniem.

Wróćmy jednak do mieszkańca miasta peryferyjnego. Charakterystyka takiego miasta jest w gruncie rzeczy banalna: miasto

peryferyjne jest miastem „w biegu”, miastem, którego celem istnienia i działania jest „dogonienie” miast globalnych, dogonienie Centrum. W takim mieście jedyną akceptowalną – społecznie i politycznie – aktywnością, jedynym akceptowalnym sposobem życia jest współudział w owym „doganianiu”. Ponieważ jedyną miarą, którą mierzy się dziś stopień rozwoju miasta, jest stan jego budżetu, ilość inwestycji oraz ilość i jakość związków takiego miasta z ponadnarodowymi strukturami (na fanaberie polegające na parametrycznym określaniu jakości życia mogą sobie pozwolić miasta „centralne”, takie, które są stabilne i już nie „gonią”) – jedyną akceptowalną aktywnością mieszkańca miasta jest pomnażanie materialnego dobrobytu. Tutaj dotykamy podstawowego mechanizmu wytwarzającego ludzi peryferiów: radykalne zawężenie akceptowanych i możliwych aktywności dających szansę na przeżycie powoduje wytwarzanie ludzi kalekich, zredukowanych, wytwarza niewolników niebędących w stanie zauważyć swego niewolnictwa. W porównaniu z nimi rzucające kamieniami bogate dzieciaki z miast Centrum rzeczywiście żyją na innej planecie.

Człowiek miasta peryferyjnego może oczywiście wybrać – lub ten wybór zostaje dokonany za niego – bierność. Bierność, odmowa uczestnictwa w pogoni, skazuje go jednak na bycie poza zbiorem akceptowalnych społecznie i politycznie mieszkańców. Jeden z byłych burmistrzów Rygi głoszący, że biednych należy wypchnąć z miasta, by zrobić miejsce dla bogatych, miał na myśli nie tyle rzeczywiście biednych, ile tych, którzy swą biedę akceptują, którzy się z nią pogodzili. W mieście peryferyjnym, mieście, które goni Centrum, obowiązuje bowiem logika wojenna: kto nie jest z nami, jest zdrajcą i należy go z naszej wspólnoty wykluczyć. Ta sama logika dotyczy wypychania biednych z podlegających gentryfikacji dzielnic miast bogatego Zachodu, ta sama logika lokuje mieszkania socjalne na obrzeżach metropolii, w dzielnicach najgorszych, najmniej atrakcyjnych i wyraźnie

oddzielonych od „zdrowej tkanki miejskiej”. O „wojennym” stylu zarządzania pisałem w kontekście Singapuru. Również w miastach centralnych w kontekście „wojny z terroryzmem” pojawia się podobny stan podwyższonej gotowości.

Do ciekawych spostrzeżeń prowadzi obserwacja życia codziennego w przestrzeniach rzeczywiście znajdujących się w stanie wojny lub na jej krawędzi. Rachel Kallus opisuje życie w Gilo<sup>47</sup>, ufortyfikowanej żydowskiej dzielnicy Jerozolimy. Dzielnica ta jest atakowana z terenów pobliskiej dzielnicy palestyńskiej, co wymusza ufortyfikowanie nie tylko Gilo jako dzielnicy, ale też każdego domu, każdego okna. Rachel Kallus słusznie zauważa, że przestrzeń prywatna zostaje w ten sposób zawłaszczona przez narodową (państwową) retorykę, przestając być intymnym schronieniem, a stając się przyczółkiem i manifestacją. O zaniku przestrzeni prywatnej w miastach, które coraz bardziej (cóż za paradoks) prywatyzują swoje przestrzenie publiczne, będę jeszcze pisał.

W poprzednim rozdziale wspominałem o policyjnej akcji zmuszania osób z marginesu społecznego w Manchesterze do „nawrócenia”; co jednak z tymi, którzy nawrócić się nie chcą lub nie potrafią? Gdzie jest granica akceptacji antyspołecznych zachowań? Zapewne w miastach Centrum jest ona przesunięta o wiele dalej niż w miastach Peryferii, jednak logika wypędzenia jest identyczna. Czy jednak można wyjść poza tę logikę? Czy można pomyśleć model, w którym wszyscy – absolutnie wszyscy – będą włączeni? Mieszkańcy miast peryferyjnych chcą być włączeni i starają się pozostać w peletonie goniących. Nie mają jednak innego wyjścia – pozostanie poza peletonem może oznaczać po prostu śmierć lub, w najlepszym razie, wegetację. Społeczeństwo miasta goniącego ma jeszcze jedną charakterystyczną ce-

---

<sup>47</sup> Zob. R. Kallus, *The Political Role of the Everyday*, „City” December 2004, vol. 8, no. 3.

chę, która odróżnia je zarówno od społeczeństw, które w całości znajdują się (albo jeszcze niedawno znajdowały się) poza procesami globalizacji, jak i od społeczności miast Centrum. Chodzi o zerwanie więzi społecznych. Miasta peryferyjne dezintegrują przed-miejskie wspólnoty, a ponieważ, jak wspomniałem, ich cechą charakterystyczną jest zawężenie akceptowalnych społecznie i politycznie wyborów życiowych, nie pozostawiają miejsca na wytworzenie się nowych, czysto miejskich, trwałych więzi społecznych.

Ciekawe, że miasta, które dopiero niedawno dołączyły do wyścigu – a mają tradycyjnie zwartą tkankę społeczną, jak miasta Azji – charakteryzują się społecznościami o dość wysokim potencjale kapitału społecznego. Miasta postsocjalistyczne tego kapitału społecznego zachowały już bardzo niewiele. Ciekawe dlatego, że – jak pisałem – miasta Azji nigdy nie były autonomicznym bytem politycznym, a więc społeczności tych miast pozostają wciąż ściśle związane ze swoimi „pozamiejskimi” wspólnotami: rodzinnymi, klanowymi, religijnymi. Miasta Azji nie mają tej charakterystycznej dla miast europejskich siły wyrywania i alienacji swoich mieszkańców. Społeczną dezintegrację możemy obserwować również w jednym z najbogatszych miast Unii Europejskiej, w Dublinie. Okres *prosperity*, jaki od niedawna przeżywa to miasto, zdemolował tradycyjne więzi społeczne, obsesyjna konsumpcja nie pozostawia miejsca na wytworzenie nowych. Mimo że społeczeństwo irlandzkie jest społeczeństwem o tradycjach przede wszystkim wiejskich, siła alienująca Dublina jest większa niż siła więzów pozamiejskich. Trzeba jednak nadmienić, że według niektórych danych<sup>48</sup>, część dzielnic Dublina jest zamieszkiwana przez populację, która w 50% składa się z imigrantów. Imigranci zaś, jak już wiemy, są dość specyficznym rodzajem mieszkańców.

---

<sup>48</sup> Zob. <http://www.rte.ie/news/2007/0614/migrants.htm>.



Reasumując, człowiek miasta peryferyjnego funkcjonuje w pogoni za czymś, czego dogonić nie ma szans. Nie ma jednak innego wyjścia: tradycyjne więzi społeczne, które dawałyby mu/jej niezbędne oparcie wynikające z samego faktu b y c i a ich częścią, ulegają zerwaniu, a nowe, nawet jeśli mają szanse powstać, są słabe i nastawione raczej na uczestnictwo w zabawie niż na wspieranie w nieszczęściu. Człowiek Centrum, właśnie dlatego, że jest w Centrum, ma znacznie większy obszar możliwości, w którym może funkcjonować. Pochodzenie z Centrum – przy minimalnym wysiłku – gwarantuje bezpieczeństwo, złudzenie posiadania wpływu na swoje życie i na otaczający świat. Bycie człowiekiem Peryferii i człowiekiem Centrum to dwie całkowicie różne sytuacje egzystencjalne i społeczne. Jest jednak prawdopodobnie coś, co je łączy – to strach i marzenie. Strach mieszkańca Centrum, by nie przejść na drugą stronę, i nadzieja Peryferii, że jednak jest to możliwe. Jednak to, co mentalnie ich łączy, w istocie tworzy niemal nieprzekraczalne granice. Jak w ludowym przysłowiu – syty głodnego nie zrozumie.

#### ŻYCIE CODZIENNE W MIEŚCIE SUBIEKTYWNYM<sup>49</sup>

„W gruncie rzeczy świat, w którym żyje współczesny człowiek, jest dziwną strukturą, której kształt definiują kwestia «czasu dostępu» oraz zainteresowania. Człowiek, dla którego «domem» jest: jego mieszkanie, fragment ulicy, lotnisko oraz duży fragment miasta leżącego setki kilometrów dalej, nie wydaje się dziś kimś niezwykłym. Człowiek nadal jest bytem terytorialnym, ale okres pańszczyźnianego przywiązania do ziemi skończył się chyba bezpowrotnie. Dziś coraz większa grupa ludzi definiuje się nie poprzez miejsce urodzenia, lecz przez miejsce wyboru. Coraz częś-

---

<sup>49</sup> Rozdział w innej formie ukazał się w książce *Miejskie Powitanie*, wydanej w ramach Biblioteki Wizerunku Miasta (Warszawa 2007).

*Hebron, styczeń 2008. Mur dzieli prywatne podwórko, wyznaczając teren dostępny tylko dla żydowskich osadników, teren, którego palestyńscy mieszkańcy nie mogą używać. Żeby poruszać się po mieście, z własnych domów mogą wychodzić tylko przez balkony albo dachy. Z powodu nałożonych restrykcji byli zmuszeni wytworzyć alternatywne, absurdalne „ciągi komunikacyjne”.*

*Fot. Sebastian Cichocki*









*São Paulo, centrum miasta, niedaleko centrum handlowego Ibirapuera oraz lotniska São Paulo-Congonhas. © tribute-to-bp.blog.pl*

ciej mamy też do czynienia ze zmianami tych wyborów. W takim świecie tym, co człowieka określa naprawdę, jest to, co może on ze sobą przenieść – gdziekolwiek będzie. Na tym polega współczesny nomadyzm. Gdybyśmy mogli pozwolić sobie na radykalną i lekko historyczną hipotezę, to powiedzielibyśmy, że bezdomność jest tak naprawdę stanem naturalnym człowieka. Wszystkie te rytuały, obrzędy mające na celu oswojenie przestrzeni – prędzej czy później okazują się niewiele warte. Oczywiście, człowiek jest realnością fizyczną i fizjologiczną. Ma ciało i to ciało wciąż ma jakąś lokalizację. Ale to właśnie ciało jest jedynym prawdziwym i – w największym możliwym stopniu – pewnym domem człowieka. Nomada czy człowiek bezdomny potrafi utrzymać potrzebę posiadania i osvajania przestrzeni w obrębie własnego ciała. Inni najczęściej potrzebują oswoić i zawłaszczyć dodatkowo jeszcze jakąś sferę wokół siebie<sup>50</sup>. Kevin Lynch rozpoczął swoje badania nad „mapami mentalnymi” na początku lat 60. Mapy mentalne to wyobrażenia o przestrzeni, w której żyjemy, które nosimy w naszych własnych głowach. Mapa mentalna jest więc mapą „miasta subiektywnego”. Lyncha jednak bardziej niż fakt, że każdy z nas odbiera i „widzi” miasto trochę inaczej, interesowało to, co jest dla wszystkich wspólne. Trudno mu się dziwić. Z faktu, że każdy z nas żyje w innym mieście, wynikać może jedynie poczucie bezsilności. Dla naukowca, urbanisty czy planisty, konstatacja taka jest w zasadzie bezwartościowa. Ja jednak lokuję się gdzieś poza ścisłymi rozgraniczeniami profesji i dla mnie, oprócz struktur miasta, ważne są również subtelne i absolutnie subiektywne „smaki miasta”. Zadanie, które postawiłem kilkudziesięciu osobom z Katowic, Warszawy, Gdańska oraz Wrocławia polegało na podzieleniu terenów miasta, w którym dana osoba mieszka, na obszary, które rzeczywiście użytkuje, oraz na te, których nie użytkuje, a wręcz nie zna wcale.

---

<sup>50</sup> K. Nawratek, *Miejsca, nie miejscowi*, „Czas Kultury” 2005, nr 2, s. 30.

Pozostały oczywiście obszary „pomiędzy” – ale one w tej chwili nie będą dla mnie istotne. Wyniki tych badań dowiodły nie tylko, że miasto subiektywne, miasto, w którym „rzeczywiście” żyjemy, jest wyraźnie mniejsze od miasta jako takiego; pokazały również, że miasta subiektywne mają strukturę nieciągłą – są to często pooddzielane od siebie skrawki. Jednakże najciekawszym i najbardziej zaskakującym efektem tych badań okazała się konstatacja, że wielkość każdego z miast subiektywnych, w których badani funkcjonują, nie różni się od siebie znacząco – bez względu na to, jak duże jest miasto, w którym mieszkają, miasto subiektywne, w którym „żyją naprawdę”, raczej nie przekracza obszaru kilku kilometrów kwadratowych. Prawdopodobnie gdyby przeprowadzić dodatkowe badania, dotyczące intensywności użytkowania tej przestrzeni, okazałoby się, że jesteśmy w stanie wprost określić rodzaj współczynnika atrakcyjności i „bogactwa” przestrzeni miasta, która absorbuje użytkownika w określonym stopniu i na określony czas. Moglibyśmy wtedy próbować określić dość ściśle, ile takiej sparametryzowanej przestrzeni miejskiej jest w stanie wykorzystywać przeciętny mieszkaniec. W gruncie rzeczy bowiem jest oczywiste, że ze względu na ludzkie ograniczenia przestrzeń, w jakiej funkcjonujemy aktywnie, jest ściśle limitowana. Badania dotyczące związków pomiędzy ludzką aktywnością, czasem i przestrzenią sięgają lat 60. XX w. i związane są przede wszystkim z Wydziałem Geografii na Uniwersytecie w Lund (w Szwecji), nie wychodziły one jednak do tej pory poza studia dotyczące lokalnych aktywności i wrywkowych diagramów<sup>51</sup>. Koncepcja miast subiektywnych dotyczy jednak nie dzielnic, nie fragmentów, a miasta jako całości. Wróćmy teraz do Lyncha i do jego struktur. Na podstawie swych badań doszedł on do wniosku, że ludzie rozpoznają w przestrzeni pewne

---

<sup>51</sup> Zob. np. R.G. Golledge, R.J. Stimson, *Spatial Behavior: A Geographical Perspective*, 9, New York 1997.

miejsca charakterystyczne i wobec tych miejsc/punktów/linii w przestrzeni orientują się w mieście. Lynch wyróżnił takich punktów pięć: ścieżki/drogi, budynki/struktury charakterystyczne, węzły, dzielnice oraz krawędzie.

Tych pięć elementów tworzy kościec struktury przestrzeni, który w sobie nosimy. I choć dla każdego z nas klasyfikacja tych elementów będzie trochę inna, to jednak fakt, że są one rozpoznawalne przez większość użytkowników miasta, pozwala się tym użytkownikom na pewnym poziomie ogólności porozumieć. Te podstawowe elementy struktury powodują, że również subiektywne miasta do pewnego stopnia są do siebie podobne. Można by więc powiedzieć, że podstawowa struktura miasta jest (albo powinna być) wspólna dla wszystkich. Ale czy rzeczywiście tak jest? Czy istnieje ogólna struktura, którą wszyscy mieszkańcy rozumieją, znają i rozpoznają w podobny sposób i na którą nakładają swoje własne preferencje, swą własną hierarchię ważności, swój „smak przestrzeni”? Czy też jest zupełnie odwrotnie – każdy z nas żyje w innym uniwersum, w innej przestrzeni i w innym mieście i jedynie fakt, że komunikujemy się wzajemnie, powoduje, że „uzgadniamy” ze sobą tę podstawową strukturę? Fakt, że elementy struktury są takie, a nie inne, wynikałby więc z łatwości, z jaką możemy je nazwać i określić. Czy to jednak nie to samo? A nawet jeśli nie, to czy ma jakiegokolwiek znaczenie, w jaki sposób elementy wspólnotowej mapy mentalnej miasta są kształtowane?

Miasto jest machiną, która zmusza nas do interakcji. Miasto, mimo że ma siłę alienacji i wrywania ludzi z ich „naturalnych” społeczności, ma również siłę, by z jednostek na powrót tworzyć wspólnoty – nawet jeśli są one tymczasowe. Czytelna struktura miasta powoduje więc, że czujemy się bezpieczni i otoczeni opieką. Problem z dzisiejszymi miastami – i to nie tylko tymi olbrzymami, metropoliami – polega na tym, że struktury przestały być czytelne i jednoznaczne. Upadek metanarracji – dominują-



cej religii czy dominującej ideologii – spowodował, że również przestrzennie miasto nie opowiada już jednej historii, a raczej mamrocze wiele różnych bajek. Nastąpił rozpad społeczności i rozpad przestrzeni, prywatyzacja zamieniła Obywatela – członka politycznej wspólnoty – w konsumenta-indywiduum. Ale owa prywatyzacja bynajmniej nas nie wyzwoliła. Wielkie centra handlowe badają, skąd przyjeżdżają do nich ich klienci. Trasy komunikacji publicznej prowadzi się tam, gdzie zagęszczenie mieszkańców jest największe, lokowanie usług publicznych czy komercyjnych również jest od tego uzależnione. We wszystkich tych przypadkach jesteśmy jednak traktowani jak jednostki-wolne cząsteczki, które ruchami Browna przemieszczają się to tu, to tam i dopiero przyłożenie pewnej siły powoduje, że idziemy/jedziemy tam, gdzie „oni” chcą, byśmy poszli. Rozbicie całościowej struktury miasta następuje równoległe z tworzeniem struktur usług komercyjnych. Pięć elementów Lyncha zastąpione zostało w zasadzie trzema: ulicą handlową, centrum handlowym oraz (dowolnego typu) atrakcją turystyczną.

Funkcjonalny rozpad struktury miejskiej nie zaczął się jednak wczoraj. Gdy komunikacja w mieście przestała odbywać się na nogach jego Obywateli, gdy pojawiły się dorożki, a potem samochody, autobusy, tramwaje i w końcu metro, miasto powoli traciło ciągłość. Jego struktura coraz bardziej stawała się punktowa. Możemy oczywiście mówić o sieci związanych ze sobą punktów, lecz same wiązania są przecież bez wartości. To raczej problem, a nie zaleta, że potrzebujemy czasu, by dostać się z punktu A do punktu B. W gruncie rzeczy nasze miasta subiektywne to kawałki realnie istniejącego miasta (oraz przestrzeni innych miast, wsi lub otoczenia) złożone w jedną całość, lecz niestety popękane wewnątrz. To raczej nie sieć, w której dostępność do poszczególnych węzłów może odbywać się na różne sposoby, lecz wyraźnie zhierarchizowany „pałac wyobraźni”. Szczeliny w owym pałacu, czas, który spędzamy, przechodząc z jednej „komnaty”

do drugiej, wypełniamy, słuchając muzyki, czytając książki lub czasopisma, ewentualnie oddając się marzeniom i zatapiając się we własnych myślach.

Miasta więc – czy chcemy, czy nie – dla swoich mieszkańców stają się coraz bardziej subiektywne. Te osobiste miasta, własne przestrzenie stają się o wiele ważniejsze i wyraźniejsze niż struktury projektowane przez urbanistów. Owszem, architekci wciąż są w stanie stworzyć obiekt, który pobudzi naszą wyobraźnię, wciąż powstają budynki szalone i ekstrawaganckie, są one jednak tylko (albo aż) elementami pop-kulturowej zupy, w której wszyscy pływamy. I znów – ponieważ w większości ta nowa architektura zrywa z jednoznacznością (nawet minimalistyczne budynki starają się być bogate w konteksty) – dla każdego z nas każdy budynek jest czymś trochę innym. Istnienie oraz określona wielkość miast subiektywnych warunkują rozpad miasta. Już nie jest to podział ze względu na lepsze i gorsze dzielnice mieszkaniowe, lecz rozpad na różne, często niemające ze sobą części wspólnych, obszary aktywności, w których odmienne, rozdzielne grupy społeczne użytkują miejską przestrzeń. Funkcjonowanie osiedli zamkniętych, zwartych zespołów biurowych oraz ekskluzywnych galerii handlowych prowadzi do rozpadu miasta na części, jednak dopiero fakt istnienia miast subiektywnych sprawia, że tracą one ze sobą wszelki kontakt. Jeśli samo istnienie miast subiektywnych jako pewnej realnej przestrzeni, w której każdy z nas funkcjonuje i która jest wyraźnie mniejsza od miasta jako całości, nie jest niczym złym, to sytuacja, w której miasta subiektywne dużych grup społecznych się na siebie nie nakładają, świadczy po prostu o tym, że miasto jako całość nie istnieje.

Z tego, co napisałem, wynikałoby, że proces zanikania struktury miast i zwiększającego się znaczenia indywidualnych smaków jest nie do zatrzymania. Jeśli bowiem sposób, w jaki poruszamy się po mieście, jest tak zindywidualizowany, jak jest (a będzie coraz bardziej), oraz gdy to przemieszczanie odbywa się w zasadzie

„poza miastem” (w sensie „mentalnego” kontaktu z przestrzenią miejską), to nie ma takiej możliwości, by miasto zachowało klawrową i wspólną dla wszystkich jego mieszkańców strukturę. Taka indywidualizacja przestrzeni miast połączona z zamianą Obywatela w „jednostkę konsumującą” zabija miasto jako Polis, jako byt polityczny. Jeśli bowiem nie mieszkamy w Mieście jako całości, lecz jedynie w jego fragmencie, to odbudowanie poczucia wspólnoty wydaje się możliwe – w najlepszym razie – na poziomie dzielnicy, a i to jest wątpliwe ze względu na pokawałkowanie przestrzenne owych miast subiektywnych. Ten proces rozpadu przestrzeni, w jakiej przeżywamy nasze życie, jest tak powszechny, że nawet skrajni katolicy konserwatyści spod znaku Opus Dei czy ci związani z ruchem tradycjonalistycznym swą aktywność koncentrują wokół parafii personalnych, a nie parafii w tradycyjnym tego słowa znaczeniu. Znaczy to, że nie jest istotne, w którym regionie miasta mieszkasz (a nawet, czy w ogóle mieszkasz w mieście), zamiast chodzić do kościoła znajdującego się w pobliżu, chodzisz do tego jednego specjalnego, z którym jesteś „ideowo” związany. Bez znaczenia jest, gdzie on się fizycznie znajduje. Wydaje się jednak, że rozpad Miasta oraz jego zanik dokonują się przede wszystkim w umysłach jego mieszkańców. To tam decyduje się, z jaką przestrzenią oraz z jaką społecznością człowiek będzie się utożsamiał. Jeśli władza istnieje przede wszystkim w wyobraźni, to i władza Miasta oraz samo Miasto musi być przede wszystkim Miastem wyobrażonym. Jeśli chcemy na powrót zakorzenić mieszkańców w ich Mieście, to oprócz przekształceń w fizycznej przestrzeni, w urbanistycznej tkance oraz w procedurach administracyjnych, musi dokonać się przemiana przestrzeni symbolicznej miasta. Być może ta przemiana jest najważniejsza.

## UCIEKINIER Z MIASTA PERYFERYJNEGO

Wróćmy do problemu migracji i migrantów. W klasycznej już książce *Guests and Aliens* Saskia Sassen<sup>52</sup> opisuje relacje pomiędzy Państwem, Miastem a Obywatelom na przestrzeni ostatnich wieków. Pokazuje, jak państwa wypychały Obywateli oraz jak usiłowały ich zatrzymać. Sassen pisze o emigracji okresowej, o wielkich ruchach migracyjnych – o wszystkim tym, co ukształtowało współczesną Europę. Mnie interesuje przede wszystkim aktywna rola państw i miast w stosunku do migracji. Zanim jednak powiemy o mechanizmach – zatrzymajmy się na chwilę przy przestrzeniach.

Miasta peryferyjne, czy obszary peryferyjne, to miejsca, z których się ucieka. Jeśli nie ma w nich sensu i znaczenia, jeśli są one miejscami wyczerpania i gonitwy, to w naturalny sposób mają one posmak więzienny. Niektórzy wierzą, że kiedyś zostaną z więzienia uwolnieni, lecz inni próbują uwolnić się sami. Za wszelką cenę uciekają z Peryferii do Centrum. Co ich tam czeka? Wszystko zależy od tego, jak daleko jest z Peryferii do Centrum – fizycznie i kulturowo, oraz czy ktoś w Centrum na uciekiniera czeka. Ten ostatni element wydaje mi się najważniejszy. Wprowadzony wcześniej przeze mnie koncept Obywatela Plug-in ma wymiary również pozapolityczne – ma wymiar społeczny, egzystencjalny oraz biologiczny. Obywatel Plug-in zamienia się tu w człowieka *plug-in*. Człowieka, który musi mieć zdolność wniknięcia w obcą sobie kulturę, często w obcy język, w obcy system prawny, w obce regulacje dotyczące pracy i zamieszkania, wreszcie – człowieka, który musi znaleźć się w relacji z innymi, obcymi ludźmi. Dlatego właśnie kluczowy jest mechanizm, który będzie implementował uciekiniera w jego nowym środowisku życia, ów mechanizm *plug-in*. Zazwyczaj taką funkcję spełniają wcześniejsi emigranci – rodzina, znajomi, przedstawiciele tej sa-

---

<sup>52</sup> Zob. S. Sassen, *Guests and Aliens*, New York 1999.

mej grupy etnicznej czy religijnej. Na pierwszy rzut oka wydaje się to mieć sens – wszak ci, którzy byli tam wcześniej, znają punkt, z którego przychodzi uciekinier, oraz punkt, do którego uciekł. Ale czy na pewno? Przecież od czasu, gdy poprzedni emigranci opuścili swoją ojczyznę, obszar Peryferii się zmienił, więc charakterystyka nowego uciekiniera może bardzo różnić się od charakterystyki uciekinierów wcześniejszych (znaczące jest niezrozumienie starej Polonii amerykańskiej dla współczesnej Polski i Polaków). Wątpliwa zdaje się też znajomość Centrum przez wcześniejszych uciekinierów. Dzielnice etniczne wielkich miast zachodniej Europy czy Stanów Zjednoczonych są przykładem na to, że uciekinier z obszarów peryferyjnych, który zostaje przyjęty w Centrum przez „swoich”, wpada w rodzaj torbieli, która stara się zachować i zakonserwować pewien mityczny obraz idealnej wspólnoty, będący projekcją kultury i relacji społecznych miejsca, z którego się uciekło, zderzony z elementami kultury Centrum. Oczywiście, wspólnoty etniczne funkcjonują w p e w i e n s p o s ó b w mieście-gospodarzu, ale należy zapytać, czy w sposób najlepszy z punktu widzenia Miasta. Jak pisałem w poprzednich rozdziałach, siłą dzielnic etnicznych jest pewna autonomia i istnienie w nich innych, odmiennych od reszty miasta relacji, praw, kultur. To gwarantuje ich konkurencyjność i atrakcyjność. Czy jednak perspektywa socjologiczna, perspektywa grupy społecznej może nam wystarczać? Czy Miasto może pozwolić sobie na to, by istniały wewnątrz niego obszary, o których nie ma wiedzy, nad którymi nie ma kontroli, a z którymi czasem wręcz nie ma kontaktu? Miasta prowadzące politykę wielokulturowości wychodziły z założenia, że każda wspólnota ma prawo żyć według swoich własnych reguł i przekonań. Członkowie tych wspólnot byli mieszkańcami Miasta jedynie pośrednio; pośrednikiem była właśnie wspólnota etniczna, religijna czy jakakolwiek inna. To ignorowanie człowieka na rzecz wspólnoty, grupy jest zastanawiające, szczególnie gdy będziemy pamiętać,

że głównym komunitariańskim zarzutem wobec liberalizmu było ignorowanie wspólnoty właśnie. Jak jednak pisałem, neoliberalizm jest reżimem miejskim, który łączy w sobie elementy liberalne, konserwatywne oraz lewicowe – wspólnym mianownikiem tego swoistego pragmatyzmu jest Obywatel-Konsument. Znaczy to, że Miasto jest zainteresowane wpięciem się swoich nowych mieszkańców jedynie w system gospodarczy. Cała reszta pozostawiona jest poza zainteresowaniem Miasta. Ponieważ ta „cała reszta” to bardzo dużo, a samo wpięcie się w system gospodarczy, gdy nie zna się języka, prawa, kultury, jest prawie niemożliwe, uciekinierów z obszarów peryferyjnych przejmują i wpinają w siebie reżimy etniczne i religijne. Ten mechanizm pokazuje, jak redukcja człowieka i człowieczeństwa w reżimie neoliberalnym jest niebezpieczna dla Miasta. Pojawienie się więc problemów w rodzaju terrorystów wyrosłych w sercach wielkich miast, wyrosłych w nienawiści do tychże, nie powinno nikogo zaskakiwać. Wszak Miasta pozostawiły tych ludzi na pastwę losu oraz lokalnych wspólnot etnicznych i religijnych.

Pod koniec lat 90. w Szwecji, która przecież krajem skrajnie neoliberalnym nie jest, wybuchł skandal, gdy okazało się, że wśród niektórych emigrantów kwitnie handel dziewczynkami, sprzedawanymi „na żony”. Było to oczywistym efektem nie tyle koncepcji wielokulturowości, ile połączenia tejże z neoliberalną koncepcją Obywatela-Konsumenta. Ciekawe, że skandal w Szwecji, mimo wywołania pewnej dyskusji na świecie, nie doprowadził do znaczącej zmiany. W 2006 r. władze Wielkiej Brytanii uznały, że nie ma potrzeby wprowadzania szczegółowych regulacji prawnych, które by takiemu handlowi żonami zapobiegały. Mimo że w 2004 r. deklarowały, że takie prawo powinno zostać wprowadzone. A przecież handlowanie żonami jest tylko pewnym szczególnym przypadkiem, będącym częścią większej całości – przejęcia przez autonomiczne wspólnoty etniczne i religijne kontroli nad uciekinierami z obszarów peryferyjnych.

Miasto istnieje przede wszystkim w wyobraźni, czy więc jako wspólnota polityczna może ono istnieć, gdy funkcjonują w nim różne systemy regulujące relacje międzyludzkie? Siłą Miasta od zawsze było wyrywanie ludzi – swych mieszkańców – z przed-miejskich sieci powiązań. Czyż więc sytuacja, w której mechanizmem „przysposobienia do życia w Mieście” zajmują się wspólnoty klanowe, etniczne czy religijne, nie jest oczywistym i fundamentalnym działaniem zaprzeczającym miejskości?

To, co zostało napisane powyżej, nie powinno być w żadnym razie uznane za wzywanie do likwidacji wspólnot/dzielnice etnicznych we współczesnych miastach. Jak pisałem w początkowych rozdziałach, dzielnice etniczne mają swą unikatową wartość dla Miasta jako całości. Niepokojące jest jednak powstrzymywanie ducha miejskości przed przekraczaniem granic niektórych wydzielonych enklaw miejskich. Mimo wszystko jednak trzeba otwarcie powiedzieć, że koncepcja multi-kulti jest już zdecydowanie przeżytkiem. Lewica raczej nie mówi tego głośno, za to prawica – od umiarkowanej do skrajnej – chodzi z dumnie podniesioną głową i rozwiniętymi sztandarami, na których można przeczytać „niech wracają, skąd przyszli”, „Europa dla Europejczyków” i tym podobne szowinistyczne hasła. Tak, multi-kulti się przeżyło i lepiej nie stawać w jego obronie. Ksenofobia jest jednak nie tylko moralnie odpychająca, ale po prostu głupia. Głupia, ponieważ nieskuteczna, nieefektywna i po prostu – niemiejska. Jak już wielokrotnie pisałem – Miasto to interakcja. Niesławne zamieszki we Francji, które dziś są podstawową amunicją prawicowych ekstremistów, pokazały, że spychanie ludzi do getta i rasizm właśnie musi spowodować wybuch. Multi-kulti było błędem nie dlatego, że różni ludzie nie mogą żyć obok siebie, wręcz przeciwnie – mogą i powinni. Multi-kulti było błędem, ponieważ było oparte na strachu i na słabości. Multi-kulti to chłodna tolerancja. To zaprzeczenie Miasta. Strach i zamknięcie nie są jednak przypisane tylko do jednej ze stron – do „miej-

scowych” lub do „przyjezdnych”. Jedni i drudzy się boją, jedni i drudzy podchodzą do siebie z nieufnością i wolą trzymać się na dystans. Strach i pogarda zawsze prowadzą do tragedii. Nowa Polis, Miasto Obywateli Plug-in, zarządza owym procesem implementacji i „przysposobienia do życia w Mieście”. Nie pozostawia tego procesu nikomu, żadnym partykularnym wspólnotom.

Miasto Obywateli Plug-in jest więc radykalnie odmienne od miasta multi-kulti. Nie jest miastem wielokulturowym, lecz radykalnie t r a n s k u l t u r o w y m. Jest miastem właśnie, w swym najprostszym, biologicznym wręcz rozpasaniu, w krzyżowaniu się i mieszaniu – genów, idei, towarów, kultur. Miasto Obywateli Plug-in wymaga jednak otwarcia i odwagi. To nie jest miasto, w którym „przyjezdni” mają zaakceptować reguły „miejscowych”, to miasto, w którym jedna i druga strona się siebie nawzajem uczy i zmienia. Mówicie, że nie mamy się czego uczyć od ludzi, którzy sprzedają swe nastoletnie córki starym dziadom? Że nie mamy się czego uczyć od tych, którzy swe trochę starsze córki mordują za spotkanie się z nami? I macie rację! Bo s p o t y k a n i e s i ę jest podstawowym prawem, ale i obowiązkiem każdego mieszkańca Miasta. Tolerancja multi-kulti była słabością, lenistwem i głupotą. Tolerancja ma swoje granice. Miasto, o którym myślę, Miasto Obywateli Plug-in, Miasto – jak je będę później określał – a-androgyniczne, jest opresyjne w swym przymusie interakcji, jest brutalne w dążeniu do spotkania i zmieszania, jest autorytarne w poszukiwaniu nowej, transkulturowej jakości.

Jeśli zgodzimy się, że kluczowym momentem, w którym decyduje się przyszłość uciekiniera przybywającego do Miasta, jest to, w jaki sposób i przez kogo zostaje przyjęty, w jaki sposób i z wykorzystaniem jakiego i n t e r f e j s u zostaje on/ona wpięty w Miasto, wniosek wydaje się oczywisty. Miasto m u s i posiadać mechanizmy implementacji swych nowych mieszkańców w siebie. Nie tylko jako konsumentów czy pracowników, ale jako pełnych ludzi. Jako Osób. Nie chodzi tu bynajmniej o wy-



rywanie uciekinierów z ich kultury, religii, o odcinanie ich od korzeni, rodziny i przyjaciół. To byłoby zbrodnią kolejnej redukcji. W koncepcie Obywatela Plug-in chodzi o zachowanie kontaktu, relacji i wiedzy o sobie. Miasta o Obywatelach, Obywateli o Mieście i Obywateli o samych sobie.

## WOLNOŚĆ I ALIENACJA

*Stadt Luft macht frei!* – Miasto zawsze (a przynajmniej odkąd możemy datować historie miast europejskich) obiecywało wolność, obiecywało zerwanie krępujących więzów klanowych, rodzinnych i środowiskowych, które obowiązywały mieszkańców terenów pozamiejskich. Tym, co według pokoleń socjologów odróżniało Miasto od wsi, było właśnie zerwanie tradycyjnych więzi społecznych, różnorodność ludzi i akceptowanych modeli życia oraz anonimowość. Równocześnie jednak miasta stanowiły (przynajmniej od czasów rewolucji przemysłowej) miejsca zepsute, niebezpieczne, miejsca, które łamały ludzkie sumienia i niszczyły duszę. Ta podwójna siła Miast – siła wyzwolenia i siła zniszczenia – jest w gruncie rzeczy tą samą siłą, mającą jednakże różne skutki. Miasto wyzwala, ale pozostawia osamotnionym. Jeśli Miasto wyzwala, to poprzez zerwanie z dotychczasowym życiem, poprzez zniszczenie korzeni i powiązań, jakimi obdarzeni byli ludzie, zanim do Miasta przybyli. To właściwość miasta europejskiego, Miasta, które domaga się autonomii, Miasta, które domaga się uznania swojej wyjątkowości i ściśle rozgranicza mieszkańców Miasta od barbarzyńców. Jak wspomniałem powyżej, miasta chińskie nigdy takie nie były. Nie istniało miasto chińskie jako specyficzny, autonomiczny model społeczno-polityczny. (Choć przez chwilę istniały w Chinach miasta-państwa)<sup>53</sup>. Ta niszcząca siła współczesnych miast jest więc również echem Polis,

---

<sup>53</sup> Zob. M.H. Hansen, *Polis*, dz. cyt., s. 20.

rozpaczliwym wołaniem miasta o uznanie własnej politycznej niezależności. Ta siła to zaborcza, zazdrosna Miłość.

Philip Pullman w swej trylogii *Mroczne materie*<sup>54</sup> opisuje tragedie dzieci, które zostały odcięte od swych „dajmonów”. W wykreowanym przez Pullmana świecie, ludzie nie są bowiem samotnymi jednostkami, lecz funkcjonują jako związek człowiek–dajmon. Mieszkańcy Miasta, szczególnie tacy, którzy do Miasta dopiero co przybyli, jako żywo przypominają dzieci, które brutalnie pozbawiono istotnej części ich własnej istoty. Nie wiedzą, co się stało, nie rozumieją, szukają czegoś, co mogłoby ich odciętego dajmona zastąpić, w końcu, zdarza się, umierają z rozpacz. Miasto więc może być groźne. Wolność, jaką Miasto narzuca swoim mieszkańcom, często jest ich przekleństwem, szczególnie gdy są starzy, chorzy i biedni. Jeśli jednak u Pullmana odcięcie dajmona było aktem czystej destrukcji, w przypadku Miasta możemy mieć do czynienia ze swego rodzaju rytmem inicjacyjnym. Czy jednak Miasto będzie miało zdolność ponownego ożywienia zmarłego symbolicznie podczas inicjacji człowieka, czy będzie potrafiło włączyć go ponownie we wspólnotę, czy też okaże się jedynie gilotyną odcinającą ludzi od ich korzeni, pozostaje sprawą otwartą. Miasto, mimo swej esencji Polis, dawno zatraciło swój wspólnotowy charakter – miasto od wielu już stuleci bardziej odwołuje się do Agory jako miejsca handlu, niż Agory jako symbolu politycznej samowładzy mieszkańców. Ten merkantylny charakter miast był oczywiście zapisany w ich genotypie od samego początku, jednak pozostaje wątpliwe, czy musiał wykształcić się w tę formę, jaką możemy obserwować dzisiaj. Ale sama zasada osamotnienia warta jest dokładniejszej analizy. Miasto bowiem jest maszyną opresji, jest urządzeniem wymuszającym interakcje. Mimo więc wyzwolenia z tradycyj-

---

<sup>54</sup> Zob. P. Pullman, *Bursztynowa luneta*, z ang. przeł. D. Górską, Warszawa 2004; tenże, *Zaczarowany nóż*, przeł. E. Wojtczak, Warszawa 1998 oraz tenże, *Zorza północna*, przeł. E. Wojtczak, Warszawa 1998.

nych wspólnot i powiązań samotność w mieście jest iluzoryczną możliwością. Jak to iluzoryczną? Co z tymi wszystkimi samotnymi ludźmi, których zwłoki rozkładają się miesiącami w niedowiedzanych przez nikogo mieszkaniach? Co z ludźmi, którzy umierają na stacji metra ignorowani przez tysiące mijających ich współobywateli? Co w końcu z dziećmi latami katowanymi przez swoich rodziców w mieszkaniu za ścianą?

Relacje międzyludzkie w mieście są relacjami obok-siebie (*side-by-side*) raczej niż wobec-siebie (*face-to-face*). Relacje więc istnieją, lecz nie są relacjami pomiędzy ludźmi, a relacjami z Systemem. To w gruncie rzeczy stanowi najpoważniejszy zarzut wobec miasta współczesnego (choć przecież nie tylko współczesnego) – odwrócenie ludzi od siebie i zaabsorbowanie ich uwagi czymś, co wobec nich samych, wobec wspólnoty jest transcendentne. Relacje wobec-siebie są zazwyczaj utożsamiane ze wspólnotami lokalnymi, często przyjmuje się, że występują przede wszystkim w małych miasteczkach lub wsiach. Jeśli w ogóle występują w mieście, dotyczy to zazwyczaj zintegrowanych społecznie dzielnic. Relacje obok-siebie wcale jednak nie dotyczą jedynie wielkiego miasta. Relacje obok-siebie to, jak dowodzi Emmanuel Lévinas, podstawowa relacja występująca w życiu społecznym i politycznym zachodniej cywilizacji. Lévinas łączy ją z ustanowieniem przez Platona ideału społecznego w dążeniu do zjednoczenia. Pełne i całkowite zjednoczenie bowiem może nastąpić jedynie w relacji partykularnych jednostek wobec jednego, absolutnego bytu. Bytu idealnego i uniwersalnego. Tylko taki byt może włączyć w siebie różne, partykularne i niepełne byty. Relacje wobec-siebie ze swej istoty są właśnie partykularne i jednostkowe, one więc, wydawałoby się, uniemożliwiają zjednoczenie. Dlatego są odrzucane, ignorowane. Wielkie instytucje zawsze są podejrzliwe wobec tego, co dzieje się pomiędzy ludźmi. Jeśli więc Miasto byłoby modelem platońskiej wspólnoty, wspólnoty wyraźnie różnej od naturalnych wspólnot wiejskich, domina-

cja relacji wobec Systemu, a nie wobec-siebie nawzajem jest czytelnikiem.

Siła Miasta polega na tym, że pozwala swym mieszkańcom uciec z intymnych relacji, jakimi wiążą się wspólnoty, że relacje wobec-siebie nie są przez Miasto wzmacniane. Wydaje się jednak, że miasto współczesne zaprzestało również działań zmierzających do wzmocnienia relacji o b o k - s i e b i e. Miasto postmodernistyczne – ale też komunitariańskie – sugeruje możliwość powrotu do małych wspólnot, podkreśla mikronarrację jako jedyną uprawnioną miejską opowieść po zrzuceniu z piedestału Jednej Prawdy, jednego miejskiego Centrum.

Miasto neoliberalne z kolei nie dba zupełnie o jakiegokolwiek wspólnoty, Obywatel-Konsument, wpięty w system ekonomiczny miasta, jest wszystkim, czego miasto neoliberalne oczekuje. Społeczeństwa o długiej historii urbanizacji – jak społeczeństwo brytyjskie – wypracowały cały zestaw konwencjonalnych zachowań społecznych umożliwiających życie obok-siebie, w nienaturalnym (jeśli użycie słowa „naturalne” ma tu jakikolwiek sens) środowisku zgęszczonej populacji. Podobnie społeczeństwo chińskie wypracowało cały system rytuałów dnia codziennego, pozwalający funkcjonować milionom ludzi popychających się i ocierających o siebie codziennie. W przeciwieństwie do tych społeczeństw, społeczeństwa wiejskie, jak na przykład społeczeństwo łotewskie czy irlandzkie, nie mają kulturowych wzorców życia w zgęszczonych zbiorowościach, co ma odbicie na przykład w praktykach urbanistycznych miasta Rygi (o czym jeszcze będzie mowa w dalszej części tej książki), a przede wszystkim w codziennym życiu jego mieszkańców. Jeśli więc niektóre społeczności potrafią ignorować alienujące siły współczesnych miast, inne są wobec tych sił bezradne. Myślę jednak, że w sytuacji, gdy miasto jako system skupia się na wrywaniu, a nie na powtórnym zakorzenianiu swoich mieszkańców (nawet jeśli miasta zakorzenia-

ją ludzi w ich dzielnicach, nie znaczy to, że zakorzeniają ich w Mieście), wszelkie pozasystemowe, kulturowe mechanizmy obronne są zbyt słabe i ostatecznie nie mogą procesowi alienacji mieszkańców miast zapobiec.

Przeciwstawienie tych dwu typów relacji – *w o b e c - s i e b i e* i *o b o k - s i e b i e* – dotyczyłoby więc przede wszystkim ważności relacji jako takich, do jakich przymuszana jest jednostka w danej społeczno-przestrzennej rzeczywistości. Istnieje więc pokusa, by uznać relację *w o b e c - s i e b i e* za lepszą i bardziej naturalną, relację zaś *obok-siebie* za kulturowo narzuconą, wypracowaną i zewnętrzną wobec ludzi. Mimo że również tej pokusie do pewnego stopnia ulegam, chciałbym zakwestionować tę dokkę. Przede wszystkim bowiem *k a ż d a* relacja międzyludzka jest przedmiotem nie tylko natury, lecz również kultury. Wydaje się, że relacje *face-to-face* nie tyle są bardziej naturalne, ile ze względu na swą partykularność nie muszą mieć zrytualizowanego aparatu kontaktu. Ten aparat jest raczej za każdym razem przez wchodzące ze sobą w interakcje osoby wypracowywany. Dlatego właśnie intymne relacje wobec-siebie, mimo że są często głębokie i z natury o wiele silniejsze i trwalsze od relacji obok-siebie, wydają się niemożliwym do przyjęcia fundamentem większej wspólnoty, jaką jest Miasto. Jednakże to właśnie te relacje, które tworzą się pomiędzy ludźmi i wewnątrz samej wspólnoty, a nie pomiędzy wspólnotą i Systemem, są fundamentem każdej wspólnoty świadomej samej siebie i potrafiącej sobą zarządzać. Mamy więc do czynienia z paradoksem. Z dowodem na to, że Miasto jako Polis nie może istnieć powyżej pewnej, granicznej liczby mieszkańców, którą wyznacza możliwość poznania wszystkich współobywateli. To jeszcze jedna przesłanka skłaniająca raczej do poszukiwania nowych rozwiązań niż do prób reanimacji przeszłości.

Alienacja jest pojęciem negatywnym, podobnie jak samotność w języku polskim. W języku angielskim mamy jednak rozróżnienie na *loneliness* i na *solitude*, przy czym to pierwsze

słowo oznacza raczej negatywną, a drugie raczej pozytywną samotność. *From solitude to community* – głosi napis na drzwiach centrum turystycznego w Glendalough, miejsca, gdzie żył święty Kevin, jeden z najważniejszych „ojców założycieli” Irlandii. Wydzielenie ze świata, w o l n o ś ć od niego, jest rodzajem indywidualnej rewolucji, która może stać się podstawą (jak w przypadku świętego Kevina) nowej wspólnoty zbudowanej na wartościach i relacjach przeciwnych wobec tych zakwestionowanych wcześniej przez samotnika. Jak napisałem powyżej, relacja o b o k-s i e b i e jest relacją pozornie łatwiejszą do zrealizowania w wielkich miastach. Próby odtworzenia relacji wobec-siebie we wspólnotach lokalnych, w dzielnicach lub w organizacjach pozaprzestrzennych istniejących w miastach (fankluby, kluby sportowe, szkoły, uniwersytety czy inne organizacje społeczne i polityczne) nie działają w interesie Miasta jako całości. Zakorzeniają i przełamują samotność i alienację raczej obok, czy wręcz przeciw Miastu. Jeśli tak, to by Miasto odzyskało kontrolę samo nad sobą, by było w stanie odbudować się jako wspólnota i jako byt polityczny, musi wziąć na siebie odpowiedzialność za umacnianie wolności i przełamywanie alienacji swoich mieszkańców. To właśnie Miasto z całym swym aparatem przymusu (oczywiście rozumianym zupełnie inaczej niż obecnie funkcjonujące w mieście służby porządkowe czy administracja) musi zakorzeniać swoich mieszkańców (i nie tylko) w sobie. To Miasto musi dbać, by dzieci nie były katowane latami w mieszkaniu za ścianą i by ludzie nie umierali na ulicy niezauważani przez innych, spieszących się do pracy czy na zakupy. Miasto jest narzędziem opresji – zmusza nas do interakcji. W przestrzeniach publicznych wpadają na siebie, siedzą obok siebie, patrzą na siebie ludzie różni – pod względem statusu, płci, wykształcenia. Piękno przestrzeni publicznych polega właśnie na przemocy, która wyrywa ludzi ze społecznych sieci i uwalnia czystą Osobę. (Oczywiście, to tylko model idealny – w rzeczywistości

to wyzwolenie jest jedynie cząstkowe i efemeryczne. Ale jest). Interakcje nie przekreślają wolności, bo tylko wolny człowiek może wchodzić w intymne i prawdziwe związki z innymi ludźmi, natomiast sama możliwość zaistnienia relacji jest dobrem samym w sobie. Jeśli więc w przebieg relacji wobec-siebie Miasto ingerować nie może i nie powinno nawet próbować, to może i powinno świadomie kształtować relację wobec Systemu, relację obok-siebie. Kształtować je jednakże nie w taki sposób, by jednoczyć grupę wokół jakiegoś modelu, jakiegoś ideału czy jakiejś Prawdy, a jedynie – lub aż – by zmuszać do relacji wobec-siebie, by te relacje inicjować. Opresja przestrzeni publicznej jest tutaj modelem mechanizmu, o którym mówię: plac jest przestrzenią, gdzie można spotkać się z przyjaciółmi, przygotować manifestację pierwszomajową lub mszę. Przestrzeń publiczna w minimalnym stopniu reguluje treść dziejących się w niej publicznych zdarzeń – przestrzeń publiczna jedynie te zdarzenia umożliwia.

Istotą Miasta, o jakie mi chodzi, jest opresja, która nie tylko umożliwia, lecz wręcz przymusza swych mieszkańców do wchodzenia ze sobą w relacje. Miasto, regulując i zarządzając relacją obok-siebie, inicjuje – lecz nie wpływa ani nie reguluje jej przebiegu – relację wobec-siebie. Problemem, jak regulować te relacje, jak kształtować je w duchu arystotelesowskiego wychowania ku cnotcie, zajmę się w dalszej części tej książki.

## ŻYĆ LUB PRZE-ŻYĆ

Życie człowieka w krajach wysoko rozwiniętych utraciło już – wydawać by się mogło – swój wymiar czysto biologiczny. Życie człowieka nie jest już rozpatrywane w kontekście prostego przeżycia, lecz raczej prze-życia czy też prze-żywania jakości tegoż życia, szczęścia, spełnienia, rozwoju osobowości *etc.* W strategiach rozwoju miast coraz bardziej podkreśla się czynnik ludzki (to w końcu na tym polega główne założenie koncepcji „klasy

kreatywnej” Richarda Floridy) zamiast czynników związanych jedynie z przepływami kapitału i inwestycjami.

Oczywiście rację ma Giorgio Agamben, który za Michelelem Foucaultem widzi postępującą ofensywę biopolityki zacierającej arystotelesowską różnicę pomiędzy człowiekiem jako istotą żywą a człowiekiem jako bytem politycznym. Człowiek współczesny, szczególnie w krajach wysokorozwiniętych, traci swą podmiotowość i „osobność” – staje się częścią różnych systemów – gospodarczych i społecznych. Także politycznych – lecz w każdym z tych systemów jest raczej przedmiotem ich działania niż podmiotem mającym jakikolwiek wpływ na ich funkcjonowanie. Specyfiką przynależności do kasty uprzywilejowanych członków społeczeństw zachodnioeuropejskich jest więc gwarancja przeżycia, która umożliwia prze-żywanie życia. Tej gwarancji nie mają jednak ani imigranci, ani tym bardziej członkowie społeczeństw lokujących się poza Centrami współczesnego świata. Gwałcone kobiety w Darfurze wywołują protesty Zachodu, jednak bezradność, jaką Europa wykazała podczas obfitującego w zbrodnie rozpadu Jugosławii, nie pozostawiają złudzeń co do skuteczności tych protestów. W tym przejawia się najpełniej wskazywane przez Agambena powiązanie człowieka z prawami politycznymi. Mimo bowiem deklaracji jedynym, co zapewnia (a w każdym razie bardzo zwiększa szanse na) przeżycie, jest zakwalifikowanie się do kasty „obywateli Zachodu”. Podział na tych, którzy posiadają gwarancję przeżycia i mogą troszczyć się o swój rozwój duchowy, o „pełne prze-żywanie” swojego życia (lub jedynie o to, czy buty pasują do sukienki), oraz na tych, którzy gwarancji przeżycia nie mają, jest tak fundamentalny, że rozprawy na temat miast niebiorące go pod uwagę nie mają znaczenia. Wbrew poglądom głoszonym przez co bardziej fundamentalistycznych konserwatystów „religia praw człowieka” jest dość elitarną sektą. Skandal z torturowaną i gwałconą w Polsce młodą Nigeryjką (wciąż nie wiemy, czy oficjalnie podawany



wiek – 22 lata – nie był przypadkiem zawyżony), której losem nie zainteresował się nikt z wyjątkiem dziennikarzy, a potem podobny – choć mniej drastyczny – przypadek zmuszanej do prostytucji, legalnie przebywającej w Polsce (*sic!*) Kenijki pokazują, jak elitarny jest klub ludzi, których prawa człowieka dotyczą. Te przypadki, niestety nieodosobnione, ujawniają, jak łatwo w polskich miastach osunąć się poza margines ludzi „przeżywających swoje życie” oraz jak łatwo stać się niewidzialnym dla współmieszkańców i instytucji. Polska, jako kraj dopiero stający się krajem bogatym, nie jest być może dobrym przykładem, jednak podobne przypadki handlu kobietami, zmuszania do prostytucji czy też po prostu ignorowania – zarówno przez sąsiadów, jak i przez Miasto jako takie – ludzi, których spotkało nieszczęście, są nagminne również w państwach, które lubimy uznawać za cywilizowane. Ludziom tym najczęściej udaje się przeżyć, lecz granica, która oddziela ich od śmierci, jest cienka i wydaje się, że z upływem lat staje się coraz cieńsza.

Możemy zapytać, czy powinniśmy się ich losem w ogóle przejmować. Pewnie sami sobie zasłużyli – głupotą, nieuwagą, być może lenistwem, słabością lub ogólnym nieudacznictwem. Może to właśnie cieplarniana atmosfera cywilizowanego Zachodu powoduje, że ludzie tracą swój naturalny instynkt przetrwania? „Kryształowy pałac” – jak nazywa Europę Peter Sloterdijk – przestrzeń, w której panują jedynie umiarkowane temperatury, przestrzeń sztuczna i „wymyślona”, jest jednak utopią. Zamieszkaliśmy w „kryształowym pałacu”, który bardzo szybko zaczął pękać, ujawniać swe konstrukcyjne wady i nedoróbki. Możemy oczywiście przekonywać samych siebie, że w porównaniu ze sklecanymi ze śmieci fawwelami czy slamsami Afryki nasz pałac rzeczywiście jest wspaniały. I pewnie taki jest. Problem jedynie w tym, że jest kruchy i że nie dla wszystkich jest pałacem. Istnieje jednak wciąż ten fundamentalny podział, o którym pisałem przed momentem – na tych, którzy pragną jedynie przeżyć,

i tych, którzy chcą prze-żywać. (Nie twierdzą, że ci pierwsi nie chcą prze-żywać swego życia – twierdzą, że mają na to znikome szanse). Ten podział prowokuje pytanie, czy powinniśmy przejmować się losem tych, którzy nie potrafią dobrze prze-żyć swego życia, mieszkając w pałacu, który teoretycznie daje im wszelkie szanse, by tak się stało. To pytanie jest podszyte pogardą. Pogardą, którą usprawiedliwiamy skalą – dlaczego mielibyśmy przejmować się kryzysem wieku średniego kolegi z pracy, gdy w Afryce tysiące ludzi umiera z głodu? Jak napisałem – istnieje fundamentalna różnica pomiędzy ludźmi starającymi się prze-żyć, a tymi, którzy walczą o przeżycie. Jednak pogarda i wyniosła obojętność wobec drobnych cierpień są koniem trojańskim wprowadzającym do naszego pałacu cierpienie, którego już drobnym nazwać nie sposób. Cierpienie, zniszczenie i śmierć. Jeśli jednak archetypiczne Miasto było bytem społeczno-prze-strzennym o wyraźnej granicy, jasno definiowało, gdzie „my”, a gdzie „barbarzyńcy”, to symboliczne zburzenie murów, a potem motywowane ekonomicznie wpuszczenie „barbarzyńców” (czyli chłopów, którzy stali się robotnikami) do miast spowodowały utratę tej archetypicznej klarowności. Peryferie i slamsy nie istnieją już poza miastem – są w jego czasie dosłownym centrum. Istnieją dzielnice Londynu – miasta klasyfikowanego jako najbardziej globalne z globalnych – w których bezrobocie sięga 40%, a zarobki lokują się poniżej średniej krajowej dla Wielkiej Brytanii. Podobne dzielnice istnieją we wszystkich wielkich miastach świata, nie wspominając o miastach Afryki, Ameryki Południowej czy Azji, gdzie poziom nierówności rośnie w zaskakującym tempie. Jedyne argumenty, które mieszkańców pałacu mogłyby wytrącić z obojętności i samozadowolenia, to argumenty ekonomiczne oraz te dotyczące bezpieczeństwa. Na ulicach Rygi w 2005 r. pojawiły się graffiti pokazujące wiszącą półtuszę świńską oddzieloną murem od mężczyzny jedzącego kiełbasę – podpis głosił: „Nie widzę, nie zastanawiam się”. Nie

zajmując stanowiska na temat wegetarianizmu, wypada jednakże zauważyć, że owa tendencja niewidzenia i braku autorefleksji wydaje się powszechna i naturalna. To obrona naszego umysłu przed okropieństwami świata. Czyż bylibyśmy w stanie spokojnie robić zakupy, śmiać się w kinie czy jeść lody, myśląc o ludziach, którzy w tym samym momencie umierają – często w sposób gwałtowny i okrutny? Czy moglibyśmy normalnie żyć, mając świadomość gwałtów i przemocy dziejącej się w czasie, gdy zjadamy nasze dietetyczne płatki śniadaniowe? Oczywiście – nie. Czyż więc możemy wymagać od samych siebie i od naszych współobywateli zachodnich miast, by porzucili swoje „niepoważne” egzystencjalne problemy niedojrzałych nastolatków i nastolatek, a zaczęli zajmować się problemami „prawdziwymi”? Wątpię. Tym, czego nie możemy zatracić, jest wrażliwość i empatia. Wrażliwość na każde ludzkie cierpienie: i to poważne, i to – wydawać by się mogło – błahe. Możemy oczywiście – i powinniśmy – dokonywać naszych codziennych wyborów w taki sposób, by nie krzywdzić bliźnich. Popularność towarów ze znacznikiem *fair trade* dowodzi, że chcemy być wrażliwi, chcemy być „dobrzy”, jednak skandal z firmą sprowadzającą banany, posługującą się tą marką, a jednocześnie zmuszającą zatrudnioną Polkę do pracy ponad siły (co spowodowało poronienie), pokazuje, że nasza dobra wola to zbyt mało. Bardzo łatwo możemy zostać oszukani, a nasze dobre chęci spowodują czyjaś krzywdę. Po raz kolejny, choć – szczególnie ludziom o liberalnych poglądach na gospodarkę – może się to nie podobać, widać potrzebę kontroli i opresji instytucji.

W warunkach miejskich sytuacja wygląda podobnie. Jak zachowywać się wobec ludzi potrzebujących pomocy? Jak zachowywać się wobec ludzi żebrzących na ulicach? Rzucać im drobne czy też – podejrzewając oszustwo – przechodzić mimo? Czy rozważając we własnym mieszkaniu kolor koszuli, którą włożymy jutro, powinniśmy ignorować dziwną ciszę lub niepokojące krzyki za ścianą? Nie widzieć, nie słyszeć, nie zastanawiać się – czy też narzucać

się innym? Podglądać ich, interesować się każdym szczegółem z ich życia? A nawet jeśli – to jak mielibyśmy to robić?

Na wszystkie te pytania trzeba znaleźć satysfakcjonującą odpowiedź, lecz najważniejsze jest zadanie pytania. Wrażliwość na ludzkie cierpienie, nawet jeśli wydawać by się ono mogło błaha i banalna, jest jednak kluczem do wszystkiego. Tracąc tę wrażliwość w drobiazgach, tracimy ją w ogóle.

## ŚWIAT JEST NASZ

Zygmunt Bauman w *Życiu na przemiał* ukazuje, jak zmiany dzisiejszego świata wypychają coraz więcej ludzi z bezpiecznego i szczęśliwego kręgu jednostek mogących pozwolić sobie na przeżywanie swojego życia<sup>55</sup>. Nie mam wątpliwości, że choć diagnoza stawiana przez Baumana nie jest prawdziwa w sensie „obiektywnym” – bo w istocie nikt nie jest jednak z natury Systemu przeznaczony na przemiał – to jest niezwykle prawdziwa w sensie wykreowanego lęku. Nie jest więc ważne, na ile Bauman ma rację, opisując społeczną realność dzisiejszego świata, ważne jest, że ów egzystencjalny lęk oraz niepokój o własną egzystencję są prawdziwe. Jak pisałem, poziom rzeczywistego zagrożenia zależy w wielkim stopniu od tego, czy mieszkamy w Polsce, Sudanie czy Finlandii, lecz samo poczucie zagrożenia, lęk jako taki – już od miejsca zamieszkania wprost nie zależy. Nawet jeśli bowiem uznamy, że nikt w Europie Zachodniej nie czuje lęku przed utratą podstaw egzystencji – to już przecież nie jest XIX w., w Europie Zachodniej system opieki nad obywatelem działa, nikomu nie stanie się krzywda, nikt w Niemczech nie ma prawa nie jechać na wakacje na Wyspy Kanaryjskie – to jednak strach przed byciem niepotrzebnym narasta i jest rzeczywisty. Poczucie bycia „na przemiał” nie jest wymysłem Baumana.

---

<sup>55</sup> Zob. Z. Bauman, *Życie na przemiał*, przekł. T. Kunz, Kraków 2004.

W Polsce jest to wciąż strach dziewiętnastowieczny, w zachodniej Europie strach ponowoczesny, bardziej wysublimowany, ale to przecież jednak ten sam strach. Dzisiejszy system globalnego kapitalizmu, w moim przekonaniu, raczej zjada ludzi niż ich wypluwa – bo System z ludzi żyje, potrzebuje ich przede wszystkim jako konsumentów, ale potrzebuje też ludzkich zdolności, indywidualności, kreacji. Trudno do końca stwierdzić, czego potrzebuje bardziej, najprawdopodobniej jednak konsumentów raczej niż kreatorów. Ważniejszą rolę odgrywamy więc, biegnąc z obłędem w oczach po centrum handlowym w sobotę czy niedzielę, a nie starając się coś wytworzyć w ciągu tygodnia. Prawdopodobnie właśnie to poczucie, że jedynie przez dwa dni w tygodniu jesteśmy tak naprawdę potrzebni, jest jednym z ważniejszych powodów naszego poczucia wyobcowania. Owa „wszystkożerność” dzisiejszego globalnego kapitalizmu nie dotyczy oczywiście tylko ludzi (a ludzi dotyczy jedynie jako konsumentów, dlatego setki milionów biedaków dla Systemu po prostu nie istnieją – nie znaczy to jednak, że są oni „na przemiał”, raczej że nie zostali j e s z c z e przez System „zagospodarowani”). To w zasadzie zabawne, patrzeć, jak System pochłania wszystko, co jest antysystemowe. Patrzeć, jak wszystkie alternatywne ruchy, awangardowe subkultury stają się częścią Systemu lub zanikają (ale częściej stają się częścią Systemu). To zabawne, widzieć książkę *No logo* w sieciowych księgarniach. Ta „wszystkożerność” powoduje oczywisty lęk przed utratą własnej indywidualności, wyjątkowości, oryginalności. Jeśli to, co piszę w tej chwili, jest prawdopodobnie pisane przez setki innych ludzi na całym świecie, jeśli moje myśli, marzenia, osobiste odkrycia są identyczne z marzeniami i odkryciami setek tysięcy ludzi, to przeraża, bo System „twierdzi” równocześnie, że potrzebuje świeżości, potrzebuje oryginalnych ludzi i pomysłów – wciąż nowych i bardziej ekscytujących.

Myśl, że tak naprawdę wcale nie jesteśmy oryginalni, że nigdy nie dostaniemy Nagrody Nobla ani nie wystąpimy na gali MTV,

jest myślą nie do zniesienia, z którą nie możemy i nie chcemy się pogodzić. System potrzebuje nowości, potrzebuje czegoś świeżego, by utrzymywać zainteresowanie i ekscytację publiki, ale możliwości epatowania nowością również są ograniczone. Mimo wszystko jednak nie każdy z nas będzie miał swoje pięć minut w świetle światowych reflektorów. Globalizacja powoduje, że jedynie globalne gwiazdy się liczą. Jeśli dawniej, mogliśmy, być może, liczyć na zauważenie w naszej wiosce, to dziś cały świat jest jedną wioską. Beyoncé może być niestety tylko jedna, a liczba jej kopii również jest ograniczona. Powraca ten sam motyw, o którym pisałem w poprzednich rozdziałach. System tworzy wspólnotę obok-siebie – wszyscy mają jednoczyć się wobec globalnych gwiazd, idei, marek.

System chce naszej indywidualności – w ograniczonym zakresie i tylko przez chwilę. W każdym zawodzie widzimy, jak nasza kreatywność jest redukowana i staje się w zasadzie zbędna. Co ciekawe, mimo że współczesna gospodarka oparta jest ponoć na wiedzy i kreatywności, wymagana wiedza jest coraz bardziej zawężana, a kreatywność sprowadzona do koloru okładki raportu, który przygotowujemy. System globalnej gospodarki w istocie więc staje się coraz bardziej skostniały i konserwatywny. Żywi się zarówno naszymi marzeniami, jak i ich realizacją, jednak dzieje się to jedynie przez chwilę. Z jednej strony więc wydaje się, że System boi się realnej kreatywności i realnej nowości, z drugiej zaś – jedyne, co tak naprawdę mogłoby Systemowi zagrozić, to nasz brak zainteresowania, moment w którym przestalibyśmy oglądać MTV, jeździć do hipermarketu. System zmusza nas do konkurencji i nie cieszymy się już z tego, że inni myślą podobnie, że moglibyśmy się z nimi zaprzyjaźnić, bo ci inni to nasi konkurenci, to nasi wrogowie. System jest nastawiony na jednostkę; jak każda realna Władza chce dzielić, by rządzić. Grupy, wspólnoty, organizacje nie są mile widziane, dlatego Kościoły czy silna rodzina (jakkolwiek ją zdefiniujemy) to naturalni wro-

gowie Systemu. Równocześnie System, jako stwór wszystkożer-ny, wytworzył interfejsy, poprzez które i Kościoły, i rodziny się w niego wpinają. Ale poprzez rodzaj interfejsu to System definiuje, jakie Kościoły i jakie rodziny.

Będąc świadomym krytykiem zbyt mocnych więzów społecznych, które plączą umysły i serca, nie mam złudzeń, że te więzy często podtrzymują nasze sumienia i nas samych. Krytyka, a tym bardziej dekonstrukcja więzów, które umożliwiają istnienie i przetrwanie niektórych społeczeństw, musi się odbywać z ostrożnością sapera.

Analiza strategii rozwoju Rygi, w której nie ma słowa na temat wspólnot lokalnych, jest tylko jedno zdanie na temat „ochrony tradycyjnego modelu rodziny”, a całość wizji opiera się na relacji pomiędzy jednostką a Miastem, nie powinna zaskakiwać. Miasta postsocjalistyczne z entuzjazmem usiłują stać się częścią światowego Systemu. System zaś nie lubi, gdy ludzie się jednoczą – pod jakąkolwiek flagą. Nawet jeśli zgodzimy się, że System jest naszym wrogiem, trudno walczyć z nim wprost. Ani nie mamy wystarczająco dużo siły, ani nie mamy pomysłu, jak mielibyśmy go zwalczyć i co mielibyśmy zbudować w zamian. Jestem jak najdalej od Žižkowego „najpierw zrobmy rewolucje, a potem zobaczymy, co z niej wyniknie”. Doświadczenia dwudziestowiecznych rewolucji raczej uczą nas, że rewolucje najczęściej obracają się w karykaturę tego samego systemu, który chciały odrzucić. Zamiast więc walczyć przeciwko, może lepiej walczyć wraz? Stać się wiernym żołnierzem Imperium? Wiernym i dumnym? Znającym barbarzyńskie peryferie i wiedzącym, jak bardzo złym miejscem do życia one są?

Lęk przed odrzuceniem, jaki kreuje w nas System, jest zwykłym środkiem dyscyplinującym, który Imperia od zawsze stosują, by zwiększyć lojalność i wydajność swoich poddanych. Imperium potrzebuje żołnierzy i robotników. Potrzebuje konsumentów. By istnieć, nie może nas odrzucić. Gdy jednak skazuje kilku

naszych współtowarzyszy na przemiał, budzi w nas strach, że i nas może to spotkać. I oczywiście może. Wykluczanie jest rzeczywistym, a nie wyimaginowanym środkiem dyscyplinującym, i fakt, że wykluczanie zawsze dotyczy mniejszości, w niczym nie poprawia naszej sytuacji, gdy nie mamy żadnej gwarancji, że my sami się w tej mniejszości nie znajdziemy. Jeśli w XIX w. robotnicy potrafili zjednoczyć się w związkach zawodowych, jeśli towarzysze broni potrafili zjednoczyć się, tworząc więzi, których nic i nikt nie był w stanie rozerwać (przypadek włoskiego faszyzmu nie jest bynajmniej odosobniony), tak i my dziś możemy grać z Systemem. Możemy mu rzucić wyzwanie – pozostając mu wierni. Niech Imperium da nam chleba i igrzysk! Nam wszystkim! Nie chcemy się bać, chcemy wiernie służyć Imperium! Imperium, jak każda władza, istnieje przecież przede wszystkim w umysłach tych, którymi włada, gdy ludzie z całych sił wierzą w jego moc i czują się jego częścią. Nie jesteśmy na przemiał. Ironia jest naszą siłą. Ironia i egzystencjalna schizofrenia. Musimy ze wszystkich sił służyć Systemowi, budować go, konsumować, tworzyć. Ale musimy równocześnie ze wszystkich sił budować siebie.

Gdybyśmy nie byli tacy nijacy, puści, banalni; gdybyśmy tak bardzo nie bali się bycia uznanym za odpad – strach przed oddaniem na przemiał by nas nie dotyczył. To od nas zależy, czy jesteśmy nieświadomym, czy w pełni świadomym trybikiem w maszynie. To jest fundamentalna różnica.

#### DLA KAŻDEGO WŁASNY RAJ

Neal Stephenson opublikował w 1995 r. książkę *Diamentowy wiek*, która do dziś stanowi bardzo zgrabną postindustrialną utopię<sup>56</sup>. Tym, co w tej książce jest najciekawsze – z mojego

---

<sup>56</sup> Zob. N. Stephenson, *Diamentowy wiek*, tłum. J. Polak, Poznań 1997.



punktu widzenia – jest wizja świata podzielonego na mnóstwo wspólnot, zbudowanych według określonych systemów wartości. Można by rzec, że Stephenson konstruuje małe wspólnoty jak ilustracje do podręcznika historii idei. Podobny motyw występuje dość często w literaturze, wśród tytułów na szczególną uwagę zasługuje *Diuna* Franka Herberta, w której z kolei ludzkość ulega (sprowokowanemu przez Tyrana) rozproszeniu we wszechświecie<sup>57</sup>. W każdej z tych książek motyw istnienia wspólnoty „testującej” jakiś jeden określony i specyficzny sposób życia i funkcjonowania jest nie tylko prostą konsekwencją postmodernistycznego uprawomocnienia wszelkich małych wspólnot i wszelkich mikronarracji, lecz raczej pragmatycznym dążeniem, by nie wkładać wszystkich jajek do jednego koszyka. Nie wiemy, czy model cywilizacji, jaki wybraliśmy, jest najlepszy i czy zapewni przeżycie ludzkości, bezpieczniej zatem podzielić się, zdywersyfikować. Jeśli więc dzisiejszy spychacz globalizacji usiłuje wtłoczyć całą ludzkość w te same koleiny rozwoju, z niepokojem możemy zapytać – a jeśli się mylimy? Jeśli Fukuyama nie ma racji i model liberalno-demokratyczny wcale nie jest najlepszym, jaki wymyśliła ludzkość? Dywersyfikacja modeli życia na poziomie państw narodowych – które do tej pory były (i wciąż do pewnego stopnia są) najlepszym i najbardziej efektywnym modelem organizacji społeczeństw – powoli się kończy: globalizacja wchłania przede wszystkim właśnie organizmy społeczne na poziomie państw narodowych.

A co z miastami? Zdecydowanie nie można powiedzieć, że globalizacja nie dotyczy miast. Wręcz przeciwnie – miasta są głównymi elementami dzisiejszego światowego porządku! Miasta są – jak pisałem w poprzednich rozdziałach – obszarami przestrzeni skolonizowanej przez globalne instytucje. Ranga i pozycja współczesnych miast jest określana właśnie poprzez stopień ich

---

<sup>57</sup> Zob. F. Herbert, *Diuna*, przeł. M. Marszał, Warszawa 1985.

„skolonizowania” przez międzynarodowe koncerny i instytucje. Globalizacja jest więc wręcz ze swej istoty fenomenem miejskim. Czy w takiej sytuacji szukanie dywersyfikacji sposobów przeżywania społeczeństw na poziomie miast nie jest absurdem? „Najciemniej jest pod latarnią” – powiada ludowa mądrość. Ponieważ nie wierzę, że można to zrobić, więc i nie szukam metody, by System zniszczyć, a jedynie (lub aż) by go „zhakować”, poszukiwanie tropów różnorodności w samym sercu „maszyny gładyszaltującej” wydaje się nie tylko obiecującą, lecz wręcz jedyną możliwą drogą.

Są dwa powody, dla których Miasto jest poszukiwanym przede mnie modelem politycznej i społecznej organizacji lepszego jutra ludzkości. Po pierwsze, właśnie dlatego, że globalizacja jest fenomenem zarządzanym w miastach i to miasta z globalizacji przede wszystkim korzystają, możemy być pewni, że miasta są najlepszym miejscem, by próbować „zhakować” System dla naszych celów. Po drugie, miasta mają genezę Polis, są czymś zupełnie innym niż (co przypomniał mi ostatnio Krzysztof Kafka) państwa narodowe, które wyrosły na glebie nacjonalizmu i absolutyzmu. Miasta, przynajmniej genetycznie, mają w sobie ów specyficzny element immanentnej władzy, na którym można spróbować stworzyć nową Polis.

Czym jednak różni się Miasto jako całość od swojego fragmentu? Od dzielnicy/enklawy? Pisałem w rozdziałach poprzednich o postmodernistycznym rozpadzie współczesnego miasta na fragmenty – czyż nie jest to dobry i wystarczający model dywersyfikacji sposobów przeżywania życia przez różnych ludzi i różne grupy społeczne? Czy te zróżnicowane fragmenty nie wystarczą, by zagwarantować tak pożądaną w miastach różnorodność? Patrząc z drugiej strony – czy próba odtworzenia Polis (szczególnie w wersji z *Diamentowego wieku* Stephensona) nie oznacza zniszczenia różnorodności? Czy nowa Polis, która będzie zbudowana według jakiejś jednorodnej wizji światopoglądowej, nie stałaby się zaprzeczeniem Miasta? Jeśli Arystoteles mówił

o różnych ludziach, którzy tworzą Miasto, to przecież nie miał na myśli ludzi innych kultur, religii czy języków! Jeśli jakakolwiek wspólnota ma istnieć, muszą istnieć jej silne i czytelne ideowe podstawy – władza/ państwo/ miasto istnieje przede wszystkim w wyobraźni. Po nieudanych eksperymentach ze społeczeństwami wielokulturowymi, które w gruncie rzeczy akceptowały obcość i rozłączność istniejących obok siebie w mieście kultur i ludzi, kraje zachodniej Europy zaczynają szukać rozwiązań, które integrowałyby „obcych” wokół kultury społeczeństw większościowych. Na pierwszy rzut oka takie rozwiązania wydają się oczywiste i sensowne – wszak to „goście” powinni się dostosowywać do „gospodarzy”, grzeczność tego wymaga. Takie myślenie prowadzi jednak do wzrostu nastrojów nacjonalistycznych (po obu stronach), a w konsekwencji do przemocy i rozpadu miast i społeczeństw. Zamiast wielokulturowości, czy jakiejś powtórki z kulturowego kolonializmu, istnieje inna droga – droga trudniejsza, lecz jedyna możliwa. Droga transkulturowa. Transkulturalizm budzi oczywisty sprzeciw, ponieważ zakłada on, że żadna kultura – ani „gości”, ani „gospodarzy” – nie pozostanie jako podstawa poczucia tożsamości jakiegokolwiek z grup. Transkulturalizm również ma swoje ograniczenia. Nie da się prawdopodobnie wytworzyć globalnej kultury, która pomieściłaby w sobie wszystkie kultury lokalne. Taki „glob-kulturalizm” byłby oczywistym przeciwieństwem dywersyfikacji, o której pisałem wcześniej, jest też oczywiście sprzeczny z poszukiwaniami nowej Polis. Przemoc i opresja są immanentnymi częściami Miasta i miejskości. Przemoc może być jednak dobra lub zła. Jednakże brak opresji to ułuda, która zabija Miasto.

Bagdad wiosną 2007 r. nie był miejscem bezpiecznym. Ogrom cierpienia, przemocy, śmierci musiał skłonić ponoszących za tę sytuację (przynajmniej częściowo) odpowiedzialność Amerykanów do radykalnych działań. Niestety, owe działania sprowadziły się

do zakrojonych na szeroką skalę (ale omijających na przykład miasto al-Sadra) działań policyjno-wojskowych, mających na celu oczyszczenie miasta z bojówek, oraz do zabiegów militarno-urbanistycznych, polegających na wybudowaniu murów oddzielających dzielnice szyickie od sunnickich. Owe mury miały zatrzymać przemoc. Miały ją zablokować i uwięzić. Owe mury to przejaw naiwnego i z gruntu błędnego przekonania, że powstrzymywanie opresji, swego rodzaju „pasywna przemoc” wydzielenia, może być rozwiązaniem miejskich problemów. Nic bardziej błędnego – to przekonanie nie sprawdziło się ani w Bagdadzie, ani w São Paulo, ani w Johannesburgu. Nie sprawdziło się też w Rotterdamie czy Paryżu. Z niepokojem czekam na to, jak nie sprawdzi się w miastach niemieckich. Te ekstremalne przykłady pokazują, że powstrzymywanie opresji to zbyt mało. Miasto musi stosować aktywną opresję, czynną przemoc, by zmusić ludzi do interakcji, do wymiany, a w efekcie do uzależnienia się nawzajem od siebie. Nowa Polis, podobnie jak ta, o której pisał Arystoteles, musi wychowywać swoich Obywateli.

Hasło „Dla każdego własny raj” opisuje Miasto jako wiele miast, wiele modeli, które „testują” różne sposoby przeżywania życia. Każde miasto musi zachować trudną równowagę pomiędzy elastyczną otwartością na zmiany, na „obcych”, a swoim własnym, unikatowym modelem cywilizacyjnym i kulturowym. Myślę o Mieście, a nie o jego części – rozpad miasta na autonomiczne enklawy, na dzielnice nie ma sensu, bo ich autonomia jest pozorna. Tylko Miasto jako całość jest wystarczająco silne, by ochronić i wyzwolić swoich mieszkańców.

#### CZŁOWIEK *PLUG-IN*. A-ANDROGYNE LUDZIE ZACZEPIENI SWOIMI BRAKAMI

Kluczem do wyjścia z kryzysu współczesnego świata jest przezwyciężenie braku sensu istnienia doświadczanego przez ludzi.

Jedną z fundamentalnych przyczyn owego poczucia bezsensowności istnienia jest samotność: wyobcowanie ze świata i wyobcowanie z życia. Jednostka ludzka nie potrafi istnieć poza kontekstami, a świat liberalnej konsumpcji ją poza konteksty wypycha, odwołując się w człowieku jedynie do jego potrzeb konsumpcyjnych. Zakwestionowanie konsumpcji wydaje się jednak zbyt ryzykowne i prawdopodobnie niewykonalne – nasz świat istnieje dzięki niej. Dlatego od negacji Systemu i próby wychodzenie poza niego bardziej przekonuje mnie „zhakowanie” go dla własnych potrzeb.

Zacznijmy od pojęcia „przylegania”. Imigranci „przylegają” do nowego miejsca zamieszkania tylko częściowo – zawsze pozostaje im pamięć, ich kultura, rodzina, znajomi, język. Pełna integracja nie nastąpi nigdy, bo społeczeństwo nie istnieje jako pojedyncza zintegrowana lokalna wspólnota. Człowiek w różnym stopniu przylega do różnych struktur (społecznych, ekonomicznych, przestrzennych, jak choćby internet, podróże, znajomi, specyficzne zainteresowania i wiara lub przekonania światopoglądowe *etc.*), przez co siłą rzeczy staje się bytem sieciowym. Negocjowalny związek z różnymi strukturami społecznymi jest kluczem do opisania fenomenu Obywatela Plug-in. Wyobraźmy sobie, że jakąś część przestrzeni publicznej polskiego miasta – fragment rynku lub ważnego pasażu pieszego – zostaje wydzielony, ogrodzony policyjną taśmą i oznaczony: „Tylko dla obywateli”. Jakiej reakcji moglibyśmy się spodziewać? Zaciekawienia? Zignorowania? Oburzenia? Myślę, że nie byłaby to reakcja szczególnie mocna – ot, coś na kształt wzruszenia ramion. Być może dlatego, że w Polsce ludzi niebędących obywatelami się nie dostrzega, a może dlatego, że sami obywatele nie bardzo czują, by cokolwiek z ich obywatelstwa wynikało. Gdybyśmy wyobrazili sobie jednak taką instalację w Rydze – reakcja byłaby prawdopodobnie nieporównywalnie bardziej gwałtowna. W mieście tym mieszka bowiem ponad 250 tys. (co stanowi około 30% populacji)

osób nieposiadających obywatelstwa Republiki Łotewskiej. Brak obywatelstwa wyklucza ich z życia politycznego nie tylko kraju, ale i miasta. W sąsiedniej Estonii ludzie będący w podobnej sytuacji posiadają prawo uczestnictwa w wyborach lokalnych – na Łotwie są tego prawa pozbawieni. Owi nieobywatele są w większości ludźmi „rosyjskojęzycznymi”, raczej sierotami po ZSRR niż etnicznymi Rosjanami. Niemniej jednak Rosja często na temat tej grupy się wypowiada i generalnie jest to prawdopodobnie najbardziej politycznie drażliwy temat na Łotwie. Instalacja wskazująca więc na to, że obywatelstwo (a właściwie jego brak) może być ważnym elementem dyskryminującym, zostałaby odebrana jako jednoznaczna, antyłotewska prowokacja polityczna. Esencją przestrzeni miejskiej – w tradycyjnym rozumieniu Miasta jako Polis – jest przestrzeń publiczna. Intuicyjnie uważamy, że przestrzeń publiczna to przestrzeń, do której dostęp mają wszyscy. Jednakże genetycznie przestrzeń publiczna jest ściśle związana z pojęciem obywatela i z polityką. Archetyp Agory jest ważny zarówno w kontekście przestrzeni miejskiej, jak i każdej – już nie tylko fizycznej – przestrzeni publicznej komunikacji. Przestrzeń publiczna jest więc niczym innym, jak fizyczną przestrzenią przeznaczoną na polityczną aktywność Obywateli Miasta. Dlatego też swobodny dostęp do przestrzeni publicznych jest uważany za jeden z podstawowych wyznaczników demokracji. Problem polega jednak na tym, że z wyjątkiem sytuacji wyjątkowych przestrzeń traci dziś swoje polityczne znaczenie. Widać wyraźnie, że zyskuje za to znaczenie komercyjne<sup>58</sup>. To przesunięcie z kategorii polityki (demokracji) w kierunku gospodarki (wolnego rynku) jest jednym z najbardziej charakterystycznych efektów współczesnego projektu neoliberalnego. To w oczywisty sposób kwestionuje sens sfery politycznej jako takiej. Obywatelstwo ma sens jedynie

---

<sup>58</sup> Zob. B.S. Frey, *Flexible Citizenship for a Global Society*, dz. cyt.

wtedy, gdy sfera polityczna jest w stanie z d o m i n o w a ć swym znaczeniem wszystkie pozostałe sfery, w których żyje człowiek. Jeśli sfera polityczna traci znaczenie, to ponieważ – jak głosi stara mądrość, natura nie znosi próżni – w jej miejsce pojawia się inna dominująca siła. Jaka? O tym za chwilę. Generalnie widzimy dziś pewien rodzaj ucieczki od polityki. Nie chodzi mi jedynie o zniechęcenie ludzi politykami i działalnością polityczną. Chodzi mi przede wszystkim o podzielane przez ogromną większość przekonanie, że liczy się tylko ekonomia i gospodarka – że istnieje jeden jedyny rodzaj racjonalnej gospodarki. Zauważmy, że taka wizja – redukująca w ogromnym stopniu możliwości prawdziwego wyboru – nie tylko neguje sens polityki jako takiej, ale także w jeszcze większym stopniu kwestionuje sens demokracji. W tym kontekście nie dziwią deklaracje: „Wzrost jakości życia jest w demokratycznym społeczeństwie ufundowany na indywidualnej odpowiedzialności jednostek za wzięcie na siebie odpowiedzialności za indywidualny poziom życia” – albo: „każdy jest odpowiedzialny za swój własny dobrobyt w społeczeństwie demokratycznym”, które znalazłem w Strategii Rozwoju Miasta Ryga<sup>59</sup>. Te deklaracje są w oczywisty sposób pro-rynkowe i liberalne, ale nie mają nic wspólnego z modelem demokratycznego i obywatelskiego społeczeństwa, jakie istnieje na zachodzie naszego kontynentu. Podejrzewam zresztą, że nie tylko na Łotwie, ale również w Polsce takie deklaracje, świadczące o pomieszaniu pojęć, byłyby możliwe.

Wróćmy więc do Obywatela. Jeśli Obywatel miałby być konstruktem zrównującym różnych – pod względem wykształcenia, statusu społecznego i majątkowego, rasy, płci *etc.* – ludzi, to wiemy dziś, że po pierwsze proces uznawania za obywateli był i jest procesem, który tworzy podziały, a po drugie koncepcja Obywatela okazała się zbyt powierzchowna i wszystkie różnice, które miała

---

<sup>59</sup> *Riga Development Strategy 2006–2018*, Riga 2006, s. 9, 12.

zakryć, uparcie spod niej wyłaza. Zaryzykowałbym hipotezę, że na wykluczającą moc kategorii biednego, kobiety, przedstawiciela mniejszości seksualnej, przedstawiciela mniejszości etnicznej *etc.* nakłada się, wzmacniając ją, moc wykluczająca Obywatela. Ta słabość Obywatela i sfery polityki powoduje wzrost znaczenia sfery gospodarczej. Doświadczenia XX w. pokazały, że polityka jest sferą niezwykle podatną na odkształcenia i wykorzystanie przez ideologię, a więc w miejsce neutralnej przestrzeni polityki – gdzie równi Obywatele, wyrwani spod władzy grup, Kościołów, zależności, spotykają się i wspólnie decydują – pojawia się totalitarna, silnie zideologizowana władza. W tym kontekście utrata zaufania do polityki jest zrozumiała. To miejsce wypełniła na powrót idea wolnego rynku – jako podstawowego narzędzia wyzwolenia człowieka. Wolny rynek nie ma tu jedynie znaczenia systemu gospodarczego, lecz zyskuje znaczenie społeczno-polityczne. Według jego piewców bez wolnego rynku nie ma demokracji. Więcej – demokracja jest zbyt słaba i zawodna, by zagwarantować ludziom wolność, prawdziwą wolność może dać jedynie wolny rynek. Być może więc liberalne wyzwolenie i zastąpienie statusu politycznego statusem ekonomicznym jest rzeczywistym postępem? Jest rzeczywistym wyzwoleniem i jedynym dostępnym sposobem włączenia różnych, mniejszościowych grup społecznych w jakąś większą społeczną narrację? W przestrzeni postpublicznej, w przestrzeni komercyjnej rzeczywiście znikają wszelkie różnice płci, rasy, wykształcenia. Jedyne, co ma znaczenie, to potencjał finansowy. Czyż nie jest to zrównanie i wyzwolenie, o którym wszyscy marzymy? Wszak wysoki status majątkowy jest czymś, co każdy – jak obiecuje nam neoliberalna mitologia – gdy będzie wystarczająco ciężko pracował, może zdobyć. Współczesne przestrzenie postpubliczne, które znamy z hipermarketów i galerii handlowych, są czyste, przyjemne i w gruncie rzeczy powszechnie dostępne. Cóż z tego, że należy zachowywać się tam według



określonych reguł? Wszak wszędzie obowiązują jakieś reguły i prawa. Nie ma w tych przestrzeniach nic immanentnie złego – wszak tresowane drobnomieszczańskie społeczeństwo ma wiele zalet.

Mieszkając w kraju, w którym nie wypada pytać milionera, co robił przed 1990 r., i stykając się bezpośrednio z ludźmi, których dzienny dochód przekracza mój roczny, chciałbym zadeklarować, że ja – jeśli mimo wszystko musiałbym wybierać – wolę pozostać przy niedoskonałej i słabej konstrukcji Obywatela – która przynajmniej teoretycznie zrównuje moje prawa z prawami byłych współpracowników KGB. Dopiero w zetknięciu z nagą, arogancką siłą – z pogardą wypływającą z zasobnego portfela – można w pełni docenić wartość pomysłu, jakim jest (był?) Obywatel. Bo jeśli nawet ten konstrukt jest nieudany, to wiemy dobrze, jak wyglądał świat „przedobywatełski”. W projekcie neoliberalnym równość jest jedynie równością potencjalną – w istocie projekt ten akceptuje jako naturalną nierówność portfeli – teoretycznie niwelując przy tym pozostałe nierówności. Wiemy też, że status majątkowy, choć wydaje się znosić wszelkie inne różnice, również – podobnie jak obywatelstwo – w praktyce jedynie je ukrywa. Posiadanie odpowiedniego majątku jest wynikiem złożenia się wszelkich tych różnic i przewag dotyczących urodzenia, płci, rasy, wykształcenia *etc.* Zamiana więc świata politycznego na ekonomiczny, zamiana przestrzeni publicznej na komercyjną jest sztuczką, która pod pozorem równości szans wprowadza jeszcze większą, realną, skumulowaną nierówność. Powtórzę jeszcze raz: koncepcja Obywatela jest sztucznym, zewnętrznym wobec jednostki ludzkiej konstruktym, teoretycznie neutralnym interfejsem łączącym człowieka ze światem politycznym i w pewnym sensie społecznym. Istotą tej koncepcji jest sztuczne zrównanie różnych ludzi. Pojawia się pytanie, czy koncepcja Obywatela jest w ogóle potrzebna? Dlaczego nie pozostać przy stwierdzeniu, że wszyscy ludzie są równi i mają

równe – również polityczne – prawa? Problemem są oczywiście naturalne i powszechne różnice, które kreują nierówności. Te antynomie: kobieta–mężczyzna, bogaty–biedny, heteroseksualny–homoseksualny, stary–młody *etc.* są zbyt silne, by samo człowieczeństwo wystarczało do ich przewyciężenia. Największą i pierwszą różnicą, której na gruncie człowieczeństwa nie da się przewyciężyć, jest oczywiście różnica płci. Czy więc atakując tę fundamentalną różnicę, można powiedzieć coś napawającego optymizmem w szerokim kontekście społecznych wykluczeń? Spróbujmy, a jako narzędzia użyjmy mitu Androgyne. Mit androgyniczny jest mitem człowieka pozbawionego wykluczających różnic. Oczywiście literalnie dotyczy jedynie różnicy płci, która w Androgyne zostaje zniesiona. Ale mit Androgyne może być rozumiany szerzej, jako totalne zniesienie różnic wyłączających, jako *coincidentia oppositorum*. A więc nie zglajchszaltowanie – to bardzo istotne – lecz połączenie sprzeczności w sens wyższego rzędu. Niestety, tak – dosłownie – rozumiany mit androgyniczny nie rozwiązuje problemów, jakie mamy z Obywatelem. W pewnym sensie mógłby być jeszcze bardziej niebezpieczny. Wiara w *coincidentia oppositorum* nie byłaby niczym więcej niż wiarą w kolejny, abstrakcyjny konstrukt. Być może bardzo pociągający w odniesieniu do fizycznej przestrzeni miejsciej, jednakże będący kolejną intelektualną igraszka.

Wydaje się jednak, że istnieje inna droga. Droga akceptacji braku, niedoskonałości, niepełności. W takim ujęciu mit androgyniczny, a w zasadzie a-androgyniczny, mógłby stać się ciekawą alternatywą zarówno dla politycznego liberalizmu, który skonstruował Obywatela, jak i dla ekonomicznego neoliberalizmu, który ubóstwił Konsumenta. W przeciwieństwie bowiem do abstrakcyjnych, oderwanych od cieleśnie istniejącej jednostki neutralnych intelektualnych konstruktów, a-Androgyne jest każdym z nas. W przeciwieństwie do systemów szukających usenownienia niepełności w transcendencji, w absolicie – czy to

ziemskim, czy sakralnym – a-Androgyne wydaje się zdecydowanie bardziej realistyczną perspektywą. Zamiast katolickiego przekonania, że zniesieniem różnicy i napięcia pomiędzy kobietą i mężczyzną jest ich integracja w małżeństwie, a-Androgyne jest więc koncepcją, która nie znosi różnicy, lecz ją dowartościowuje. Brak, niepełność, niedoskonałość jest darem, szansą i wartością, a nie błędem i złem. Pozostawmy jednak te dywagacje na chwilę i powróćmy znów do przestrzeni. Jeśli przestrzeń publiczna w swej istocie ufundowana była na koncepcji spotykających się i komunikujących ze sobą Obywateli, to dziś wiemy już na pewno, że ta koncepcja jest dość archaiczna i ma zastosowanie jedynie w sytuacji wyjątkowej. Gdy system polityczny jest jedynie formalnie demokratyczny, przestrzeń zyskuje znaczenie polityczne – czego przykład pozytywny mieliśmy na Ukrainie, a negatywny w Warszawie i Poznaniu. Być może zresztą sytuacja Polski jest wygodniejsza niż sytuacja krajów o dojrzałej demokracji – my przynajmniej wiemy, kto i w imię jakich wartości zawłaszcza przestrzeń publiczną w naszych miastach. Doświadczamy ponownie tego procesu, przed którym uciekliśmy, wyzwalając się z PRL-u: znów sfera polityczna staje się sferą manipulowaną i zawłaszczaną przez ideologie. To oczywiście rodzi bardzo mocną pokusę neoliberalną. Popularność w Polsce opcji liberalnej i postępujące rozbitcie preferencji wyborczych pomiędzy projekt katolicko-narodowy (a więc polityczny) a konserwatywno-liberalny (w gruncie rzeczy apolityczny) jest efektem ulegania tej pokusie. Obawiam się jednak, że w Polsce, ale też w innych krajach, takich jak Białoruś, Łotwa czy Rosja, na prymitywne mechanizmy „starych” autorytaryzmów nakładają się nowe, bardzo podobne do tych, które niepostrzeżenie zabierają miasta ich mieszkańcom w krajach bardziej cywilizowanych. Wiara, że można uciec od zideologizowanej, grożącej jakimś nowym autorytaryzmem sfery polityki w sferę rynku, który da nam wolność, wydają mi się bardzo niebezpieczną utopią.

Z przestrzeni polskich miast powoli, lecz nieubłagane polityka jest wypychana przez ekonomię. Prywatyzacja polskich miast jest tego przykładem. Przestrzenie, które w czasach PRL-u służyły PZPR-owskiemu partaitagom, dziś albo już zostały sprzedane i zabudowane, albo właśnie się to dzieje. Pamiętam, że gdy w 2001 r. na konferencji w Łodzi mówiłem o procesie wycofywania się miasta ze swoich obowiązków, ucieczki ze sfery publicznej i oddawania przestrzeni publicznej prywatnym inwestorom jako o poważnym zagrożeniu dla miasta, zostałem wręcz wyśmiany przez przedstawicielkę magistratu jednego z największych miast w Polsce. Ma to wszystko oczywiście szerszy kontekst. W miastach coraz więcej jest ludzi z zewnątrz: turystów, doraźnie potrzebnych ekspertów, nauczycieli języków *etc.* Oni nie są przecież Obywatelami, a chcą – i intuicyjnie czujemy, że ta chęć jest uprawniona – korzystać z miasta, z jego przestrzeni. Ale ci ludzie nie są z miastem związani – nawet jeśli przez jakiś czas płacą w nim podatki. To powoduje, że miasta – jako byty polityczne – nie czują się tym ludziom nic dłużne. Oni nie należą do wspólnoty. A ponieważ jest ich coraz więcej, sama idea wspólnoty miejskiej jest z rozkoszą przez władze miejskie odrzucana. Cykl się zamyka – nie ma wspólnoty miejskiej, nie ma Obywateli, nie ma potrzeby tworzenia dla nich przestrzeni publicznych. Wniosek jest oczywisty, choć brutalny. To, co widzimy w naszych miastach, to nie są przestrzenie publiczne. Już dawno przestały nimi być. Z tego też względu wydaje się, że nasz płacz nad zawłaszczaniem ich przez różne straszne siły nie ma już zupełnie sensu. Przestrzenie, które zwykliśmy uważać za publiczne, są w istocie albo przestrzeniami tworzącymi infrastrukturę komunikacyjną – zarówno dla transportu pieszego, jak i kołowego – albo przedpolem dla funkcji komercyjnych, albo – w najlepszym razie – fragmentem systemu przewietrzania miasta bądź też elementem jego ekosystemu. Część tych terenów jest też oczywiście rezerwą inwestycyjną miasta. Mamy jakieś reliktury w postaci

rynków w centrach historycznych miast, parków czy skwerów, ale to są nieznaczące pozostałości po dawnych, dobrych (?) czasach. W tym kontekście zrozumiałe są zakazy manifestacji wydawane przez władze miast – przestrzenie, w których manifestacje miałyby się odbyć, nie są do tego przeznaczone. Stąd uzasadnienia zakazu manifestacji – że mogłyby spowodować zniszczenia materialne – jest jak najbardziej na miejscu. Przestrzeń „publiczna” jest traktowana jako przestrzeń obsługująca różne inne, głównie komercyjne funkcje. Na to oczywiście nakłada się specyficzne, postkomunistyczne, mocno jeszcze zaczące totalitaryzmem rozumienie demokracji – demokracji jako pewnej technologii wyboru władzy. We współczesnych miastach nie ma już przestrzeni dla Obywateli. Przestrzenie publiczne przestały istnieć. Są jedynie przestrzenie dla użytkowników i dla konsumentów. W krajach o pluralistycznym i tolerancyjnym społeczeństwie ta zmiana zachodziła dość bezboleśnie. Do momentu, w którym ludzie określane dziś jako alterglobaliści zauważyli, że miasta należą znacznie bardziej do korporacji niż do ich mieszkańców. Dziś ci straceńcy chcą walczyć, by odzyskać przestrzenie publiczne dla mieszkańców miast. Patrzą na nich z sympatią, lecz bez wiary. Nie wiedzą, nieszczęśliwi, że nie ma już Obywatela, nie będzie więc i przestrzeni dla niego. To wszystko tylko iluzja i imitacja. Skansen.

Porozumiewanie się osoby ludzkiej z systemem politycznym przy pomocy *O b y w a t e l a* jako interfejsu już nie działa. Pytanie jest oczywiście szersze: projekt neoliberalny w gruncie rzeczy kwestionuje sprawność i znaczenie systemu politycznego jako takiego. Władza Systemu przesunęła się gdzieś poza ośrodki, do których byliśmy przyzwyczajeni. Potrzeba nowego interfejsu, a może potrzeba, by włączyć się w System bez pośredników. Może potrzeba, byśmy zrosli się naszymi wnętrznościami z Systemem. Byśmy z Systemem stanowili jedność. I nie jest to jedynie system polityczny. To raczej System – ogarniający wszystkie sfery ludzkiej działalności. Jakiś półtotalitarny twór, którego lękają

się zarówno prawicowi, jak i lewicowi radykałowie. Temu włączeniu w System służy mit i projekt Androgyne. Nie zwalczaniu Systemu, nie jego obaleniu, lecz przejściu go i przeformatowaniu tak, by służył raczej ludziom niż samemu sobie. Mówię więc raczej nie o tępej destrukcji i negacji, lecz o „delikatnym hakerstwie”. Oczywiście, nie odkrywam tu żadnej Ameryki – podobną intuicję co do zastosowania mitu androgynicznego mieli francuscy socjaliści utopijni z początków XIX w.<sup>60</sup>, a dziś przeciw atakowaniu Imperium z zewnątrz piszą Hardt i Negri.

Przebudowa systemu politycznego nie jest tematem tego tekstu, choć jest oczywiście jego ideologicznym zapleczem. Pytanie praktyczne, które należy zadać, brzmi – czy można rozpocząć rewolucję od przestrzeni? Czy urbaniści, architekci, artyści i wszyscy ludzie dobrej woli mogą zawiązać spisek, by zaszczyć w naszych miastach załątki rewolucji? Oczywiście tak! Androgyne przekracza bariery, łączy w sobie to, co sprzeczne. Taka też jest przestrzeń androgyniczna. To przestrzeń trans-seksualna, trans-kulturowa, trans-komercyjna. To przestrzeń, która jednoczy, a nie dzieli. To przestrzeń zawierająca w sobie biedę i bogactwo, kobietę i mężczyznę, Rydzyka i Michnika. Jedynym celem i jedynym sensem tej przestrzeni jest łągodzić, łączyć, integrować.

Musimy być jednak świadomi, że tak rozumiany mit androgyniczny, tak skonstruowana przestrzeń androgyniczna nigdy nie zaistnieje. Że pozostanie w sferze mitów, intelektualnych igraszek. A nam przecież nie chodzi o zabawę, nam chodzi o życie i ciało. Mit androgyniczny stosowany jako narzędzie odnowy przestrzeni miejskiej wydaje się podobny do opisywanego przez Jadwigę Staniszkis we *Władzy globalizacji*<sup>61</sup> mechanizmu rozwią-

<sup>60</sup> Zob. N.J. Andrews, *Utopian Androgyny: Romantic Socialist Confront Individualism in July Monarchy France*, „French Historical Studies” 2003, vol. 26, no. 3.

<sup>61</sup> Zob. J. Staniszkis, *Władza globalizacji*, dz. cyt.

zywania binarnych konfliktów poprzez struktury wyższego rzędu. Jest to więc kolejna – jak być może napisaliby Hardt i Negri – ucieczka w transcendencję. Jako taki przypomina raczej faszyzowską koncepcję łączenia przeciwieństw socjalizmu i kapitalizmu w korporacyjnym państwie niż próbę dotarcia do rdzenia demokracji – a o to przecież chodzi, gdy piszę o odnowieniu Polii. To, co piszę, to nie jedynie czysta abstrakcja. Staram się opisać procesy i uściślić idee, które już krążą po świecie. Próby budowania Miasta jako przestrzeni androgynicznej – albo szerzej – powstawanie kultury androgynicznej już mają miejsce<sup>62</sup>. W odpowiedzi na poszatowanie przestrzeni i społeczeństwa w postmodernistycznych miastach pojawiają się próby przewyciężenia podziałów i reintegracji czy też próby spojrzenia na przestrzeń miejską i na miasto w świeży sposób. Jedną z takich prób i jedyną, którą chciałbym przywołać, jest koncepcja tzw. klasy kreatywnej (*creative class*) sformułowana przez amerykańskiego ekonomistę Richarda Floridę<sup>63</sup>. Przywołuję ją dlatego, że w dziedzinie pop-nauki jest to najbardziej popularna i wpływowa koncepcja dotycząca współczesnego miasta. Trudno znaleźć powstały w ostatnim czasie tekst dotyczący rozwoju miast, który by się jakoś do tej idei nie ustosunkowywał. Nie dyskutując merytorycznej wartości tej koncepcji, można zauważyć jej znaczący komercyjny sukces. Florida, powołując się na klasyczne badania Jane Jacobs<sup>64</sup>, widzi miasto jako potężny system wymiany informacji. Twierdzi, że w dzisiejszym świecie i dzisiejszej gospodarce kluczową rolę odgrywa czynnik kreatywności. Termin *creative economy* wszedł już zresztą dawno do głównego nurtu ekonomicznego dyskursu. Jeśli tak, to wniosek jest pro-

---

<sup>62</sup> Zob. E. Głazewska, *Androgynia – model człowieka XXI wieku*, „Annales UMCS” 2001, vol. XXVI, 2.

<sup>63</sup> Zob. R. Florida, *Cities and the Creative Class*, dz. cyt.

<sup>64</sup> Zob. J. Jacobs, *The Death and Life of the Great American Cities*, New York 1961.

sty – to nie warunki stwarzane inwestorom, w rodzaju ulg podatkowych czy specjalnych preferencji, będą decydowały o sukcesie ekonomicznym miast czy regionów. Czynnikiem, który zaczyna być – i według profesora Floridy będzie – kluczowy, to obecność w miastach klasy kreatywnej. Składają się na nią wszyscy ci, którzy cokolwiek tworzą lub powodują *t w ó r c z y f e r m e n t*. Dlatego dla Floridy istotna jest „mieszanka” różnych ludzi, różnych grup, które powodują „kotłowanie się” w strukturze społecznej i w ludzkich umysłach. Florida łączy sukces i rozwój ekonomiczny ściśle ze sferą kultury. Sukces osiągają te miasta i regiony, które spełniają warunek trzech „T” – miejsca, w których jest Talent, Technologia i Tolerancja. W kontekście przestrzeni androgynicznej najważniejszy jest element tolerancji. Florida udowodnił zadziwiającą zależność – co spowodowało historyczne ataki środowisk prawicowych – pokazał, że mapa Stanów Zjednoczonych z zaznaczeniem miejsc, w których żyją zwarte i duże grupy homoseksualistów, pokrywa się niemal idealnie z mapą regionów najbardziej rozwiniętych pod względem nowych technologii. Oczywiście nie jest tak, że zachodzi bezpośredni związek pomiędzy tymi dwoma zjawiskami. Związek jest bardziej subtelny, ale za to fundamentalny. Florida udowadnia, że tolerancja wobec homoseksualistów jest rodzajem punktu progowego tolerancji jako takiej. Jeśli społeczeństwo jest tolerancyjne i akceptuje homoseksualistów, to jest tolerancyjne wobec praktycznie wszystkich – dopuszczalnych przez prawo, rzecz jasna – ludzkich zachowań i preferencji. A jeśli tak, to ludzie, którzy są kreatywni, a przez to z definicji są *i n n i* niż przeciętna większość, będą się w takich miejscach czuli dobrze i będą chcieli tam zamieszkać. W konsekwencji takie miejsca przyciągają podstawową dla współczesnej ekonomii klasę kreatywną.

Projekt, o którym mówię, projekt przekształcenia przestrzeni publicznej w *przestrzeń androgyniczną* oraz zastąpienia Obywatela Androgyne, jest projektem, który stara się nadać



struktury tak opisywanej tolerancji. Dziś to jest projekt prawdziwie rewolucyjny, szczególnie w Polsce. Wydaje się jednak, że koncepcja Richarda Floridy jest kolejną próbą neoliberalnego rozwiązania sprzeczności postmodernistycznego miasta. W gruncie rzeczy przecież celem koncepcji klasy kreatywnej jest zwiększenie efektywności ekonomicznej miasta. Tolerancja i wspieranie dzielnic zamieszkałych przez kreatywnych homoseksualistów łączy się często w praktyce z usuwaniem z tych dzielnic ludzi biednych i „niekreatywnych”. Ten mechanizm demistyfikuje ideowy fundament tej koncepcji – oto znany nam dobrze neoliberalizm, znoszący sprzeczności światopoglądowe poprzez strukturę wyższego rzędu, a mianowicie grubość portfela. Dlatego też warto przyjąć koncepcje Floridy – najbardziej intelektualnie nowatorski koncept, który proponuje Imperium – jako punkt wyjścia i przekroczyć go w poszukiwaniu przestrzeni a-androgynej.

Obywatel jest koncepcją tworzącą (teoretycznie) neutralny interfejs łączący jednostkę z systemem politycznym. Mamy więc do czynienia z zewnętrznym wobec człowieka instrumentem, poprzez który staje się on częścią Systemu. To podwójne pośrednictwo jest najsłabszą cechą tego konceptu, dziś widać już, że jest on podwójnie niekompatybilny. Konsument jest koncepcją podobną, choć sprytniejszą. Proponując włączenie jednostki w System poprzez „potencjał portfela”, raczej redukuje człowieka do jednej z jego właściwości, niż tworzy jakieś zewnętrzne byty. W mieście koncepcji Obywatela odpowiada przestrzeń publiczna, koncepcji konsumenta – *quasi*-publiczna, kontrolowana przestrzeń komercyjna. Proponowana przeze mnie koncepcja a-Androgyne wychodzi z zupełnie innych założeń. A-Androgyne to koncept, który widzi człowieka jako byt porowaty. Jego relacja z Systemem jest strzępiasta, wklęsło-wypukła. A-Androgyne określa człowieka przez to, co człowiek „ma”, oraz przez to, czego „nie ma”, a „zaczepienie” człowieka w Systemie jest możliwe przede wszystkim przez „pory” w człowieku, przez jego niedo-

skonałości i braki. A-Androgyne to również niepowtarzalność każdej ludzkiej jednostki. Zupełnie odmiennie niż w koncepcji Obywatela, w której wszyscy są równi i „jednakowi” (pod względem swej politycznej wagi), a-Androgyne są równe w swej niedoskonałości, w swych brakach. Choć oczywiście każdy człowiek ma inne „pory”, inne „strzępy”.

Jaki kształt mogłaby przyjąć przestrzeń miejska odpowiadająca tak naszkicowanej koncepcji? Na ile takie Miasto a-androgyniczne mogłoby być lepszym miejscem do życia niż miasto neoliberalne, postobywatelskie i konsumenckie? Co to wszystko ma wspólnego ze zmartwychwstaniem Poliss? Zacznijmy od tego ostatniego problemu. Jak pisze Pierre Manent w już cytowanym fragmencie: „[miasto] to idea pewnej przestrzeni publicznej, w której ludzie żyją razem, rozważają i decydują razem o wszystkim, co dotyczy ich wspólnych interesów. Była to zatem idea władania przez zbiorowość ludzką warunkami własnej egzystencji. Była to zatem również zupełnie naturalna idea polityczna”. I dalej: „miasta [...] są «słabe ideologicznie»: są czymś «poszczególным»” wobec tych dwóch uniwersalizmów: idei cesarstwa i idei posłannictwa Kościoła”<sup>65</sup>. Słabość miasta Miasta jako Poliss, czyli Miasta jako wspólnoty politycznej, jest jeszcze bardziej oczywista dziś niż w ciągu ostatnich kilkuset lat. Wspomniana przeze mnie na początku tego tekstu sytuacja Rygi, w której ponad 30% stałych mieszkańców nie jest obywatelami miasta, nie jest przecież tak bardzo wyjątkowa. Jak pisałem w innym miejscu<sup>66</sup>, współczesne miasta „okupowane” są coraz bardziej przez współczesnych nomadów (ekspertów, nauczycieli języków, przyjezdnych pracowników *etc.*) oraz turystów. Procentowa „zawartość” obywateli w populacji mieszkańców miasta radykalnie maleje. Jest w tym pewien paradoks, bowiem miasta jako takie,

---

<sup>65</sup> P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, dz. cyt., s. 8, 10.

<sup>66</sup> Zob. K. Nawrotek, *Miejscy, nie miejscowi*, dz. cyt.

a szczególnie wielkie miasta, *global cities*<sup>67</sup>, zyskują coraz większe znaczenie ekonomiczne, a więc – również polityczne. Na Łotwie zasiadanie w Radzie Miejskiej Rygi jest dla polityków znacznie bardziej pociągające niż zasiadanie w parlamencie krajowym. Ranga polityczna miasta ma więc znaczenie „zewnętrzne”, ale nie ma – a w każdym razie ma małe – znaczenie „wewnętrzne”, dla jego mieszkańców. Można wręcz zaryzykować twierdzenie, że im większe, silniejsze, a więc bardziej „znaczące” staje się miasto, tym siła zamieszkujących je Obywateli staje się coraz mniejsza. Demokracja lokalna łączy się z poczuciem wspólnego losu z miastem (gminą) i jego mieszkańcami – czym miasto większe, tym możliwość owego utożsamienia się Obywatela z miastem mniejsza. Mniejszy też jest wpływ Obywatela na politykę miejską. Współczesne miasto – jak nazywa je Ewa Rewers – to post-polis. Miejsce, którego jednym z podstawowych wyznaczników jest „kłopot z ustaleniem, kto ma prawo do miasta”<sup>68</sup>. Widzimy więc wyraźnie, że słabość współczesnego miasta dotyczy przede wszystkim słabości Miasta jako Polis, jako demokratycznej wspólnoty politycznej o zasięgu lokalnym. To postępujące osłabianie związku mieszkańców i użytkowników miasta z jego systemem politycznym jest oczywiście zastępowane (rekompensowane?) przez stopienie się mieszkańców i użytkowników z gospodarczym krwioobiegami miasta. Triumf neoliberalizmu, triumf miasta konsumenckiego jest we współczesnych miastach oczywisty. Trudno jednak uwierzyć – nawet gdy jest się wolnorynkowym ekstremistą – że miasto konsumenckie traktuje swoich użytkowników podmiotowo. Ta utrata sterowności miasta, której doświadczają jego mieszkańcy, jest powodem degradacji miasta w każdym wymiarze jego istnienia. Miasto rozpada się przestrzennie i społecznie, traci swoje „miejskie” funkcje i właściwo-

<sup>67</sup> Zob. S. Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton 1991.

<sup>68</sup> E. Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Kraków 2005, s. 5.

ci, a w dalszej perspektywie słabnie i zanika. Dlatego też odbudowa roli Miasta jako Polis ma znaczenie fundamentalne. Jak wykazałem powyżej, odbudowanie Polis jako wspólnoty Obywateli wydaje się jednak niemożliwe. Odbudowanie Miasta jako siły politycznej zbudowanej na i dla jego mieszkańców i użytkowników wymaga odrzucenia szkodliwego modelu konsumencckiego i zastąpienia niewydolnego modelu obywatelskiego przez model adekwatny dla współczesnego świata. Takim modelem jest właśnie a-Androgyne. Co to w takim razie znaczy – Miasto a-androgyniczne? Jeszcze raz – jaka mogłaby być przestrzeń takiego Miasta? Fundamentem każdego miasta jest wymiana, wymiana wszystkiego – dóbr materialnych i idei. Ta swoboda wymiany jest wciąż realizowana w mieście konsumenckim, jednakże – zgodnie z neoliberalną filozofią – wymiana dotyczy jedynie dóbr materialnych. W modelu a-androgynicznym, opartym, jak pisałem, na akceptacji braku i niedoskonałości, kluczowe jest pojęcie porowatości. Człowiek jest niepełny, ta niepełność, brak czegoś, tworzy z człowieka i s t o t ę p o r o w a t ą. Porowatość tworzy potencjał dla wymiany. Miasto a-androgyniczne to miasto porowate. Przestrzeń w takim mieście staje się medium umożliwiającym przepływy, umożliwiającym wypełnianie dziur, struktura porowata jest bez przerwy wypełniana i wypłukiwana. Ale Miasto a-androgyniczne nie jest samym płynem. Ma strukturę. Miasto a-androgyniczne nie blokuje przepływów, ale przepływy ingerują w istniejącą strukturę powoli i w różnym stopniu. Tam, gdzie struktura jest słaba, ulega przemodelowaniu przez aktywny płyn, tam, gdzie jest silna – płyn nie ma dla struktury żadnego znaczenia. Ma znaczenie dla innych płynów – w oczywisty sposób jest to swego rodzaju dynamika cieczy.

Tu chciałbym przywołać sformułowaną jakiś czas temu przede mnie koncepcję gęstości przestrzeni. Przez określenie „gęsta przestrzeń” rozumiałem taki artefakt przestrzenny, który ma bardzo ograniczony i słaby kontakt z otoczeniem, podczas gdy

przestrzeń rozrzedzona oznacza budynek – lub inny obiekt – mocno zintegrowany z otoczeniem, obiekt/budynek o rozmytych granicach. W efekcie tych rozważań sformułowałem nową, w pewnym sensie, definicję monumentalizmu: współczesny „monumentalizm” to gęsta przestrzeń, którą charakteryzują się obiekty kultu, obiekty rządowe i większość obiektów publicznych. Idea rozmytej architektury traktuje budynek jako organiczną część „demokratycznego” miasta. W takim sensie demokratycznego, w jakim pisałem o demokratycznej, czyli włączającej, przestrzeni – miasta, w którym czują się „na miejscu” wszyscy jego mieszkańcy, bez rozróżniania ze względu na wiek, religię, orientację seksualną czy narodowość. Budynki, które określałem jako budynki o zgęszczonej przestrzeni, można w istocie traktować jako monumentalne, nieludzkie, „wykluczające struktury”<sup>69</sup>. Miasto a-androgyniczne jest miastem zbudowanym z elementów o różnym stopniu przestrzennej gęstości. Nie jest to przestrzeń homogeniczna, podobna jest raczej do wychwalanej przez postmodernistów przestrzeni miasta-kolażu. Swoboda i łatwość przepływu informacji i dóbr zamienia Miasto a-androgyniczne w wielką maszynę komunikującą. To wzajemne przyleganie i łaknienie kontaktu oraz wymiany konstytuuje Miasto a-androgyniczne. Przestrzeń takiego miasta wymusza interakcje różnych jego elementów. Oczywiście jest, że takie fenomeny miasta postmodernistycznego jak zamknięte osiedla, zamknięte kompleksy biurowe (twierdze) czy centra handlowe o ograniczonej dostępności w Mieście a-androgynicznym nie mają prawa istnieć. Wszystko, co blokuje w sposób fizyczny i „mechaniczny” mediatyzację przestrzeni miasta, nie ma racji bytu.

Nie znaczy to jednak, że dostępność każdego miejsca w mieście musi być identyczna, wręcz przeciwnie, „można by zaryzykować

---

<sup>69</sup> Zob. K. Nawratek, *Ideologie w przestrzeni. Próby demistyfikacji*, Kraków 2005.

twierdzenie, że istnienie pewnych wydzielonych przestrzeni – sakralnie, etnicznie czy ideologicznie zdefiniowanych – mogłoby dla Miasta jako całości być wzbogacające. Pod warunkiem oczywiście, że – według określonych reguł – istniałby przepływ informacji, towarów, usług pomiędzy tymi specyficznymi przestrzeniami a resztą miasta<sup>70</sup>. Być może cała przestrzeń miejska powinna być rodzajem przestrzeni „negocjowanej dostępności” czy też „negocjowanych wpływów”. Miasto a-androgyniczne nie niszczy różnic, chroni je i akceptuje, jednakże pod warunkiem, że same różnice są „spragnione innego”. Gdzie jednak znajduje się tutaj polityczny wymiar miasta? Miasto a-androgyniczne może stać się wspólnotą polityczną, może stać się nową Polis, jedynie w przypadku pełnego i swobodnego uczestnictwa wszystkich bez wyjątku użytkowników miasta w jego życiu społecznym, kulturalnym, ekonomicznym, politycznym i każdym innym. Zapisana tutaj koncepcja może wydawać się ezoteryczna, lecz wierzę, że w istocie taka nie jest. W dalszej części książki spróbuję przedstawić bardziej konkretne, instytucjonalne rozwiązania, które mogłyby powołać Miasto a-androgyniczne do życia i które zagwarantowałyby efektywne funkcjonowanie Miasta, w którym władzę polityczną dzierżą Obywatele Plug-in. Jednakże fragmenty takich mechanizmów już istnieją lub właśnie są testowane. Na razie związane są przede wszystkim z koncepcjami *e-city*, a szczególnie *e-governance*. *E-city* nie jest jedynie miastem, do którego ośrodków decyzyjnych Obywatele mają dostęp poprzez internet, *e-city* jest skomplikowaną koncepcją przetwarzania i dostępu do wszelkich możliwych informacji na temat miasta<sup>71</sup>. Od wielkości wydatków budżetowych po śmieci na ulicy x. *E-city* jest więc rodzajem inteligentnego zarządzania miastem.

---

<sup>70</sup> K. Nawrotek, *Wspólnoty pogardy*, „Magazyn Obywatel” 2005, nr 6, s. 39.

<sup>71</sup> Zob. np. P. Baxandall i C. Euchner, *Can CitiStat work in greater Boston?* (Harvard University Working Paper 7, 23.10.2003).

## WIDZIALNE

### STRUKTURA PRZESTRZENNA MIAST PÓŁPERYFERYJNYCH. ROZPAD SPOŁECZNO- -PRZESTRZENNY MIASTA POSTMODERNISTYCZNEGO

Nie trzeba czytać *Anty-Edypa* Deleuze'a i Guattariego<sup>72</sup>, by wiedzieć, że świat nie jest homogeniczny. Chyba wszyscy to wiemy, lecz jednocześnie jesteśmy wciąż na nowo i usilnie przekonywani, że istnieje jakaś Wielka Teoria Wszystkiego. Że istnieje gdzieś jakiś wspaniały wytrych, który otworzy wszystkie zamki, rozwiąże wszystkie problemy. Pożyczona od Deleuze'a koncepcja maszyn wydaje mi się zadziwiająco przydatna do analizy współczesnego miasta/regionu. W swej ostatniej książce *Territory, Authority, Rights* Saskia Sassen wręcz „pisze Deleuze'em”<sup>73</sup>. Wyobraźmy sobie taką niezwykle skomplikowaną maszynę, w której istnieje bez liku kółek zębatach, przekładni i innych tym podobnych mechanizmów. Wyobraźmy sobie maszynę, w której istnieją inne, mniejsze maszyny. Każda z tych mniejszych maszyn ma własny sens istnienia, każda z nich może funkcjonować, opierając

---

<sup>72</sup> Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, tłum. R. Hurley, M. Seem, H.R. Lane, London–New York 2004.

<sup>73</sup> Zob. S. Sassen, *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, Princeton 2006.

się na innym algorytmie, innych zasadach. Myślenie o mieście w granicach miasta jest błędem i niebezpiecznym zawężeniem. Miasto nieubłagane staje się globalne i sieciowe. Nie dlatego, że to modne, lecz dlatego, że inaczej się nie da. Równocześnie jednak nowa Polis nie może zacierać swej różnicy, swej granicy oddzielającej ją od regionu, od otoczenia. Nowa Polis musi móc jasno określić, co jest nią, a co jest poza nią.

Neoliberalizm jest ideą globalną. Jej wyznawcy głoszą, że jest to idea „naturalna”, i z tego względu może być zastosowana wszędzie na świecie niezależnie od warunków społecznych, kulturowych i politycznych. Z tego powodu neoliberalizm jest rodzajem nowej, świeckiej, uniwersalnej religii – „nie ma Żyda ani poganina...”. Czy jednak globalizacja koniecznie musi być tylko wyższym stadium turbo-neoliberalizmu, jak twierdzi David Harvey? Czy nieunikniona jest ta sama logika w każdym zakątku globu? Czy rzeczywiście ma rację Bauman (a także Hardt i Negri), że w globalnym świecie nie ma już „zewnątrza”? Senne miasteczka, które trwają poza głównym nurtem współczesnego świata, oczywiście są „wewnątrz” systemu, ale również – w jakimś sensie – odmawiają w nim uczestnictwa. Nawet jeśli nie można być poza systemem, to ów system sam w sobie nie jest wcale jednorodny. Jego siła i słabość polega na jego heterogeniczności. Dlatego też można być w głównym nurcie i przegrywać lub być na marginesie i w pełni wykorzystywać dobrodziejstwa i szanse globalizacji.

Miasta różnych prędkości to pomysł kontrowersyjny. Z jednej strony to opis stanu istniejącego – są miasta, których rozwój jest oszałamiający, są takie, które się pięknie zwijają, a są też takie, które gniją. Choć na pewnym poziomie można zachodzące w nich procesy opisać i sklasyfikować, to w istocie każdy przypadek jest wyraźnie inny. Ba, nie tylko jest inny, ale musi być inny, by różnice nie wyznaczały kolejności w hierarchii, lecz by stały się szansą i podstawą rozwoju. Na czym polega



niebezpieczeństwo niezróżnicowania? Pewien Fin opowiadał mi kiedyś o klasyfikacji miast, którą co roku sporządza w ramach swojej pracy w Ministerstwie Infrastruktury. Pewnego razu władze miasteczka, które zajęło w tej klasyfikacji rok wcześniej ostatnie miejsce, przysłało mu kosz kwiatów i list z podziękowaniem. Miasteczko to kilka lat wcześniej wynajęło firmę, by ta opracowała strategię rozwoju. Firma ta powrzucała do jednego worka wszystkie modne gadżety – jak rozwój zrównoważony, klastry, IT – i miasto próbowało wcielać tę strategię w życie. Zakończyło się to klęską. Ministerialna klasyfikacja pomogła władzom miejskim zrozumieć błąd i go skorygować. Zamiast modnych gadżetów postawiono na lokalne produkty, na małą skalę i proste rozwiązania. Sukces nie był spektakularny, ale był. W świecie McDonalda inność jest zaletą. Oczywiście, inność w określonych granicach. Inność oswojona i bezpieczna.

Ale miasta różnych prędkości to coś więcej niż produkty regionalnego rękodzieła. Miasta mogą różnić się od siebie stopniem rozwoju i korzystać z tych różnic tylko wtedy, gdy ich sukces będzie wyznaczany nie wielkością budżetu, lecz poziomem życia. W końcu wszystko sprowadza się do pieniędzy, ale pomiędzy wewnętrznymi regulacjami opartymi na różnorodnych indykatorach a zewnątrzem kapitalistycznego, globalnego świata powinien istnieć swego rodzaju „bufor-translator”. Wyobraźmy sobie sytuację, w której za mieszkanie nie płaci się jedynie gotówką, lecz także udziałem w życiu wspólnoty. Gdy za czynsz nie płaci się jedynie pieniędzmi, lecz również opieką nad dziećmi sąsiadów lub opieką nad staruszką. Wyobraźmy sobie takie eksperymentalne, anty- lub pozakapitalistyczne struktury. Wyobraźmy sobie taki otwarty, kreatywny świat. Świat wyzwolony od terroru PKB. Jeśli opinia, że „miasto jest pierwszym i archetypicznym medium interakcji, a nowe technologie komunikacyjne są po prostu rozwinięciem i uzupełnieniem miasta jako miejsca, w którym od-

bywa się interaktywne życie”<sup>74</sup>, jest prawdziwa, to zanim zaczniemy zastanawiać się nad wpływem nowych technologii na współczesne miasta, powinniśmy dobrze zrozumieć istniejącą strukturę miejską, szczególnie w jej wymiarze medium komunikującego. Nowe technologie, zwłaszcza telefonia komórkowa oraz internet, z pewnością mogą wywołać rewolucyjne zmiany w naszych miastach, jednakże każda przyszła rewolucja jest zakorzeniona w istniejących napięciach i konfliktach.

Niektórzy naukowcy, politycy oraz futurologi (tacy jak Tournaine, Toffler czy Pawley) widzą miasto jako „miejsce, w którym gromadzą się wszystkie nierozwiązane problemy społeczne”<sup>75</sup>. Kryzys współczesnych miast widzą oni jako „dezintegrację społeczną, niewłaściwe użycie przestrzeni publicznych oraz degenerację zachowań”<sup>76</sup>. Zamieszki we Francji, które miały miejsce w 2005 r., wydają się dowodzić prawdziwości tych przekonań, jednakże jest raczej wątpliwe, by można było szukać rozwiązań miejskich kryzysów w nowych technologiach, ze szczególnym uwzględnieniem internetu. Istnieje opinia, że „dzisiaj nowe środowisko elektronicznie przetwarzanej informacji zaczyna spełniać funkcje, jakie do tej pory spełniały przestrzenie publiczne; przestrzeń publiczna używana dotychczas do transportu, wymiany plotek, manifestacji, wystaw, parad oraz przedstawień straciła rację bytu”<sup>77</sup>. Wydaje się to straszonym uproszczeniem, zupełnie nieprzekonującym, przynajmniej dopóki – jak powiada Paul

---

<sup>74</sup> R. McClintock, *Cities, Youth and Technology: Toward Pedagogy of Autonomy*, <http://www.ilt.columbia.edu/publications/cities/cyt.htm>.

<sup>75</sup> D. Läßle, *City and Region in an Age of Globalisation and Digitization*, „Deutsche Zeitschrift für Kommunalwissenschaften” 2001, vol. 40, no. 2, [http://www.difu.de/index.shtm?/publikationen/dfk/en/01\\_2/01\\_2\\_laepfle.shtm](http://www.difu.de/index.shtm?/publikationen/dfk/en/01_2/01_2_laepfle.shtm).

<sup>76</sup> W. Heitmeyer, *Versagt die „Integrationsmaschine” Stadt?*, w: *Die Krise der Städte*, red. W. Heitmeyer, R. Dollase, O. Backes, Frankfurt 1998, s. 443.

<sup>77</sup> M. Pawley, *Towards a Digital Disurbanism*, <http://www.heise.de/tp/english/special/sam/6031/4.htm>.

Virilio – nie będzie można napić się wina z przyjaciółmi, nie używając internetu. Mimo wizji, jaką w swej słynnej książce *City of Bits* przedstawia William Mitchell, pisząc, że „będzie to miasto niezakorzenione w żadnym określonym miejscu na Ziemi”<sup>78</sup>, wciąż istniejemy w fizycznej rzeczywistości, a miasto nie tylko nie traci, ale wręcz zyskuje na znaczeniu.

Dzisiejsza Ryga jest miastem niezwykle interesującym z kilku przynajmniej powodów. Jest to miasto postsocjalistyczne i postsowieckie, miasto o najwyższym w Europie procencie osób zamieszkujących blokowiska, miasto, w którym Łotysze stanowią mniejszość oraz w którym około 30% mieszkańców nie posiada obywatelstwa, a więc prawa uczestniczenia w życiu politycznym metropolii. Dlatego warto prześledzić, jak nowe technologie komunikacyjne wpływają i mogą wpływać w przyszłości na kształt, strukturę, a wręcz na istnienie tego miejsca. Ryga jest miastem, które nosi w sobie ślady dominacji różnych nacji i różnych systemów – z jednej strony jest to hanzeatyckie miasto, którego starówka jest popularnym celem turystycznych wycieczek, z drugiej – ponad 60% populacji mieszka w postsowieckich blokowiskach. W strukturze miasta widać jego historię – szwedzkie, polskie, rosyjskie, niemieckie, a w końcu i łotewskie rządy pozostawiły ślady, które raczej nie składają się w jedną spójną opowieść, a tworzą wiele historii. Czasem te opowieści po prostu obok siebie istnieją, lecz czasem wchodzą we wrogą interakcję. Brak czytelnej struktury, który może być atrakcją dla turystów gubiących się w krętych uliczkach Starego Miasta (dość małego zresztą), tworzy dziwne wrażenie absurdu, gdy chodniki kończą się bez ostrzeżenia. Struktura gęstości mieszkańców w niczym nie przypomina klasycznego europejskiego modelu z silnym centrum i ekskluzywnymi przedmieściami – rozrzucone bez-

---

<sup>78</sup> W.J. Mitchell, *City of Bits: Space, Place, and the Infobahn*, Cambridge 1998, s. 24.

ładnie postsowieckie blokowiska są dominującym siedliskiem mieszkańców Rygi. Mimo faktu, że około 50% populacji miasta jest rosyjskojęzyczna (oficjalne statystyki mówią o 30% w skali całego kraju), wśród łotewskiej klasy politycznej istnieje zgoda co do pozostawienia łotewskiego jako jedyne oficjalnego języka w państwie. Ta zgoda znalazła swój zapis nawet w łotewskiej konstytucji. Mimo że historycznie Ryga była miastem wielokulturowym (jednym z jej burmistrzów był Szkot), dzisiejsze podejście, pozbawiające nieobywateli państwa łotewskiego jakiegokolwiek wpływu politycznego na procesy miejskie, wydaje się mieć lekko nacjonalistyczny posmak. Można tu dodać, że sąsiednia Estonia, również posiadająca znaczącą rosyjskojęzyczną mniejszość, teje mniejszości dała prawo udziału w wyborach na szczeblu lokalnym.

Większość Łotyszy mieszka w miastach. Z tego punktu widzenia są oni narodem miejskim. Jednakże łotewska mentalność miejska nie jest – jest wiejska, niechętna i podejrzliwa wobec miasta i jego kultury. Ta antymiejska postawa jest mocno zakorzeniona w łotewskiej kulturze. Ryga, mimo statusu stolicy, była i nadal jest widziana w kontraście do „prawdziwej” Łotwy, była i jest traktowana jako ciało obce, byt związany raczej z agresorami, którzy Łotwę podbili, niż z tym, co jest naprawdę i głęboko związane z „łotewskością”<sup>79</sup>. Prawdopodobnie takie podejście powoduje, że w weekendy mieszkańcy opuszczają miasto, jadąc na wieś – tam, gdzie czują się bardziej „u siebie” i „na miejscu”. Jeśli bowiem Łotysze mogliby wybierać, wybraliby raczej wieś niż miasto. Ten aspekt łotewskiej mentalności jest oczywisty i przez wielu postrzegany jako problem. Architekci łotewscy na przykład uważają, że można Łotyszy „wychować do miejskości”, jednakże sposób, w jaki chcieliby to uczynić, wydaje się dość dziwny:

---

<sup>79</sup> Zob. A. Mihkelev, *City and Poetry: The Interaction between Material and Verbal Signs*, „Proceedings of the Estonian Academy of Arts” 2003, [http://www.eki.ee/km/place/pl03/Place3\\_Mihkelev.pdf](http://www.eki.ee/km/place/pl03/Place3_Mihkelev.pdf), materiały z konferencji Koht ja Paik/Place and Location.

„Zgodzimy się, że budynki wysokie są jedną z dróg, którą Łotysze, generalnie mający niewielkie doświadczenie z wielkimi miastami, mogą obrać, by wzmocnić w sobie miejskie wartości tolerancji i obywatelskiej świadomości”<sup>80</sup>.

Jak łatwo przewidzieć, rezultat takiego myślenia nie jest szczególnie „miejski” w europejskim tego słowa znaczeniu – właśnie wieżowce oraz domy jednorodzinne są najpopularniejszymi rodzajami zabudowy, którą zamieszkują Łotysze. Taki stan rzeczy powinien sprowokować zupełnie podstawowe pytanie – czy jest sens zmuszać ludzi preferujących wieś (lub miasteczko) do tego, by zamieszkali w mieście? Wróć do tej kwestii w dalszej części książki. Czas już, by zadać pytanie o potencjalny wpływ nowych technologii w komunikacji na takie miasta jak Ryga. Oficjalne dokumenty – na przykład Strategia Rozwoju Rygi czy też Plan Rozwoju – unikają kwestii narodowościowych. Przyjęto najwyraźniej liberalny punkt widzenia, który stara się nie dostrzegać, że pomiędzy instytucjami miasta a pojedynczym Obywatелеm-Konsumentem istnieje całe mnóstwo różnorodnych organizacji społecznych, nieformalnych struktur i związków. Czy w takich okolicznościach zachodzą w Rydze jakiegokolwiek procesy integracji? Czy w ogóle jakakolwiek przestrzenno-społeczna integracja miasta jest możliwa? Podstawowym problemem, który integracji przeszkadza, jest dwujęzyczność mieszkańców Rygi. Problem nie dotyczy tego, że Łotysze nie potrafią się porozumieć z Rosjanami (a ściślej – z rosyjskojęzycznymi mieszkańcami miasta), ponieważ znacząca większość obu społeczności jest dwujęzyczna i biegle posługuje się zarówno językiem łotewskim, jak i rosyjskim. Problem polega na tym, że te społeczności po prostu nie chcą się ze sobą porozumiewać.

Na Łotwie (podobnie jak w wielu innych krajach) dużą popularnością cieszy się serwis „społeczności przyjaciół” (w Polsce

---

<sup>80</sup> A. Zvirgzdins, edytorial „Latvijas Architektura” 2005, nr 1, s. 7.

podobny charakter ma na przykład serwis grono.net czy bardzo ostatnio popularna nasza-klasa.pl) o adresie www.draugiem.lv. Serwis ten jest tylko i wyłącznie łotewskojęzyczny. Posiada on swój rosyjskojęzyczny odpowiednik – www.druzja.lv, który przenosi nas bezpośrednio na stronę www.druzja.ru. Przykład tych dwu serwisów pokazuje, że „przestrzeń publiczna internetu” jest mi-tem. Jeśli w fizycznej przestrzeni publicznej miasta, na placach, ulicach, w parkach, Rosjanie mogą się – choćby przypadkiem – spotykać z Łotyszami, to w internecie takie spotkanie jest po prostu niemożliwe. Język, a jeszcze bardziej alfabet, tworzy skuteczną barierę uniemożliwiającą nie tylko porozumienie, ale choćby spotkanie. W rzeczywistości znacznie prościej jest znaleźć w internecie zwolenników jakichś specyficznych hobby niż przestrzeń, którą moglibyśmy nazwać publiczną. Społeczności zasiedlające przestrzeń wirtualną przypominają więc bardziej bywalców angielskich klubów dla dżentelmenów niż społeczności miast czy dzielnic. Oczywiście, internet nie jest głównym czynnikiem odpowiedzialnym za społeczno-przestrzenną dezintegrację współczesnych miast, jak jednak widać, wątpliwe wydaje się szukanie w przestrzeni wirtualnej ratunku. Jeśli jednak język jest główną przeszkodą w porozumieniu się dwu społeczności zamieszkujących Rygę i jeśli właśnie w internecie tej przeszkody nie da się ukryć, być może wyjściem z tej sytuacji byłoby przyjęcie wyższej struktury, która „przekroczyłaby” obecne układy i istniejące podziały. Każdy binarny konflikt może być bowiem przezwyciężony poprzez użycie wyższej, nadrzędnej struktury. Tak jak Jadwiga Staniszkis była zwolennikiem „wyparcia” struktur postkomunistycznych poprzez struktury Unii Europejskiej, tak też możemy pomyśleć język angielski jako neutralną (lub może – „równie opresyjną”) strefę porozumienia, która przekracza i niweluje konflikt pomiędzy Łotyszami a Rosjanami.

Dzisiejszy świat coraz bardziej przypomina świat feudalny. Czyżby intuicje Bierdiajewa były jednak słuszne? Jednakże ana-

logia ze średniowieczem jest tylko częściowa i powierzchowna. Osłabienie Centrum, rozpad władzy i jej podział na mocno od siebie niezależne ośrodki to za mało by analogia była udana. Osłabienie Centrum jest jednak faktem i ten fakt wydaje się znakiem rozpoznawczym naszych czasów – od zaniku fizycznych centrów miast po zanik jednej idei. Postmodernistyczne mikronarracje zastąpiły modernistyczne (i wcześniejsze) wielkie narracje. Osłabienie Centrum to również zanik centrum decyzyjnego w miastach. Zanik nie tyle władzy jako takiej, ile władzy rozpoznawanej. Władzy, która ma znaczenie przede wszystkim symboliczne. Belfast, miasto które doświadczyło niezwykle ostrego konfliktu pomiędzy dwiema społecznościami, dziś powoli się odradza. Najlepiej to odrodzenie widać właśnie w centrum miasta. Wyobraźmy sobie jednak, że zamiast jednego centrum powstają dwa, trzy albo więcej „centrów” – o żadnej integracji nie mogłoby być mowy. Rozpad i konflikt zostałby ustanowiony na długo. Istnienie Centrum to przede wszystkim istnienie pewnej łatwo wyobrażalnej mentalnej struktury miasta. Miasto bez takiej struktury (czyli na przykład blokowiska) jest miastem bez tożsamości, bez symbolicznej siły. Jeśli Miasto jest bezsilne, siła pojawia się skądinąd. Brak Centrum rodzi więc przemoc. Nie jest to jednak przemoc „pusta”, opresja, jaką chciałbym widzieć w Mieście, przemoc zmuszająca do interakcji, przemoc wyzwalamająca i tworząca. Brak Centrum to właśnie brak owej „pustej opresji” i zastąpienie jej przemocą lokalnych gangów. Oczywiście, nie jest tak, że jakiegokolwiek Centrum czy jakiegokolwiek centralna władza jest remedium na wszystkie problemy (do pseudodeleuzjańskiego modelu miasta jako konglomeratu różnych maszyn działających według autonomicznych algorytmów wkrótce wróć). Miasto potrzebuje po prostu mechanizmów symbolicznych, które będą kreować punkty odniesienia dla mieszkańców. Powtórzę jeszcze raz – symboliczna centralna władza, symboliczne Centrum pomagają znajdować mieszkańcom wspólne punkty

odniesienia (jak w czasach PRL-u, gdy łatwo było odnosić się za lub przeciw systemowi). Brak takiego Centrum powoduje niczym nieokiełznaną walkę wszystkich ze wszystkimi. Brak Centrum – choćby symbolicznego – prowokuje więc przemoc. Niestety nie tylko symboliczną.

#### WSPÓLNOTA SĄSIEDZKA W MIEŚCIE PERYFERYJNYM

W tekście *Religia w sferze publicznej*<sup>81</sup> Jürgen Habermas pisze o „dyskryminacji” religijnie motywowanych dyskursów w języku publicznej debaty w krajach liberalnych (z oczywistym wyjątkiem Stanów Zjednoczonych). Usiłuje wpleść religijny język do języka publicznej debaty – zachowując jednak „bezpiecznik” zakazujący używania religijnych argumentów przez polityków. Mówi w ten sposób: nie zmuszajmy „zwykłych” ludzi o orientacji religijnej do „przekładania” języka, w którym żyją – czyli języka religijnego – na język świecki, ponieważ to ich dyskryminuje wobec tych, którzy mają „świecką orientację”, a więc w naturalny sposób ich język jest językiem „oficjalnym” państwa. Ten obowiązek translacji pozostawmy politykom. Politycy stają się więc rodzajem wyspecjalizowanej kasty tłumaczy z języka (języków) „popularnych” – w tym motywowanych religijnie – na język państwa świeckiego, państwa neutralnego światopoglądowo. Ten pogląd jest ciekawy z kilku powodów. Po pierwsze, zgodnie z lewicowym dogmatem „emancypacji” nie można ludzi religijnych wyłączyć ze społeczności politycznej. Jest tak również dlatego, że – jak pisze Habermas – żyjemy w społeczeństwie postsekularnym, w którym nie tylko ludzi religijnych nie ubywa, ale w którym religijne przekonania przestały być skrzętnie i wstydliwie skrywanym sekretem. Po drugie, Habermas słusznie widzi w dys-

<sup>81</sup> Zob. J. Habermas, *Religia w sferze publicznej*, „Krytyka Polityczna” 2005, nr 9–10.



kursie religijnym ciekawe i bogate źródło wartości, pojęć i języków „przedpolitycznych”, ale takich, które zawierają w sobie intuicję języka politycznego używanego w liberalnych demokracjach. Z tego względu rezygnacja z religii – powiedzmy to w ten sposób – byłaby pozbawieniem się istotnego źródła zasilającego „zimny” projekt liberalnego państwa. Tutaj jednak dochodzimy do kilku niebezpiecznych, moim zdaniem, momentów. Habermas uznaje za pewnik „modernizację świadomości religijnej”, która zakłada zgodę na pluralizm religijny, powstanie i rozwój współczesnej nauki, rozpowszechnienie się prawa pozytywnego i świeckiej moralności. Poza tym przyznaje, że państwo liberalne, neutralne światopoglądowo, jest w istocie projektem martwym, czystą technologią sprawowania władzy. Pobrzmiwają tu prawie dosłownie poglądy Kościołów, że demokracja bez wartości (w domyśle – religijnych) to nie jest żadna demokracja. Zakłada w końcu milcząco, że projekt świecki jest po prostu jednym z wielu projektów-języków. *De facto* odrzuca więc – choć przed taką konkluzją próbuje się bronić – koncepcję państwa neutralnego jako swego rodzaju abstrakcyjnej przestrzeni, w której na równych prawach mogą spotykać się różne dyskursy. Wydaje mi się, że intuicja Habermasa jest w wielu momentach słuszna – neutralność wydaje się uwierać coraz większe grupy ludzi. Nie chodzi tu już nawet o zaangażowanych ideologicznie bojowników spod różnych sztandarów, lecz zwykłych ludzi, którzy nie czują się w owym „neutralnym” dyskursie „u siebie”<sup>82</sup>.

Owa „neutralność” przestała być traktowana jako wyzwalająca oraz zrównująca szanse i języki przestrzeń dialogu, a stała się przestrzenią opresji. Podobną tezę postawiłem w odniesieniu do neutralności konceptu Obywatela. Owa „opresyjna neutralność”, o której pisałem w poprzednim rozdziale jako o potencjalnej stre-

---

<sup>82</sup> Zob. K. Nawratek, *Ideologie w przestrzeni*, dz. cyt.

fie, w której mogłyby się spotykać skonfliktowane społeczności, jest przez Habermasa *de facto* zakwestionowana. I trudno odmówić mu słuszności. Jednak jakaś przestrzeń spotkania i dialogu jest nam dziś niezbędna. Próba odbudowania więc – na nowych zasadach – owej przestrzeni wydaje się współcześnie dramatycznie potrzebna. Mam jednakże wątpliwości, czy w istocie modernizacja świadomości religijnej jest nieodwracalnym faktem. Zarówno dla słuchaczy Radia Maryja, czytelników „Frondy”, jak i dla islamskich fundamentalistów (czy w ogóle fundamentalistów wszelkich religii) pluralizm jest nie do przyjęcia, świecka moralność jest absurdem, a współczesna nauka musi być osądzana przez pryzmat religijny, co obrazują słynne ataki na teorię ewolucji. Już Mircea Eliade pisał: „dla człowieka religijnego ta niejednorodność przestrzeni znajduje wyraz w doświadczeniu przeciwieństwa, jakie zachodzi między obszarem świętym, jedynym rzeczywistym, tym, który istnieje realnie, a całą resztą, otaczającą ów obszar dziedziną bezkształtu”<sup>83</sup>. Tak więc owa „modernizacja świadomości religijnej”, która byłaby w istocie zgodą na przyznanie, że nie tylko przestrzeń sakralna istnieje naprawdę, wydaje się dla prawdziwych wyznawców nie do zaakceptowania. Moim zdaniem więc Habermas myli się, wierząc, że jest ona powszechna. Nie jest. Co więcej, jeśli przypomnimy sobie Poppera i jego wrogów społeczeństwa otwartego, ludzie motywowani religijnie zdecydowanie wśród nich się znajdują. Wpuszczenie więc dyskursu religijnego do „przedsionka” państwa otwiera drogę do powolnego przesączania się religii do sfery neutralnego państwa, co bynajmniej nie zapobiegnie poczuciu wykluczenia ludzi religijnych (będziemy mieli za to powrót wojen religijnych), z pewnością natomiast spowoduje wykluczenie ludzi o orientacji świeckiej. Problemem jest więc raczej

---

<sup>83</sup> M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, wyboru dokonał i wstępem opatrzył M. Czerwiński, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1993, s. 53.

stworzenie na nowo takiego projektu politycznego, w którym różne grupy będą mogły zgodnie koegzystować na równych prawach, lub przyznanie się do porażki i zgoda na mniej lub bardziej opresyjną władzę, która podporządkuje sobie wszystkie pozostałe dyskursy.

Problemy, o których pisze Habermas, są realnymi problemami, z którymi spotykamy się, rozważając wspólnotę sąsiedzka oraz strukturę dzielnic/enklaw w miastach. Wspólnoty sąsiedzkie – szczególnie w miastach peryferyjnych i półperyferyjnych – oparte są na silnych więzach społecznych. Owe więzy to nic innego jak kapitał społeczny, o którym pisałem w jednym z początkowych rozdziałów. Kapitał społeczny natomiast bardzo często oparty jest właśnie na przekonaniach religijnych. Dzielnice/enklawy jako wydzielone jednostki przestrzenne o jasnych, klarownych granicach oraz wyraźniej charakterystyce społecznej i kulturowej są rodzajem reliktu myślenia i kultury przed-miejskiej. To rodzaj wiesek o zamkniętej, ksenofobicznej wręcz mentalności. Jeśli kapitał społeczny może być groźny, to właśnie w nich. Przykładem dzielnicy/enklawy, o jakiej tu mówię, może być obszar Lower Shankill Road w Belfaście. Dzielnica ta jest lojalistyczną wyspą, zamieszkałą przez zwolenników dwu protestanckich, zwalczających się grup paramilitarnych UDA (Ulster Defence Association) oraz UVF (Ulster Volunteer Force) i otoczoną przez dzielnice katolickie. Dzielnicę tę w 2007 r. zamieszkiwało około trzystu rodzin, podczas gdy w latach 60. mieszkało tam około 18 tys. ludzi. Znajduje się ona bardzo blisko centrum miasta, więc dziś, gdy Belfast przeżywa swe odrodzenie, coraz więcej deweloperów i inwestorów spogląda na Shankill jak na łukomy kąsek. Problemem tej dzielnicy są jednak jej mieszkańcy. Ludzie, którzy nie akceptują nie tylko niczego, co katolickie, a w ogóle niczego, co obce. Ciekawe jest, że choć o teologii z nimi porozmawiać raczej nie można, a ich aktywność religijna jest znikoma, sekciarska nienawiść jest rdzeniem ich pojmowania

świata. Ten rdzeń istnieje jednak na poziomie emocji i postrzegania świata, a nie jego interpretacji. Interpretacja bowiem jest już częścią świata świeckiego. Interpretacja prowadzi zawsze do krytyki, do zakwestionowania jakichś elementów. W przypadku mieszkańców Shankill mamy więc dowód na to, że nadzieje Habermasa są płonne – sposób widzenia świata i widzenia siebie przez tych ludzi w świecie jest bezrefleksyjny i bezkrytyczny. To „irracjonalne” (a wolałbym powiedzieć – przed-myślne) uprzedzenia i emocje kształtują tych ludzi. Mieszkańcy takich dzielnic są ludźmi o niezwykle silnej świadomości terytorialnej. Może nam się to wydawać wręcz niewiarygodne, ale część z nich nigdy nie odwiedza centrum miasta, znajdującego się około kilometra od tej dzielnicy. W niektórych tego typu dzielnicach mieszkańcy z powodu jakichś uprzedzeń nie odwiedzają nawet lokalnego centrum. Subiektywne miasta, o których pisałem we wcześniejszym rozdziale, dla mieszkańców Shankill i podobnych dzielnic są niewiarygodnie małe. Ta niezwykle ograniczona przestrzeń aktywność i percepcja miasta potwierdza „niemiejski” wymiar dzielnic/enklaw. Jeśli za cechy miasta uznamy jednak jego wielkość, różnorodność, nieprzewidywalność oraz gęstość zachodzących w nim interakcji – pomiędzy ludźmi i ludźmi oraz ludźmi i środowiskiem – to zintegrowane społecznie czy przestrzennie (w znaczeniu wyraźnego wydzielenia przestrzeni dzielnicy od reszty miasta) obszary będziemy musieli uznać za fenomeny zdecydowanie nie- a wręcz antymiejskie. Mieszkańcy Shankill Road nie są jednak (mimo sympatii dla takich struktur) jakąś karną, zmilitaryzowaną wspólnotą o totalitarnej mentalności. Ci ludzie, jak wielu im podobnych, tworzą zróżnicowaną sieć zależności, sympatii, antypatii. W przypadku Shankill mamy do czynienia z bardzo mocnym „napięciem” i nieufnością pomiędzy zwolennikami UDA i UVF. Można też dość precyzyjnie rozróżnić wśród tej społeczności „twarde jądro” – ludzi najbardziej fanatycznych i nieprzejednanych – oraz

takich, którym „zewnątrzny” świat nie wydaje się całkowicie zły i wrogi. Planowana regeneracja dzielnicy, której projekt został wykonany w 2007 r., zakładała przygotowanie dzielnicy i jej mieszkańców na nowe inwestycje i nowych rezydentów. Jeśli w tej chwili mieszka tam jedynie niecały tysiąc mieszkańców, to przy teoretycznej pojemności dzielnicy w granicach 8 do 10 tys. mieszkańców konflikty – i to może nawet w bardzo ostrej formie – wydają się pewne. By tym konfliktem zapobiec, lub by ich niebezpieczeństwo zminimalizować, obecni mieszkańcy zaproponowali, by „nowych” dobierać na podstawie związków z dzielnicą. Chodziłoby więc o to, by przede wszystkim do dzielnicy wrócili starzy mieszkańcy z lat 60. i 70., by osiedlały się tam rodziny i przyjaciele. Mielibyśmy więc model rozszerzonego sekciarstwa: w jednym miejscu w Belfaście udałoby się zgromadzić większość tamtejszych protestanckich fundamentalistów. Ten model – choć interesujący – jest skrajnie niebezpieczny oraz – najprawdopodobniej – niemożliwy do zrealizowania. Niebezpieczny, ponieważ duże skupisko fundamentalistów, zbudowane wokół silnej ideologii, byłoby maszyną produkującą ekstremizm. Powstałoby getto, którego podstawą byłaby nienawiść do reszty miasta i przekonanie o własnej wyjątkowości i czystości. Mimo że sama idea jest groźna, zawiera w sobie pewien interesujący, nieprzewidziany przez pomysłodawców aspekt. Już w tej chwili mieszkańcy Shankill Road nie są jednorodni w swej niechęci do reszty miasta. Shankill ma fragmenty fundamentalistyczne, ale są tam też ludzie bardziej otwarci na miasto i świat. W dzielnicy mieszka nawet kilku Polaków. Procesom otwierania się tych ludzi na świat i na niesekciarskie wartości patronuje szkoła, która mimo wszystkich złych rzeczy, jakie o brytyjskich szkołach możemy powiedzieć, odgrywa jednak w dzielnicy pozytywną rolę. Na dodatek fundamentalizm najłatwiej roztapiają pieniądze – obecni mieszkańcy Shankill Road żyją głównie z zasiłku, lecz nowi ludzie, którzy będą się tam osiedlać, w większości kupią

swoje nowe domy lub mieszkania. Ten fakt pozwala nam podejrzewać, że nowi mieszkańcy Shankill Road raczej nie będą tak fanatycznymi lojalistami jak obecni. Co więcej, jeśli już w tej chwili moglibyśmy mieszkańców pogrupować w rodzaj „kręgów fanatyzmu”, to czy nie można by tego myślenia rozszerzyć na nowych mieszkańców? Mielibyśmy więc dzielnice o strukturze cebuli – gdzie kolejne „warstwy” traciłyby swój fanatyzm (pozostając jednak wystarczająco powiązane z warstwami sąsiednimi, by móc pokojowo koegzystować). Doszlibyśmy w końcu do grup najbardziej zewnętrznych, które moglibyśmy uznać za „neutralne” wobec reszty miasta. Taka struktura ma oczywiście sens jedynie w przypadku istnienia wyrazistych, terytorialnie świadomych wspólnot sąsiedzkich, zamieszkujących dzielnice/enklawy o ostrych granicach. Czy jednak taka koncentryczna struktura jest idealnym rozwiązaniem? Wydaje się, że taki rodzaj inżynierii społeczno-przestrzennej, pod wymienionymi warunkami, powinien zadziałać. Jedyny problem polega na tym, że jest to struktura niezwykle statyczna. Zakłada ona niezmienną postaw społeczną oraz sieci powiązań, na dodatek petryfikuje fanatyzm, zagrzebując go po prostu pod warstwami coraz mniej fanatycznych współobywateli. Dlatego też wydaje się rozsądne, by tę strukturę „rozmiękczać” przebić jakąś strukturą (funkcją) społeczną/publiczną/komercyjną. Mimo założonej konserwatywności wspólnot sąsiedzkich, miasto ze swej istoty prowokuje do rewolucji, do zmiany – dlatego też nawet enklawy powinny być wystawiane na łagodną presję „zewnętrzna” i „miejskości”.

#### UTRACONY MIT MIASTA SOCJALISTYCZNEGO?

Na pierwszy rzut oka bardzo wątpliwe wydaje się istnienie mitu miasta socjalistycznego. Bo jak w świecie, w którym realny socjalizm zbankrutował, a miasta socjalistyczne są jedynie dziwac-

twem, o którym naucza się na historii urbanistyki, próbować mówić o mieście socjalistycznym jako o mieście? A może właśnie rola mitu, nigdy niezrealizowanej utopii jest najbardziej odpowiednia dla tej idei? Chyba jednak ani jedno, ani drugie. Miasto socjalistyczne, czy też socjalne, jest czymś więcej niż mit i czymś więcej niż utopia. Miasto socjalistyczne – jako koncept miasta inkluzywnego, miasta dla wszystkich swoich mieszkańców – żyje i ma się nadspodziewanie dobrze. Jedynie z polskiej perspektywy mówienie o mieście socjalistycznym może wydawać się dziwactwem. Elementy i idee miasta socjalnego możemy znaleźć w zasadzie na całym świecie – od Porto Alegre, poprzez miasta Zachodniej Europy, Azji, Afryki, do Singapuru. Mimo dominującego powszechnie modelu neoliberalnego, jeśli gdziekolwiek na świecie idee socjalistyczne są wciąż żywą i realną alternatywą, dzieje się to na poziomie miast. Oczywiście, miasto socjalistyczne było/jest ideą dużo bardziej skomplikowaną niż to, o czym chcę tutaj napisać. Przede wszystkim miasto socjalistyczne było/jest miastem, w którym nie istnieje handel gruntami. Nie ma rynku, więc w pewnym sensie ziemia w mieście socjalistycznym jest bez wartości. Konsekwencje tego są znane i wielokrotnie omawiane<sup>84</sup>, dlatego chciałbym skupić się na innym, bardziej niematerialnym i fundamentalnym aspekcie tych miast.

Ela Bhatt<sup>85</sup> wygłosiła 7 czerwca 2006 r. na Uniwersytecie Harvarda wykład, w którym powiedziała między innymi: „Ponad 92% siły roboczej w Indiach działa w sferze nieformalnej gospodarki, ich udział w PKB Indii wynosi 63%, w oszczędnościach 50% oraz 40% w eksporcie w stosunku do całej Indyjskiej gospodarki.

---

<sup>84</sup> Zob. np. A. Bertaud i B. Renaud, *Cities without Land Markets: Location and Land Use in the Socialist City* (The World Bank Policy Research Working Paper, no. 1477, March 1995).

<sup>85</sup> Ela Ramesh Bhatt – indyjska prawniczka i ekonomistka (rocznik 1933), założycielka Stowarzyszenia Samozatrudnionych Kobiet (The Self-Employed Women's Association – SEWA).



*Shankill Road. Belfast.  
Fot. Anna Sucheta*





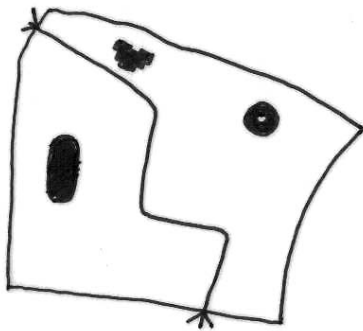
LIEUTENANT GENERAL

BORN  
1599

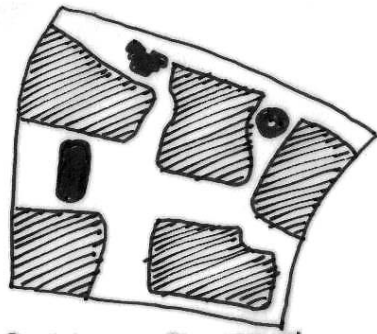
DIED  
1658

LORD PROTECTOR  
DEFENDER OF THE PROTESTANT FAITH  
**OLIVER CROMWELL**

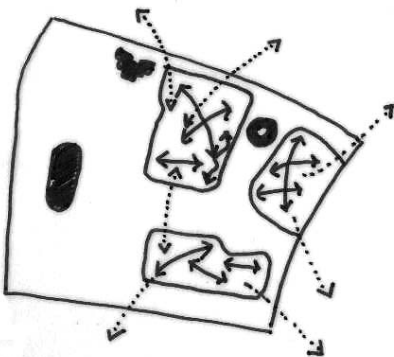
OUR CLERGY PERSECUTED  
AND OUR PROTESTANT  
CHURCHES DESECRATED  
ALSO OUR PROTESTANT  
PEOPLE SLAUGHTERED  
IN THEIR THOUSANDS  
OLIVER CROMWELL



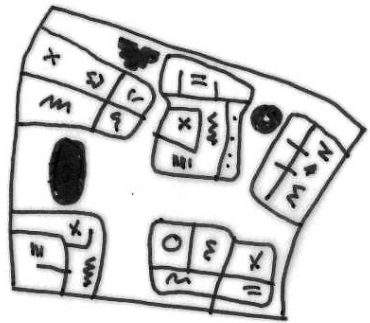
1. ODTWORZENIE MAIN STREET



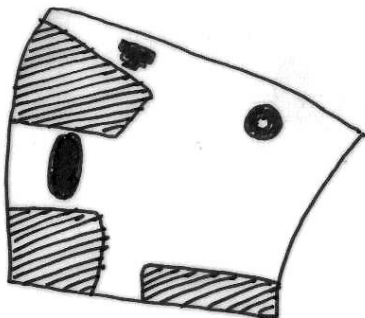
2. PODZIAŁ NA PŁYWAJĄCE /  
PUBLICZNE



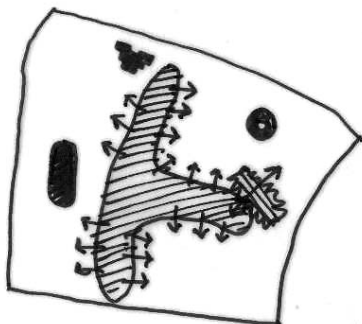
4. ISTNIEJĄCE KIEZI SPÓKROZNE



5. MINI MASTER PLAN



3. STREPY DLA NOWYCH MIESZKAŃCÓW



6. STYK PUBLICZNE / PRYWATNE

Liczba nieformalnych pracowników rośnie na całym świecie. Mimo to infrastruktura, która by wspomagała ich działania, nie istnieje lub jest minimalna. Dlaczego? Ponieważ byli oni «niewidzialni» zbyt długo. Ponieważ ekonomiści i politycy nie potrafią ich «zobaczyć». Ponieważ oficjalne statystyki ich nie uwzględniają. Ponieważ są biedni i niepiśmienni. Niezorganizowani. Ponieważ rzeczywistość, jaką uosabiają, tak bardzo różni się od obrazu kraju, jaki politycy chcieliby widzieć. Narody chcą być nowoczesne, uprzemysłowione i skomputeryzowane; chcemy miast szklanych fasad i parkingów wielopoziomowych. Chcemy zapomnieć, że miasta to ludzie. Chcemy zapomnieć, że nasze miasta są całkowicie uzależnione od pracy biedaków. Bez ich milczącego znoju nasze miasta przestałyby istnieć. W krajach zurbanizowanych sytuacja nie wygląda wcale inaczej. [...] Bieda jest złem, ponieważ jest formą przemocy; przemocy, która nie szanuje ludzkiej pracy, pozbawia człowieczeństwa i wolności. Jak możemy budować demokratyczne struktury, jeśli obywatele nie posiadają ekonomicznej wolności? Musimy sobie przypomnieć, że wolność polityczna nie oznacza wolności ekonomicznej. [...] Czyżby więc bieda była kwestią pieniędzy? Można pieniędzmi pokonać biedę? Nie bez zmian w strukturze władzy. Nie – bez odtworzenia równowagi. Nie – jeśli wciąż będą ignorowane potrzeby robotnika, jego/jej rodziny, wspólnoty, w której żyje. Rozwój nie ma nic wspólnego z dobroczynnością. Rozwój nie jest projektem ani nie polega na budowaniu instytucji. Rozwój nie jest nawet związany z gospodarką. Rozwój to przywrócenie równowagi”<sup>86</sup>. Natomiast na konferencji *World Class Cities and the Urban Informal Economy: Inclusive Planning for the Working Poor* w kwietniu 2006 r. powiedziała: „Chcemy przekonać planistów i deweloperów, że inwestycje w (biedne) wspólnoty i ich

---

<sup>86</sup> E. Bhatt, [bez tytułu], <http://www.ksg.harvard.edu/ksgnews/Features/news/Ela%20Bhatt%20%20KSG%20Graduation%202006.pdf>.

handlową infrastrukturę, mogą stworzyć solidne ekonomiczne podstawy dla naszych miast. Mamy nadzieję, że planiści uświadomią sobie, że zarządzanie (*governance*) naszymi miastami i ich społeczną infrastrukturą (żadnych więcej autostrad, dróg czy wielkich centrów konferencyjnych) jest wielką szansą nie tylko na to, by zbudować dla naszych miast solidną ekonomiczną podstawę, lecz również na to, by demokracja działała na poziomie miejskim, gdzie jest to najistotniejsze. W przeciwnym wypadku pozostanie nam głód i przemoc<sup>87</sup>. Nie można chyba powiedzieć tego wyraźniej. Czy słowa Eli Bhatt nie są słowami socjalistki? Takie organizacje jak SEWA, StreetNet International czy Slum Dwellers International (oraz setki innych) wyrażają wciąż i wciąż to samo dążenie do równości i sprawiedliwości. Do wyzwolenia ciemężonych. To samo dążenie jest też obecne (przynajmniej w deklaracjach i intencjach) w Europie: w polityce miejskiej Wielkiej Brytanii, w Niemczech, w Skandynawii. Ziarna socjalistycznego, lewicowego myślenia o mieście nigdy z miasta nie zostały usunięte. Podobnie jak ziarna kapitalizmu.

W Stanach Zjednoczonych istnieje wiele bardzo interesujących fenomenów miejskich (lub *quasi*-miejskich). Jednym z nich jest „Doughnut City” (pozaamerykańskim przykładem tego fenomenu jest na przykład Melbourne). „Doughnut City” to miasto z dziurką w środku. Upadek centrów miast jest znany również w Europie – szczególnie w Wielkiej Brytanii *inner city* jest tożsame z biedą, deprawacją i przestępczością – jednak to właśnie poza Europą ten upadek przybrał tak spektakularne rozmiary. Dlaczego? Wydaje się, że w Stanach miasta nie mają po prostu „twardego rdzenia”, jaki mają miasta europejskie, dlatego też zanik Centrum jest łatwiejszy. Co ciekawe, odrodzenie Centrum w miastach Wielkiej Brytanii, ale też Australii, łączy się ze

---

<sup>87</sup> E. Bhatt, *Cities are People*, <http://www.wiego.org/news/events/UPC/Bhatt%20Cities%20are%20People.pdf>.

zmianami demograficznymi. Do Centrum przeprowadzają się ludzie młodzi, nieźle wykształceni, najczęściej bez rodziny, za to ze sporym dochodem. Centrum miasta staje się więc centrum rozrywki i zabawy. „Doughnut City” zamienia się w – jak to pięknie nazwano w przypadku Melbourne – „Café Society”. Oczywiście, bez interwencji z zewnątrz rewitalizacja Centrum czy jakiegokolwiek innej dzielnicy jest prawie niemożliwa (prawie, bo zdarzają się cuda w postaci „samoistnej” i „oddolnej” rewitalizacji dzielnic miast, jak to opisywała Jane Jacobs w swej najślynniejszej książce *The Death and Life of Great American Cities*<sup>88</sup>). Czasem zewnętrzne interwencje przynoszą więcej złego niż dobrego. Sam pomysł, by zewnątrz ingerować w miejskie dzielnice, jest pomysłem modernistycznym. Do pewnego stopnia socjalistycznym w tym sensie, że wspólnota (w tym przypadku wspólnota miejska w postaci władz miasta) podejmuje decyzje wpływające na losy pojedynczych jednostek. Wspólnota więc do pewnego stopnia odbiera wolność, odpowiedzialność jednostkom – przenosząc ją na siebie samą. W tym sensie jednak Miasto z samej swojej istoty jest socjalistyczne – nie ma w Mieście miejsca na absolutną wolność jednostki. Zresztą taka absolutna wolność jest możliwa chyba tylko w eremie. Jeśli więc sama idea rewitalizacji jest w pewnym sensie socjalistyczna, to już jej cele oraz metody są zdecydowanie kapitalistyczne. Co jest celem takiej rewitalizacji? Cele mogą być dwojakie: albo jest to zwiększenie wartości gruntów – i wtedy najczęściej mamy do czynienia z procesami gentryfikacji, z wypychaniem istniejących społeczności poza rewitalizowane obszary – albo chodzi o „rzeczywistą regenerację” dzielnicy, która ma przynieść przede wszystkim poprawę warunków życia i statusu zamieszkującej ją społeczności. Taka rewitalizacja, oparta na tzw. planowaniu współuczestniczą-

---

<sup>88</sup> Zob. J. Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities*, New York 2002.

cym, jest dość powszechnie stosowana w Wielkiej Brytanii. Taka „rzeczywista” rewitalizacja szuka na ogół sił wewnątrz wspólnoty i dzielnicy, a nie na zewnątrz – „zewnątrze” jedynie pomaga. Nie da się ukryć powiązań tego typu myślenia z zasadą pomocniczości, znaną z katolickiej nauki społecznej (zapisaną zresztą w polskiej konstytucji). Pojawia się jednak taki sam problem jak w pierwszym przypadku. Udana rewitalizacja, szczególnie dobrze położonej dzielnicy, powoduje wzrost cen nieruchomości i generalnie kosztów życia, a więc „wypychanie” z niej przynajmniej części dotychczasowych mieszkańców. Trudno więc takie procesy nazywać socjalistycznymi. No chyba że są to procesy socjalistyczne w formie, a kapitalistyczne w treści.

W poprzednich rozdziałach sporo pisałem o różnicach i konfliktach w mieście, o imigrantach i „obcych”. Pisałem, że transkulturowe miasto jest opresyjne w swym przymusie interakcji. Jest brutalne w dążeniu do spotkania i zmieszania, jest autorytarne w poszukiwaniu nowej, transkulturowej jakości. Pisząc to, wskazywałem na przemoc jako na podstawowy czynnik zapewnienia zrównoważonego rozwoju miasta. Jest to zdanie kluczowe dla zrozumienia planowania przestrzennego, dla zrozumienia Miasta. Planowanie przestrzenne jest bowiem z definicji przemocą. Ogranicza się wolność jednostki, wolność w rozporządzaniu własnością, w imię tzw. celów społecznych i tzw. dobra publicznego. U każdego liberała takie sformułowania powodują wybuch agresji, dlatego też nie powinno dziwić, że planowanie w Stanach jest tak słabe i że „miasta z dziurką” są fenomenem najbardziej rozpowszechnionym właśnie tam. Nie powinno też dziwić, że rewitalizacja ufundowana na liberalnej koncepcji miasta nie może się udać. Pisząc o „mieście socjalistycznym” i przemocy, nie próbuję bynajmniej powiedzieć, że miasto oparte na totalitarnej ideologii socjalistycznej jest moim marzeniem. Szczególnie że miasta – a zwłaszcza miasteczka amerykańskie – funkcjo-

nują dzięki ogromnej presji wymuszającej bardzo drobiazgowe estetyczne rozwiązania.

Ale właśnie – to są regulacje dotyczące wyglądu i zachowania, a niezmiernie do kreowania zachowań prospołecznych i niwelowania nierówności. Słynne disnejowskie miasteczko Celebration – z założenia będące esencją tego, co amerykańskie – jest totalitarne niemal tak samo jak sowieckie domy-komuny.

Nie metody i nie słowa, lecz cele i efekty decydują. Przemoc jest immanentnym składnikiem miejskości, lecz w jakim celu jest ona używana, to kwestia, co do której będziemy się spierać. Wydaje się, że mimo oczywistych napięć kulturowych, religijnych i etnicznych prawdziwe konflikty i destrukcje powodują różnice klasowe, a nie rasowe. Po prostu czasami dochodzą do głosu również różnice i napięcia wynikające z różnic kultur, z niemożliwości porozumienia się, jak ma to miejsce na przykład w tureckich dzielnicach w Niemczech. W Rydze mamy natomiast dwie społeczności – rosyjsko- i łotewskojęzyczną – które żyją przemieszane w ciągłym napięciu, nie tworząc wydzielonych dzielnic. Po prostu zamykają się w prywatności, niszcząc szanse na powstanie jakichkolwiek wspólnot lokalnych. Mamy też przykład Jerozolimy, gdzie różnice dotyczą przede wszystkim praw politycznych, a nie różnic klasowych (różnice klasowe, ekonomiczne są kreowane przez konflikt polityczno-etniczno-religijny). Również we wspomnianym już wcześniej Belfaście uprzedzenia narodowo-religijne doskonale splotły się z klasowym upośledzeniem katolików.

Miasto jest splotem wielu tendencji i idei. U jego genezy leży zarówno idea wolnego handlu, jak i (moim zdaniem kluczowa) idea zarządzającej sobą wspólnoty. Cele, jakie stawia przed sobą Miasto, określają jego ideową orientację. Miasto, które „z zasady” stara się niwelować nierówności, a więc miasto socjalistyczne, jest inne niż miasto, w którym różnice są oczywiste i akceptowane. To banał, ale ten banał decyduje o wszystkim. Czy naprawdę



marzymy o mieście, w którym „niewidzialni” imigranci i biedacy ciężko harują, byśmy mogli cieszyć się beztrudnymi rozrywkami? Jeśli nie, znaczy to, że mit miasta socjalistycznego bynajmniej nie jest martwy.

## MIASTO JAKO OPRESJA

Dochodzę wreszcie do jednej z kluczowych idei: Miasta a-androgynicznego (Miasta a-a, jak będę je nazywał), nowej Polis. Ta idea to idea „pustej przemocy”. Jak już pisałem, kapitał społeczny, który wydaje się wciąż niezbędny dla funkcjonowania miasta (mimo zarzutów, jakie stawia mu Richard Florida, próbując zastąpić go „kapitałem kreatywnym”), rzeczywiście ma swoje ciemne strony: „Partykularne interesy, skrycie wpływające na działalność gospodarczą, związki z kolegami i koleżankami z sąsiedztwa blokują mobilność, silnie związane ze sobą grupy mogą zaognić społeczne konflikty, jak również mogą dzielić i dezintegrować społeczność. Kapitał społeczny może być podstawowym paliwem destrukcyjnych i szkodliwych zachowań. Silne społeczności mogą być opresyjne i konformistyczne”<sup>89</sup>. Co decyduje o tym, że kapitał społeczny wzmacnia siły pozytywne lub negatywne? I gdzie dokładnie przebiega ta granica? Jeszcze pokolenie lub dwa temu w wioskach północnej Finlandii, gdy młodzi zawierali małżeństwo, a nie posiadali własnego domu, cała wspólnota pomagała im go wybudować. To brzmi jak opowieść z wioski amiszów, a jednak różni się od niej w jednym – za to bardzo ważnym – szczególe. Finowie, mimo bycia chrześcijanami, nie mieli, ani tym bardziej nie mają dziś, skłonności do narzucania innym swoich poglądów. Pomoc wzajemna nie wynikała z nakazów jakiegokolwiek religii, a raczej z banalnej obserwacji: dziś ja pomogę

<sup>89</sup> A. Kearns, *Social Capital, Regeneration and Urban Policy* (CNR Paper 15, April 2004), <http://www.bristol.ac.uk/sps/cnrpaperspdf/cnr15pap.pdf>, s. 12.

tobie, to może ty jutro pomożesz mi. W ciężkim fińskim klimacie bez pomocy drugiego człowieka czasem przeżycie stawało się niemożliwe<sup>90</sup>. Istnieje więc kapitał społeczny, który oparty jest na podstawowej ludzkiej solidarności, na elementarnej chęci przeżycia – bez „wspomagaczy” w postaci religii czy ideologii. Jednak model fiński wydaje się zbyt idylliczny, by mógł znaleźć zastosowanie wśród ludzi ogarniętych obsesją własnego *ego* i interesu. Opresja i przemoc w Mieście są oczywistością. One konstytuują Miasto. Mówiąc o opresji czy o przemocy, mam jednak na myśli nie siłę, która powoduje cierpienie, lecz siłę, która wyzwala. Ta sama przecież siła odkręca i zakręca kurek z wodą, ta sama siła rąbie drwa i ścina głowy. Siła i opresja ma więc wymiar moralny – może być dobra lub zła.

Jeśli możemy wspomnieć o lewiatanie w kontekście nadrzędnej struktury, która rządzi miastem, zawsze pojawi się pytanie, czyje interesy ta siła reprezentuje? Kogo – w pełnym sprzecznych interesów (nawet jeśli nie konfliktów) mieście – będzie wspierać? Fakt, że opresja i przemoc miejska – których potrzebujemy, jeśli nie chcemy miasta niesterownego, miasta, które jest obszarem wojny wszystkich ze wszystkimi, miasta chaosu, miasta, które nie jest *de facto* Miastem – zawsze ma jakiś kolor, zawsze reprezentuje jakąś ideologię, jest największą trudnością. Z jednej strony bowiem wiemy dobrze, że nie istnieje „neutralność światopoglądowa”, z drugiej jednak strony jakiś rodzaj neutralności – albo równego odstępu od wszelkich światopoglądów i grupowych interesów – jest niezbędny, by miasta nie stały się zbyt łatwo machinami panowania jednych grup społecznych nad innymi. W tradycyjnej myśli politycznej pojawiał się konstrukt suwerena, księcia – siły uniwersalnej, istniejącej poza i ponad skonfliktowanymi stronami i reprezentującej interes całej wspólnoty. Koncept ten został jednak zakwestionowany i w istocie musimy uznać,

---

<sup>90</sup> Zob. K. Nawratek, *Wspólnoty pogardy*, dz. cyt.

że nie jest on sensowny i nie działa. Owszem, jeśli owa siła uniwersalna miałaby umocowanie poza miastem – w państwie czy też idei uniwersalistycznej, czy to religijnej, czy też ideologicznej – moglibyśmy na chwilę uwierzyć w jej skuteczność. Jednakże oprócz ideologicznego umocowania, władza taka musi mieć realne wsparcie poza miastem, a jeśli tak, miasto znów przestaje istnieć jako autonomiczna siła i idea polityczna. Partykularyzm i jednostkowość Miasta jako idei, która – jak pisał Pierre Ma-  
nent – zawsze przegrywała z uniwersalizmem Kościoła czy Imperium, powodowały, że Miasto nigdy nie mogło stać się realną alternatywą wobec podmiotów istniejących poza nim, ale mających wewnątrz niego swoich „agentów”.

Mieszkańcy miasta woleli być lojalni i zaufać siłom, które z Miastem walczyły, które z Miasta czyniły swego niewolnika. Oczywiście – zamiast mówić o „pustej przemocy”, która ma być przynależna Miastu jako instytucji, moglibyśmy głosić tezę, że wspólnota może istnieć poza instytucjami. Że jakakolwiek instytucjonalna przemoc nie jest potrzebna, że wspólnota może nie tylko znajdować uzasadnienie swego istnienia wewnątrz siebie, ale również wewnątrz siebie zawrzeć wszelkie mechanizmy samokontroli. Problem w tym, że przykłady społeczności istniejących poza instytucjami możemy obserwować w ogarniętych chaosem regionach Afryki. Dlatego, choć głoszę wyższość samokontroli i samoorganizacji społecznej nad kontrolą narzucaną z zewnątrz, nie znajduję przykładów wskazujących na możliwość istnienia społeczności niepoddanych zewnętrznej presji. Opisywane przeze mnie przypadki, w których następowała samoorganizacja, zawsze miały w tle jakąś zewnętrzną opresję. Dlatego też zamiast szukać rozwiązań, które udowodniły swą utopijność, proponuję zmodyfikować istniejący system. Proponuję wykorzystać te mechanizmy, które istnieją i działają. Zamiast rewolucji niezmiennie proponuję piractwo. Zamiast niszczenia – „hakowanie” Systemu. Jak więc pozbawić zewnętrzną opresję koloru, smaku

i formy, nie pozbawiając jej siły i skuteczności? Istnieją takie pojęcia, takie byty, które mogą dawać podstawę światopoglądową niezbędną dla funkcjonowania w Mieście „pustej (neutralnej) przemocy”. Tropem będą tu dla mnie dwa pojęcia: „ojczyzna” oraz „absolut”. Odwoływanie się do ojczyzny, do państwa narodowego, kojarzy się z nacjonalizmem i etniczną przemocą, pojęcie absolutu natomiast prowokuje absolutystyczną etykę jednej prawdy i w konsekwencji przemoc (religijną). Ale niekoniecznie. Ojczyzna i absolut istnieją również jako pewne amalgamaty pojęć. Owszem, „są w ojczyźnie rachunki krzywd”, ale sama ojczyzna jest nieokreślonym pojęciem o rozmytych krawędziach, pojęciem, w które każdy wkłada, co tylko chce. A mimo to ta „ojczyzna” jednoczy. Mimo że nie powinna! Mimo że nikt do końca nie wie, czym ona jest. Podobnie jest z „absolutem”. Jeśli nie wchodzimy w żadną dogmatyczną religię, lecz pozostajemy w obrębie pewnej nieokreśloności, jesteśmy w stanie się porozumieć, choć każdy z nas w rzeczywistości wzdycha do czegoś innego. „Z czasem doszedłem do wniosku, że większym wyzwaniem jest znalezienie obrazu, który byłby wyjałowiony w odbiorze. I zrobienie z niego czegoś, w co ludzie są w stanie zainwestować uczucia. W tym sensie zachód słońca, Solidarność i papież mają wspólny mianownik. Gdyby te prace były wypełnione jednoznaczną treścią, trudno byłoby im zmieniać znaczenia zależnie od kontekstu”<sup>91</sup>. Taka więc musi być natura „pustej przemocy” w sensie ideologicznym – musi być nieokreślona, lecz potężna. Taki też musi być przestrzenny wymiar publicznych/wspólnych/neutralnych przestrzeni miejskich. Takie też musi być Centrum Miasta. Taka musi być ideologiczna podstawa miejskiej przemocy. Nieokreślona, lecz potężna. Worek, do którego każdy mieszkaniec włoży

---

<sup>91</sup> Piotr Uklański w wywiadzie *Solidarność to pusty znak*, „Gazeta Wyborcza” 16–17.6.2007, s. 13.

swoje marzenia i nadzieje. Jak pokazałem w poprzednich rozdziałach, wspólnoty lokalne, zamieszkujące dzielnice/enklawy są rodzajem przed-miejskich relikwów wiejskiej, klanowej mentalności. Mimo poczucia bezpieczeństwa i zakorzenienia, jakie dają swoim mieszkańcom, w większości przypadków stają się środowiskiem opresyjnym i destrukcyjnym dla Miasta jako całości. Oczywiście jest, że nie próbuję optować za homogeniczną, bezwłaściwościową strukturą, jaką znamy chociażby z blokowisk, raczej – przypominając opis pożądanego enklawy – sugeruję kreowanie napięcia pomiędzy tym, co zakorzenione, i tym, co rewolucyjne. Zamiast opresji małych lokalnych wspólnot, które w swej całkiem wynaturzonej postaci stają się dzielnicami zamkniętymi lub obszarami, w których rządzą gangi (to wbrew pozorom dwie strony tego samego medalu), optowałbym za rodzajem miasta rozmytego. Swego rodzaju metafory mechaniki płynów używałem już w poprzednich rozdziałach, powtórzę ją więc jeszcze raz. Miasto jest rodzajem zbiornika wypełnionego niejednorodnymi płynami – które się czasem mieszają, lecz najczęściej nie. Płynami o różnej gęstości. Miasto istnieje więc w przepływach. Nic nie jest ustalone i pewne raz na zawsze. Zaburzenie równowagi w jednym miejscu powoduje przepływy i fluktuacje w innych. A teraz odrzućmy tę metaforę. Spróbujmy innej. Miasto jako Maszyna Wymiany, w której medium są ludzie, musi pozostawać w ruchu. Zakorzenienie jest nam niezbędne, ale – jak pisałem na samym początku – zakorzenienie w całym mieście, a nie w pojedynczej dzielnicy. Rozpad na niezależne, autonomiczne wręcz dzielnice, znany w klinicznym przypadku Los Angeles, został przez postmodernistycznych urbanistów uznany za rozwiązanie pożądanego. Moim zdaniem – i tu pewnie zgodzą się ze mną tradycjonałiści – taki rozpad to dezintegracja Miasta. Nowa Polis jest odwrotnością Los Angeles. Nowej Polis potrzebna jest implozja i silne Centrum. Wciąż pokutuje wśród niektórych planistów przekonanie o istnieniu czegoś, co nazywa-

ją oni „przestrzenią neutralną”. W czasie pracy nad projektem Shankill Road, gdy po objechaniu dzielnicy wyjeżdżaliśmy z niej, dyrektor oddziału mojej firmy w Belfaście powiedział, że teraz wyjeżdżamy w *neutral city space*.

W książce *Recombinant Urbanism* David Shane do opisu miasta używa trzech elementów: *armature*, czyli – ogólnie rzecz biorąc – wszelkie ciągi komunikacyjne w mieście; z *armature* związany jest ruch, przemieszczanie, przepływ; *enclave* to dzielnica. Monofunkcyjna, statyczna przestrzeń, „heterotopia” – to taka enklawa, która w żaden sposób nie pasuje do systemu uzupełniających się enklaw i ciągów, może to być na przykład wiezienie, szpital lub fabryka. Shane zakłada, i tu się z nim całkowicie zgadzam, że „naturalne” dla miasta są wymiana i interakcja. Relacja pomiędzy enklawą a ciągiem, pomiędzy tym, co statyczne, a tym, co dynamiczne. Poprzez „armaturę” enklawy komunikują się pomiędzy sobą. Jeśli więc enklawy mogą tworzyć jakieś treści, to – w modelu, który przedstawił Shane – ciągi są neutralnymi właśnie przestrzeniami, p o p r z e z które treści przedostają się z enklaw. Jednakże w rzeczywistości neutralność ciągów jest tak teoretyczna, że aż fałszywa. Słynne bulwary paryskie, zaprojektowane przez barona Haussmanna, są tego doskonałym przykładem. Bulwary reprezentują sobą oczywistą ideologię. Ideologię władzy arystokratycznej. Piękne, funkcjonalne, arystokratyczne miasto nałożone zostało na brudne, robotnicze i plebejskie zaułki „starego” Paryża. Wbrew bowiem temu, czego naucza się studentów architektury, Paryż Haussmanna nie zlikwidował tego „złego”, brudnego Paryża. Więcej – bulwary pocięły stara tkankę, ale same w sobie stały się zaporami, przez które mieszkający wewnątrz bloków ludzie mieli utrudnioną możliwość przemieszczania się. I tak jest zawsze i wszędzie – „neutralna” przestrzeń to w istocie przestrzeń dominującej ideologii. To, co jest poza „bulwarami”, jest prywatne, podzielone, jednostkowe i słabe. Bez znaczenia. Jeśli przed

wojną mówiono: „Żydzi mają kamienice, ale nasze są ulice”, przekaz był oczywisty. Bo to ulice są ważne. Przestrzeń zwana „publiczną” czy właśnie „neutralną” jest przestrzenią, o którą toczy się walka. Kto zawłaszcza tę przestrzeń, zawłaszcza całe Miasto. Tu możemy wrócić do sławnego zakazu Marszu Równości w Poznaniu w 2006 r. Dominująca ideologia w Polsce (a na pewno w Poznaniu) to konserwatywny konsumeryzm. „Przestrzeń neutralna” jednak nie jest z zasady opresyjna, wręcz przeciwnie – „przestrzeń neutralna” to przestrzeń kompromisu, to przestrzeń liberalno-demokratycznej utopii, to przestrzeń drobnomieszczańskiego konsensusu. Jednak ta neutralność gwarantowana jest jedynie w zakresie akceptowanym przez obowiązującą w Mieście ideologię. Dlatego właśnie, powtórzę po raz kolejny, to polityczny wymiar Miasta jest rdzeniem wszelkich miejskich kryzysów, wszelkich sporów dotyczących przestrzeni. Przestrzeń, którą zwykliśmy uważać za neutralną, a która taką oczywiście nie jest – mogłaby jednak stać się czymś więcej, czymś o wiele ważniejszym i uczciwszym. Istnienie przecież „przestrzeni neutralnej” Belfastu ma się nijak do problemów, jakie czają się w Shankill. Strategia, jaką stosują miasta wobec „kłopotliwych” dzielnic, to strategia tworzenia z takich enklaw – heterotopii. Odkrawanie i zapominanie. KWC (Kowloon Walled City) była to dzielnica (?) Hongkongu, powstała na gruntach formalnie należących do Chin. W związku z tym lokalne prawo Hongkongu nie miało tam zastosowania i miejsce to zostało zasiedlone przez skłotersów i inne społeczności marginesu (w tym oczywiście emigrantów oraz przestępców). Co w KWC było (bo tuż przed aneksją Hongkongu przez Chiny KWC zostało zburzone) niezwykle, to niesamowita gęstość zabudowy (a przez to zaludnienia) – 13 tys. osób na hektar. Gęstość była około 150 razy większa niż w Nowym Jorku. (Trudno to jednak tak do końca porównywać – wszak KWC było w istocie jednym budynkiem). KWC było chyba jedyną strukturą tego typu (tzn. powstałą bez żadnego planu, projek-

tu, regulacji), która się spiętrzyła. KWC było megastrukturą wielokondygnacyjną. Jeśli ktoś jest fanem cyberpunku, to w KWC zdecydowanie znajdzie archetyp wielu cyberpunkowych krajobrazów, między innymi scenografii z filmu *Johnny Mnemonic*. Jeszcze raz podkreślam – struktura ta powstała bez architektów i planów, a społeczność rządziła się sama. KWC nie miało żadnej formalnej władzy (choć realne „struktury władzy” oczywiście były tam obecne). Hoi Chiu (która wychowała się w KWC) mówi: „Zadziwiające jest to, że wszystko to działało. Działo się tak, ponieważ ludzie byli zmuszeni ze sobą współpracować. To sprawiło, że KWC mogło funkcjonować”<sup>92</sup>. (Ciekawostka – place zabaw dla dzieci znajdowały się na dachach tej struktury – czyż to nie fantastyczny dowód na trwałość niektórych awangardowych, wydawałoby się, rozwiązań?). Opisany przez Hoi Chiu mechanizm społeczny przypomina trochę ten, który regulował funkcjonowanie społeczności w PRL-owskich blokach. Blokowiska również funkcjonowały, gdyż ludzie byli zmuszeni do współpracy. W blokowiskach jednak zewnętrzna opresja „wnikała” do wnętrza społeczności. W KWC „niebezpieczne” i „opresyjne” pozostawało na zewnątrz. Wewnątrz pozostawała jedynie wolna kooperacja.

Taka anarchiczna tkanka miejska to nie jest specyfika jedynie Hongkongu czy Ameryki Południowej. Nawet w Polsce po wojnie mieliśmy do czynienia z fenomenem „architektury samorządnej”. Pisał o tym w 1963 r. w miesięczniku „Architektura” Jan Minorski<sup>93</sup>. Budynki w Polsce powojennej rosły poprzez dobudowywanie kolejnych pomieszczeń. W KWC zrobiono to samo, tyle że w pionie. No i w Polsce nie mieliśmy szans na anarchistyczną strukturę społeczną, zaludnioną taką „architekturą samorządną”. Mimo fascynującej formy przestrzennej, tego typu

---

<sup>92</sup> [http://www.antipopper.com/blog/archives/2006\\_07\\_14\\_1752hrs.htm](http://www.antipopper.com/blog/archives/2006_07_14_1752hrs.htm).

<sup>93</sup> W miesięczniku „Architektura” w 1963 r., tekst nosił tytuł *Architektura samorządna*.



siedliska ludzkie ciekawsze wydają się jako modele pewnych autonomicznych społeczności. Społeczności, które poddane zewnętrznemu przymusowi, przy zachowaniu wewnętrznej wolności (na ile jest to tylko możliwe), potrafią całkiem udanie funkcjonować. Tu oczywiście powraca, po raz kolejny, pytanie o „kapitał społeczny”. Wszystkie tego typu społeczności, wbrew temu, że wyglądają anarchizmie, są wewnętrznie bardzo mocno opresyjne. Kapitał społeczny ma – co wielokrotnie pisałem – swa jasną i ciemną stronę.

Nadal jednak jest dla mnie fascynujący ów anarchizmo-autorytarny model. Czy można taki model zastosować we współczesnych, demokratycznych miastach Zachodu? Istniały przecież dzielnice takie jak Christiania w Kopenhadze, gdzie w ramach uporządkowanego systemu społecznego (ale jednak bardzo liberalnego) powstawał eksperyment społeczno-przestrzenny. Dzielnice, które zresztą w końcu zostały „przejęte” (przynajmniej w pewnym sensie) przez neoliberalny System. Czy mogłyby istnieć takie „anarchistyczne” dzielnice w „cywilizowanych” miastach – jako stały ich element? Jako autonomiczny byt, rządzący się własnymi prawami? Czy System pozwala na istnienie w sobie dziur-wentyli bezpieczeństwa? Jednak chyba nie – chyba że same dziury wykreuje i zaprogramuje, oddzierając je jednak z anty-systemowego wymiaru. W tym kierunku poszła przecież teoria klasy kreatywnej Richarda Floridy. Kapitalizm pożera wszystko. Kapitał społeczny znika, pozostawiając jedynie k a p i t a ł. I najwyraźniej większości się to podoba.

Reasumując: istnieją dwa typy opresji w mieście. Jeden z nich to opresja genetycznie przed-miejska, opresja sekciarska, konformistyczna, opresja, która wiąże ludzi, pęta ich serca, umysły i sumienia. Drugi rodzaj opresji to opresja miejska, reprezentująca wszystko to, czym Miasto jest i czym różni się od innych wspólnot. Ten drugi rodzaj opresji to opresja zmuszająca do spotkania, do interakcji, do współpracy. Tak się dziwnie i na

pozór paradoksalnie składa, że pierwszy typ opresji wywodzi się z wnętrza wspólnoty, drugi przeważnie z zewnątrz. Na pozór ta obserwacja unieważnia wszystko, co do tej pory napisałem. Jeśli bowiem istotą miejskości miałoby być samowładztwo wspólnoty miejskiej, które wywodzi się właśnie z wnętrza tejże wspólnoty, to logicznym wnioskiem byłoby popieranie sekciarskich, ksenofobicznych enklaw jako wspólnot prawdziwie wywodzących swą siłę z wnętrza siebie, a więc prawdziwie miejskich. Drugi zaś rodzaj opresji, jako „atakujący” mieszkańców Miasta „z zewnątrz”, byłby opresją mającą więcej wspólnego z opresją imperialną, a więc taką, jakiej się tą książką usiłuję przeciwstawić. Temu złudzeniu ulega większość dzisiejszych urbanistów, planistów i polityków miejskich. To właśnie błędne myślenie prowadzi do wzmacniania procesów dezintegrujących Miasto, prywatyzujących jego przestrzeń. Nawet bowiem miasto neoliberalne, które teoretycznie nie bierze pod uwagę istnienia wspólnot lokalnych, działa, opierając się na potrzebach rynkowych mieszkańców, a ci dość często – szczególnie w wielkich miastach-molochach – grupują się właśnie w zamkniętych i ściśle zdefiniowanych etnicznie, narodowościowo i ekonomicznie enklawach. Nie lubię metafor organicznych, ale ta filozofia przypominałaby jakiś ruch wyzwolenia nogi albo nerki. Ani noga, ani ręka jednak nie istnieją samoistnie. Podobnie sprawa wygląda z dzielnicami miejskimi.

Wspomniany przeze mnie plan regeneracji dzielnicy Shankill Road w Belfaście zakładał uwzględnienie wszystkich życzeń mieszkających tam ludzi, ignorując w gruncie rzeczy fakt, że tuż obok, w cieniu, czają się deweloperzy, którzy mają wobec tej dzielnicy zupełnie inny plan. Projekt regeneracji Shankill Road zignorował więc oczywisty fakt, że ta dzielnica jest częścią miasta, częścią większej całości. Dlatego, rozmawiając o opresji w mieście oraz o samoświadomości wspólnoty i samorządzeniu się mieszkańców, nie wolno popełniać błędu skali. Opre-

sja i przemoc w wydzielonym fragmencie miasta, opresja lokalna, jest jak skurcz w nodze. Opresja miejska, opresja, o której piszę jako o fundamencie Miasta, jest tym przykurczem mięśni, który powoduje, że się poruszamy, stawiamy kroki, kręcimy głową, że bije nasze serce. Z opresji małych wspólnot możemy się wiele nauczyć. Jest to opresja zmuszająca do relacji bezpośrednich, relacji człowieka z człowiekiem. Opresja miejska, jak pisałem we wcześniejszych rozdziałach, jest opresją systemu, który zmusza ludzi do rozważenia takich relacji.

## ODBUDOWA POLIS

Fundamentalne pytania: jak konsumenta na powrót zakorzenić w Mieście? Jak z konsumenta zrobić Obywatela Plug-in? Jak dać ludziom w mieście poczucie, że są „u siebie”, nie tworząc im przy okazji ksenofobicznej tożsamości? Jak „zaczepić” w mieście ludzi, którzy w nim na stałe nie mieszkają, lecz są, byli lub chcą być z nim związani? Na początku 2007 r. w warszawskiej Galerii Narodowej „Zachęta” wygłosiłem wykład *W poszukiwaniu miasta postneoliberalnego. Belfast – Szanghaj – Ryga*. Na tym wykładzie powiedziałem między innymi, że ostatecznym celem moich działań, mojego pisania i myślenia, jest odbudowanie Miasta jako działającej i skutecznej idei politycznej. Myśląc „idea polityczna”, myślę oczywiście o modelu nawiązującym do greckiej Polis – wspólnoty zamieszkującej określone terytorium, która jest na tyle samoświadoma, że sama potrafi sobą zarządzać. Czy jednak dziś owa nowa Polis byłaby po prostu rodzajem autonomicznego miasta, może jakimś Miastem-Państwem? (jak Singapur – tym wszak była właśnie grecka Polis) Nie. A w każdym razie – nie do końca tak. Jeden z najważniejszych sporów w dzisiejszym świecie wyznaczany jest przez os zbudowaną pomiędzy zwolennikami globalizacji jako idei dominującej (dobrej lub złej) a tymi, którzy uważają, że państwo narodowe nadal ma

sens i siłę (znów – bez wartościowania, czy to dobrze, czy źle). Ten spór, jako żywo, przypomina spór, który legł u podstaw współczesnej Europy, spór pomiędzy uniwersalistyczną ideą Kościoła a bardziej partykularną ideą Cesarstwa. Pytanie, które jest dla mnie kluczowe, brzmi: czy pomiędzy tymi dwoma mocarzami istnieje szczelina dla idei Miasta? Miasta a-a? Miasta Obywateli Plug-in? Wydawać by się mogło, że nie. Że, jak pisał Pierre Manent, Miasto jest zbyt partykularne, zbyt jednostkowe, by być alternatywą dla Imperium albo dla Państwa Narodowego. A jednak walkę o Miasto jako r e a l n ą alternatywę i dla opresyjnego Państwa Narodowego, i dla zbiurokratyzowanego w stopniu przekraczającym ludzką wyobraźnię Imperium warto dziś, moim zdaniem, podjąć. Wydaje się bowiem, że właśnie dziś dla Miasta pojawiła się nieoczekiwana szansa. Ponieważ Miasto, tak jak ja je widzę i interpretuję, a więc Miasto a-a, Miasto Obywateli Plug-in, nie jest bynajmniej bardziej partykularne niż państwo narodowe. Nie jest też s ł a b s z e. Jest inne, w pewnym sensie silniejsze, bardziej sprawne niż Państwo czy Imperium. Wygrywa ze swoimi dwoma konkurentami na polach, które samo wyznacza.

Miasto a-a, Miasto, które jest nową Polis, istnieje w co najmniej dwu wymiarach. Istnieje konkretne Miasto o konkretnej geograficznej l o k a l i z a c j i oraz istnieje konkretne Miasto niegeograficzne. Miasto o konkretnej c h a r a k t e r y s t y c e, o określonym micie założycielskim, wreszcie o takiej, a nie innej ideologii. Miasto jest więc bardziej konkretne, bardziej „namacalne” i bardziej „nasze” niż Państwo Narodowe (w wymiarze geograficznym), dając nam szanse budowania lokalnej wspólnoty, a równocześnie – w wymiarze niegeograficznym – istnieje jako określona, dość konkretna „charakterystyka”, jako pewien absolutnie specyficzny i jednostkowy sposób życia. Tu również Miasto jest wspólnotą, nieistniejącą w przestrzeni, w określonym miejscu, lecz „wszędzie”. To Miasto staje się wspólnotą siecio-

wego świata, realnym urzeczywistnieniem abstrakcyjnych idei. Przewaga Miasta zarówno nad Państwem, jak i Imperium leży więc w jego potencjalnej łatwości zaistnienia jako Wspólnoty. Przewaga Miasta leży – paradoksalnie – właśnie w jego partykularności. Miasto nie rości sobie prawa do uniwersalizmu, odmawia ulegania ambicjom ogarnięcia sobą całego świata, jest jednak uniwersalne w świecie przyjętych przez siebie założeń, aksjomatów, wartości.

Miasto istnieje więc zarówno jako miejsce, jak i jako idea. Miasto a-a istnieje jako pewien określony i zdefiniowany wy-c i n e k rzeczywistości. Zarówno w przestrzeni fizycznej, jak i w przestrzeni idei. Jednakże w przeciwieństwie do sekciarskich wiosek, klasztorów czy etnicznych enklaw, Miasto jest organizmem otwartym, samorządzącym i samowystarczalnym. Otwartym, ponieważ, jak pisałem, charakteryzując koncept Obywatela Plug-in, każdy człowiek może stać się jego częścią. Samorządzącym, bo władza pochodząca z wnętrza wspólnoty jest fundamentem Miasta jako takiego. Samowystarczalnym, gdyż tylko jako byt samowystarczalny Miasto może stanowić realną polityczną propozycję. Samowystarczalność oczywiście nie oznacza autarkii. Samowystarczalność oznacza wolność wyboru partnerów. Oznacza również, że poprzez Obywateli Plug-in Miasta stają się bytami mającymi swoich agentów w dowolnym miejscu na ziemi i ci „agenci” umożliwiają samowystarczalność miastu. Miasto a-a jest rodzajem deleuzjańskiej maszyny. Działa w określonym miejscu, w określonej materii i w oparciu o określony diagram. Paradoksalna siła Miasta a-a bierze się więc z siły jego Obywateli Plug-in. Z tego, że „bywają” (albo i nie) mieszkańcami fizycznego miasta. Są oni włączeni w krwiobieg Miasta w taki sposób, by najpełniej do Miasta przywierać, jednocześnie niekoniecznie są miastami (fizycznego) mieszkańcami. Są więc swego rodzaju „agentami” Miasta, dostarczając mu informacji, funduszy, wiedzy oraz reprezentując je w innych Miastach,

w innych miejscach. Mimo swoich ograniczeń (związanych z lokalizacją i określonym „sposobem prze-żywania”) formuła Miasta a-a jest niezwykle pojemna. Koncepcja a-Androgyne, koncepcja oparta na braku i niedoskonałości, ma nieskończone możliwości rozwoju. Miasto a-a, nowa Polis, staje się więc wspólnotą – bardziej „duchową” niż terytorialną. Jego terytorialność jest potencjalna, daje swoim Obywatelom Plug-in kotwicę, możliwość zakorzenienia się w świecie, lecz jest to zakorzenienie elastyczne i absolutnie dobrowolne. Oczywiście, to tylko potencjał wspólnoty i trzeba bardzo uważać, by nigdy nie zapomnieć o definicji wspólnoty miejskiej sformułowanej przez Arystotelesa – że Miasto zbudowane jest z różnych ludzi i że ludzie jednakowi Miasta zbudować nie mogą. Ale temu właśnie służy idea a-Androgyne i a-androgynicznej przestrzeni. Mimo więc tego, że Miasto zmierza do pewnej integralności w sposobie prze-żywania życia, to idea a-androgyniczna rozbija potencjalną homogeniczność. Te dwie sprzeczne tendencje – jedna zmierzająca do ujednoczenia miasta, a druga do jego stałej i radykalnej niekompletności, gwarantują żywotność i elastyczność Miasta a-a. Jeśli pieniądz jest medium, którym porozumiewają się ludzie w neoliberalnym mieście, to podstawowym problemem przy budowie Miasta a-a jest rozszerzenie pola komunikacji. Tradycja „czynów społecznych” nie może mieć opinii gorszej, niż ma dziś w Polsce. Trudno sobie wyobrazić, by ktoś traktował ideę czynu społecznego poważnie. Mimo to uważam, że warto spojrzeć na to, co bezrefleksyjnie odrzucamy. Związek konsumenta z miastem neoliberalnym opiera się na pieniądzu, ale my nie chcemy, by zredukowano nas jedynie do bycia konsumentami. Nie chcemy być jedynie ustami, przewodem pokarmowym i kartą kredytową. Jeśli tak, to cóż możemy zaproponować oprócz pieniądza? Jeśli nie chcemy, by nas zredukowano, to musimy rozszerzyć pole komunikacji tak bardzo, jak to tylko możliwe. Zamiast pieniądzem musimy związać się z Miastem naszym Ży-

ciem. Biopolityka budzi dreszcze strachu<sup>94</sup>, jawi się jako korzeń wszelkiego totalitaryzmu. Może więc trzeba biopolitykę przedfiniować? Człowiek u Arystotelesa był złożeniem istoty biologicznej z istotą polityczną, a biopolityka spowodowała zrośnięcie się tych dwu bytów. Lecz dlaczego uznajemy, że Arystoteles miał rację? Dlaczego rozpad jest prawdziwszy od integralności? Redukcja człowieka do portfela jest prostą konsekwencją podziału człowieka na biologicznego i politycznego. Człowiek jednak jest integralną całością – zawsze taki był, zawsze był zbiorem procesów, właściwości, cech. Owszem – można z człowieka wydzielać różne jego fragmenty, tylko po co? Jeśli więc przyznamy, że człowiek polityczny, jako pewien specyficzny, „osobny” rodzaj istnienia w świecie, jest dziwactwem i że to właśnie taki podział człowieka na kawałki prowadzi do degradacji tego, co politycznym nie jest, czyli naszego biologicznego ciała (wspominany przeze mnie przypadek gwałconej i torturowanej w Polsce Nigeryjki jest tu aż zbyt bolesnym przykładem), będziemy mogli wrócić do myślenia o Obywatelu Plug-in i jego w p i n a n i u się w miasto bez wstępnych uprzedzeń. Powtórzmy jeszcze raz – miasto późnego kapitalizmu wpina ludzi w siebie poprzez pieniądz. Człowiek jest konsumentem i niczym więcej. Tym, co może rozszerzyć pole w p i ę c i a (bo przecież nie twierdzę, że należy z pieniędzy rezygnować, to byłby absurd!), jest wszystko to, co stanowi człowieka. Jego życie. A więc na przykład – czas. Tu wracamy z jednej strony do owych ośmieszonych czynów społecznych, a z drugiej – do jednej z antykapitalistycznych technologii: do tzw. banków czasu. Czy czas może być jednym z „mediów”, jakimi wpinamy się w Miasto? Powyższe rozważania pokazują, że tak. Ponieważ jednak Miasto a-a oparte jest na braku, którego jest nieskończenie wiele, więc i nieskończona jest różnorodność

---

<sup>94</sup> Zob. Á. Heller, *Wykłady i seminarium lubelskie*, Lublin 2006, rozdz. *Biopolityka przeciw wolności. Nowy rozdział w historii starego sporu*.

mediów, jakie możemy stosować. Czas jednak jest przykładem czytelnym, konkretnym i mającym szerokie konotacje. Nie chciałbym tej kwestii wulgaryzować, ale możemy potraktować czas jako środek płatniczy, w którym Miasto pobiera podatki. Wszystko to, czego Miastu (a więc jego mieszkańcom) brakuje, może być przez innych jego Obywateli Plug-in Miastu w formie „podatku” darowane. Jeśli definiujemy Miasto a-a jako wspólny dla wszystkich jego Obywateli Plug-in sposób przeżywania świata, staje się oczywiste, że prze-żywanie, że Życie samo jest tym, co łączy ludzi z Miastem. Czas jest tym, czego zbywa (jednocześnie brakując) ludziom starym, emerytom. Ich rodzaj wpięcia w Miasto to ofiarowywanie swojego czasu, życia, doświadczeń i miłości tym, którym tego wszystkiego brakuje.

Miasto a-a, owa nowa Polis, jest więc maszyną biopolityczną. Miasto zarządza swoim kapitałem, który w wielkiej części jest kapitałem ludzkim w sposób jak najbardziej dosłowny. Zarządzanie kapitałem ludzkim jest więc zarówno zarządzaniem czasem mieszkańców, jak i zarządzaniem ich ciałami. Wszelkie światopoglądowe dyskusje dotyczące przerywania ciąży, inżynierii genetycznej, a wkrótce pewnie ludzko-zwierzęcych czy ludzko-maszynowych hybryd powinny być rozstrzygane wewnątrz Miasta. Jeśli bowiem jednym z podstawowych celów, jakie stawiam sobie, głosząc wizję Miasta a-a, jest wspieranie różnorodności, to ta różnorodność dotyczy nie tylko koloru skarpetek, lecz także biologicznych podstaw istnienia. Ponieważ jednak Miasto a-a jest „pustą opresją”, to nie tyle Miasto zarządza kapitałem ludzkim, ile raczej zmusza swoich Obywateli Plug-in, by sami zarządzali swoim Życiem. Ten przymus, ta „pusta opresja” jest jedną z fundamentalnych cech Miasta a-a.



PRZESTRZEŃ A-ANDROGYNICZNA  
W POSZUKIWANIU MODELU MIASTA  
POSTNEOLIBERALNEGO

Czas przedstawić model Miasta i przestrzeni a-androgynicznej. Schemat oparty jest na dwu podstawowych ideach – idei braku jako wartości oraz idei przepływu/połączenia. W gruncie rzeczy to pierwsze (brak jako wartość) jest podstawowym założeniem ideowym (filozoficznym?), a przepływ jest podstawową techniką stosowaną w tym modelu. Co więc oznacza stwierdzenie, że Miasto oparte jest na brakach? Każda enklawa (mający swoją specyfikę fragment Miasta) jest z założenia niekompletna. Uzupełnienia jej braków znajdują się w sąsiadującej enklawie oraz w korytarzach a-androgynicznych (a-a), czyli przestrzeniach „publicznych”, zarządzanych przez Miasto, a będących w istocie podstawową masynerią wymuszającą interakcje.

Korytarze a-a łączą w sobie bulwar, ciąg komunikacyjny oraz tzw. „funkcje centrotwórcze”. Korytarze a-a są przestrzennie rodzajem negatywu ulicy, są „strukturami” raczej niż przestrzeniami otwartymi, mimo to jednak odbywa się w nich ruch – zarówno podłużny, jak i poprzeczny. Jednak ten ruch odbywa się nie tyle ze względu na sąsiadujące z korytarzami a-a enklawy, ile przede wszystkim ze względu na sam korytarz a-a. To on ma siłę przyciągania i wyciągania mieszkańców z enklaw. Na pozór enklawy są samowystarczalne – jak chińska czy żydowska dzielnica, jak katolicka czy protestancka dzielnica w Belfaście. W rzeczywistości jednak ta samowystarczalność jest kaleka. Jest bowiem oparta na cząstkowej pełni i cząstkowej doskonałości. Z rozwiązań banalnych mógłbym zacytować jedno z proponowanych (ostatecznie nie zostało przyjęte) rozwiązań problemu strefy pomiędzy dwoma skonfliktowanymi społecznościami w Shankill Road w Belfaście. Pomiędzy dwiema społecznościami mieścił się klasyczny plac – „neutralna” przestrzeń publiczna. Jednakże z jednej strony

placu – po stronie jednej ze społeczności – lokowane były place zabaw dla dzieci, po drugiej – drobne sklepiki. W tym przypadku niedoskonałość/brak jest elementem dynamizującym strukturę. Dynamizującą ją do zmiany. Banalne rozwiązanie, które zmusza skonfliktowane społeczności do interakcji – ale nie w przestrzeni „neutralnej” lecz w przestrzeni pozornie zdefiniowanej jako „własna” lub „obca”. Pozornie, ponieważ to raczej przestrzeń Miasta – jako maszyny interakcji – wdziera się w prywatne przestrzenie zarządzane przez skonfliktowane wspólnoty. Oczywiście gdzieś w tle wciąż istnieje konflikt, ale nie jest on w centrum problemu. Nie jest też tak, że Miasto a-a wzmacnia konflikty – raczej stara się je sublimować, oddzierać je z ideologii, pozostawiając jedynie „pustą opresję”. Czym jest korytarz a-androgyniczny? Korytarz a-a jest podstawowym budulcem Miasta, jest jedną z materializacji „pustej przemocy” Miasta, jest medium wymuszającym komunikację pomiędzy poszczególnymi enklawami. By zrozumieć dokładniej idee korytarza a-a, musimy cofnąć się do słynnej przebudowy Paryża dokonanej przez Haussmanna. David Harvey pisze: „Nowe bulwary zostały skonstruowane jako przestrzenie publiczne mające ułatwić państwu ochronę prywatnej własności burżuazji. W związku z tym nie powinny one być dostępne dla tych, którzy mogliby ten burżuazyjny porządek społeczny podważać, lub choćby zdawać się podważać, poprzez okazywanie swoich łachmanów”<sup>95</sup>. Wbrew więc temu, co zwyczajowo na temat paryskich bulwarów się sądzi, ich „publiczność” była specyficzna. Haussmann w pewnym sensie stworzył burżuazyjny Paryż, nadpisując go na Paryż istniejący. Na tym polega (szatański) geniusz tego rozwiązania – biedota i margines z Paryża nie znikają, jednak poprzez bulwary, naturalne ścieżki, którymi się ci ludzie poruszali i komunikowali ze sobą,

---

<sup>95</sup> D. Harvey, *The Political Economy of Public Space*, w: *The Politics of Public Space*, red. S. Low i N. Smith, New York–London 2006, s. 20.

zostają rozerwane i pocięte. Biedota zostaje uwięziona w przestrzeniach pomiędzy bulwarami. Bulwary stają się więc korytarzami, którymi płynie życie miasta, lecz życie to ślizga się po fasadach, nawet nie próbując wnikać do środka. Korytarze a-a są do pewnego stopnia negatywem i odwróceniem bulwarów Haussmanna. Jeśli bowiem w jego przypadku mieliśmy przede wszystkim do czynienia z ruchem wzdłuż fasad, to korytarze a-a istnieją przede wszystkim jako przestrzeń pomiędzy (w poprzek) blokami zabudowy – pomiędzy enklawami. Mimo tego, że oczywiście przenoszą towary, ludzi, informacje wzdłuż siebie, to podstawową ich funkcją jest „zmuszanie” enklaw do komunikacji. Osłabienie liniowości i jednoznacznego ukierunkowania wynika między innymi z systemem transportu, jaki w modelu Miasta a-a obowiązuje – to jest przede wszystkim transport publiczny oraz pieszy. Samochody prywatne są całkowicie wyeliminowane z wnętrza miasta, a jedynie służby ratunkowe (straż pożarna, policja, karetki pogotowia) oraz taksówki (niezbędne choćby dla ludzi niepełnosprawnych, chorych *etc.*) poruszają się po mieście bez specjalnych ograniczeń. Transport publiczny jest transportem o punktowym wpływie na społeczną przestrzeń miasta – to przystanki są miejscami, gdzie ludzie się z tym systemem stykają. Idealnym rodzajem transportu publicznego jest metro, jednakże każdy inny masowy środek transportu publicznego spełnia podobną rolę oraz funkcjonuje w podobny sposób. Korytarze a-a są jednak przede wszystkim materializacją „pustej opresji” – znaczy to, że w korytarzach a-a zawierają się funkcje ponaddzielnicowe (szkoły, przedszkola, urzędy, większe sklepy, tereny sportowe *etc.*, również tereny otwarte w ograniczonym zakresie. Tereny otwarte są zbyt „słabe” – bo same w sobie rzadko pełnią funkcję „opresyjną”, mocną, dlatego powinny przede wszystkim znajdować się we wnętrzu enklaw, gdzie zintegrowana społeczność jest w stanie nadać im odpowiednie znaczenie). Enklawy więc „wpinają się” w korytarze

a-a po to, by pobrać z nich niezbędne dla siebie „soki życiowe”. Korytarze a-a działają pomiędzy enklawami, ale również ingerują „do wnętrza” samych enklaw. Żadna enklawa nie może istnieć „poza” systemem korytarzy a-a. Korytarze „penetrują” enklawy. „Prywatność” enklaw jest wciąż kwestionowana poprzez „publiczność” korytarzy. Pierwszym zastosowaniem, jeszcze bardzo nieśmiałym, korytarzy a-a był – zaproponowany przez grupę Ryga Može Więcej<sup>96</sup> w alternatywnym modelu rozwoju przestrzennego Rygi – Ring, jako swego rodzaju „obwodowe centrum miasta”. Ring ten zawierać miał zarówno korytarz komunikacyjny (tak komunikacji szynowej, jak i samochodowej) oraz wszelkie tzw. funkcje centrotwórcze. Zadaniem Ringu było zassanie postsowieckich blokowisk z powrotem w kierunku historycznego centrum oraz zablokowanie dalszego rozpełzania się (*urban sprawl*) Rygi.

Trzecim (po enklawach i korytarzach a-a) elementem Miasta a-a są „gniazda *plug-in*”, czyli obszary, poprzez które Miasto „wpina się” w świat/region, a świat/region wpina się w Miasto. Owe gniazda to oczywiście lotnisko, port, dworzec kolejowy i autobusowy.

W centrum Miasta a-a jest... Centrum. Tak, Miasto a-a ma Centrum, które stanowi kumulację korytarzy, a przede wszystkim jest funkcjonalnie powiązane z najważniejszymi gniazdami *plug-in*. Centrum to miejsce, do którego przybywają turyści – i najczęściej poza nie nie wykraczają, ale oczywiście Centrum służy też mieszkańcom – właśnie do kontaktu ze światem, do kontaktu z „obcymi”. Jeśli rolą korytarzy a-a jest prowokowanie interakcji pomiędzy enklawami, to podstawową rolą Centrum jest „wymuszanie” interakcji Miasta z „zewnątrzem”.

Na końcach korytarzy a-a, na obrzeżach Miasta, znajdują się gniazda *plug-in* o znaczeniu regionalnym. Tam też znajdują się

---

<sup>96</sup> Zob. <http://www.rigaplans.net/>.

węzły systemu *park-and-ride*, parkingi indywidualnych środków transportu, lokalna kolej i tym podobne funkcje. Pozostają dwa kluczowe pytania: pierwsze – o skalę Miasta. Gdy konstruuje się model, najczęściej ma on swoje określone warunki brzegowe. Więc czy model Miasta a-a jest równie dobry dla miasteczka, w którym mieszka 30 tys. ludzi, jak i dla miasta, w którym żyją 3 mln mieszkańców? Drugie pytanie dotyczy regionu. Jaka jest relacja pomiędzy Miastem a-a i regionem? Dlaczego wracam do koncepcji Miasta dziś, gdy nikt poważny nie oddziela miasta od regionu, w którym się znajduje? Najpierw odpowiedź na wątpliwość pierwszą. Myślę, że ten model to bardziej algorytm niż model w sensie klasycznym. Jak już pisałem, trzeba go interpretować jako deleuzjański diagram. Dlatego opis bardziej szczegółowy dotyczy zasad i ogólnych regulacji, jednakże – jak to z diagramami bywa, każda materializacja jest inna, każde Miasto jest wyjątkowe. Jeśli za podstawową kwestię uznamy samowystarczalność i samozarządzanie Miasta, to wielkość ma znaczenie drugorzędne.

Dlaczego Miasto, a nie region? Ponieważ region nie ma granicy. Region jest obszarem, który możemy opisać raczej intensywnością interakcji, niż wyznaczyć mu wyraźne granice. A Miasto potrzebuje granicy, by móc się samookreślić. Jednakże w pewnym sensie Miasto a-a również nie ma granicy – gdy mówimy o mieście jako o charakterystyce, o Mieście jako idei. Gdy jednak mówimy o konkretnym, fizycznym i geograficznie zlokalizowanym mieście – granice są niezbędne. Owszem – Miasto a-a poprzez swoich Obywateli Plug-in może być obecne na całym świecie, jednakże konkretna przestrzeń Miasta jest wydzielona i określona – tu jest Miasto, a tam już nie. Podział na Polis i na barbarzyńców jest podziałem archaicznym, którego jednakże nie wolno odrzucić, jeśli nie chce się stracić podstawowej wartości nowej Polis – zdolności do zakorzeniania swoich Obywateli.

Pozostają jeszcze pytania techniczne – o media, o składy, o fabryki, wreszcie o wysypiska śmieci. Odpowiedź jest radykalna – wszystko musi się zmieścić i zbilansować w granicach miasta. Miasto a-a nie jest bowiem jedynie fenomenem społecznym – brak i niepełność będące jego ideowym fundamentem odnoszą się do każdego elementu funkcjonowania Miasta. Miasto a-a jest nie tylko projektem politycznym – jest również odpowiedzią na klimatyczne zagrożenia, na wyzwanie kończącej się ropy naftowej i inne tego typu problemy. Jednak polityczny wymiar Miasta a-a jest niezbędny, by zmierzenie się z tymi fundamentalnymi problemami było w ogóle możliwe.

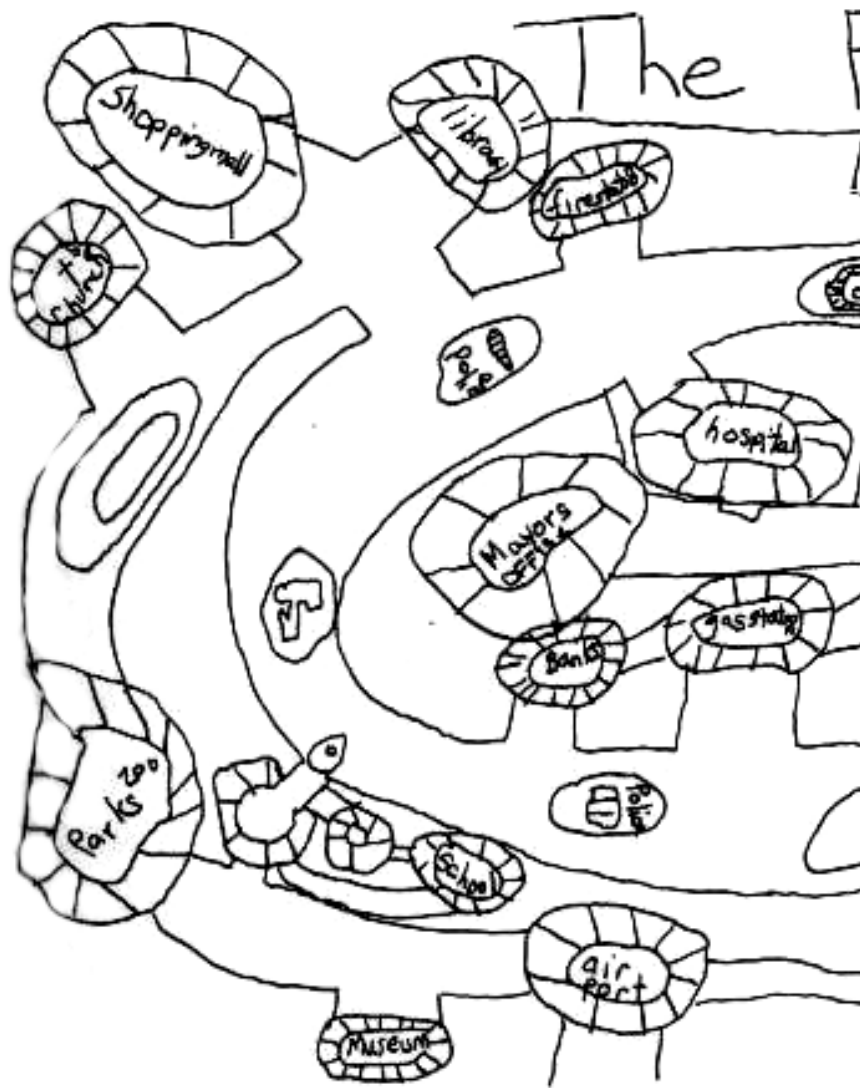
### SZCZĘŚLIWI LUDZIE WE WŁASNYM MIEŚCIE

Miasto a-a jest hubem. Taka była istota Polis, istota Miasta poprzez wieki. Dziś (jutro?) nowa Polis jest szansą na zakorzenie się w realnej i konkretnej przestrzeni bez konieczności przebywania w tej przestrzeni – lecz równocześnie dającą taką możliwość. Mamy więc Polis jako byt istniejący na poziomie wirtualnym – jako ideę politycznej tożsamości, oraz jako byt na poziomie fizycznym – jako konkretne Miasto w konkretnej przestrzeni. Przenikanie się tych dwu przestrzeni – fizycznej i wirtualnej – tworzy unikatowy charakter Miasta a-a. Ta cecha pozwala być jego współuczestnikiem (Obywatel Plug-in) bez względu na to, gdzie przebywamy, bez względu na to, jakim językiem się posługujemy, jakiej rasy jesteśmy. Możemy nigdy w fizycznym mieście nie mieszkać, a być jego głęboko zakorzenionym Obywatel Plug-in. Dzieje się tak, ponieważ bycie współuczestnikiem Miasta a-a (Obywatel Plug-in) oznacza przede wszystkim **z a k o r z e n i e** w konkretnej **w s p ó l n o c i e**. Ponieważ udział we wspólnocie jest oparty na koncepcie a-Androgyne, a więc człowieka niedoskonałego, niepełnego, człowieka-braku; a również dlatego, że udział we wspólnocie

miejskiej jest negocjowany i zależy zarówno od człowieka, jak i od konkretnego Miasta a-a, praktycznie nie istnieją warunki uniemożliwiające komukolwiek bycie Obywatelą Plug-in w jakimkolwiek Mieście. Trzeba też pamiętać, że każde wpięcie w Miasto a-a jest inne.

Miasta jednakże różnią się między sobą algorytmami, które zarządzają ich wewnętrznymi strukturami. Liczba takich kombinacji algorytmów jest nieskończona, tak jak nieskończona jest ludzka wyobraźnia. Przenikanie się wspólnot istniejących w wymiarze symbolicznym i fizycznym nadaje wreszcie Miastu a-a – nowej Polis – wymiar uniwersalny, nie pozbawiając go wspólnotowego partykularyzmu.

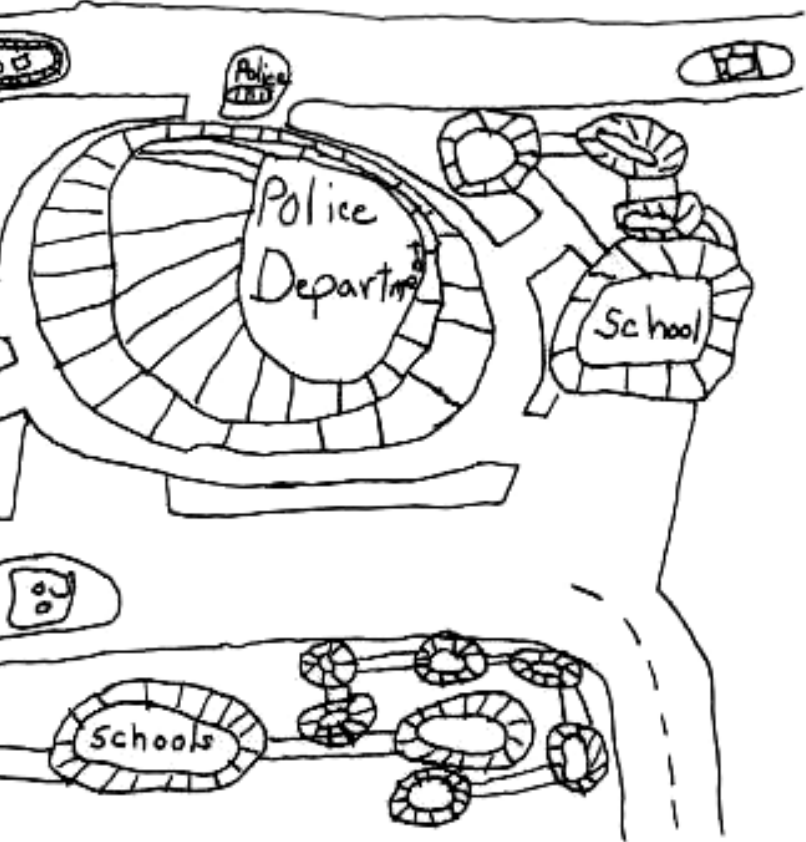
Nowa Polis staje się więc modelem powszechnym, nieprecyzującym jednakże swego każdorazowo unikatowego charakteru. Każde Miasto jest więc Maszyną o specyficznych algorytmach wewnętrznych, regulujących głębokie/wewnętrzne funkcjonowanie przy zachowaniu „uniwersalnego języka powierzchni” – również, a może przede wszystkim – poprzez koncept Obywatela Plug-in, który może (teoretycznie) zostać wpięty w więcej niż jedną maszynę – Polis. Ów „uniwersalny język powierzchni” to – również negocjowane – medium wymiany i komunikacji pomiędzy poszczególnymi Miastami. Jaki jest cel tego wszystkiego? Umożliwić ludziom w Mieście w pełni prze-żywać swoje życie. Może nawet umożliwiać im bycie szczęśliwymi?





Future city

Mayor = Ferdene



*Miasto przyszłości ? (za: Architecture of Fear, red. K. Cramer and P.D. Pautz, New York 1995, s. 242)*

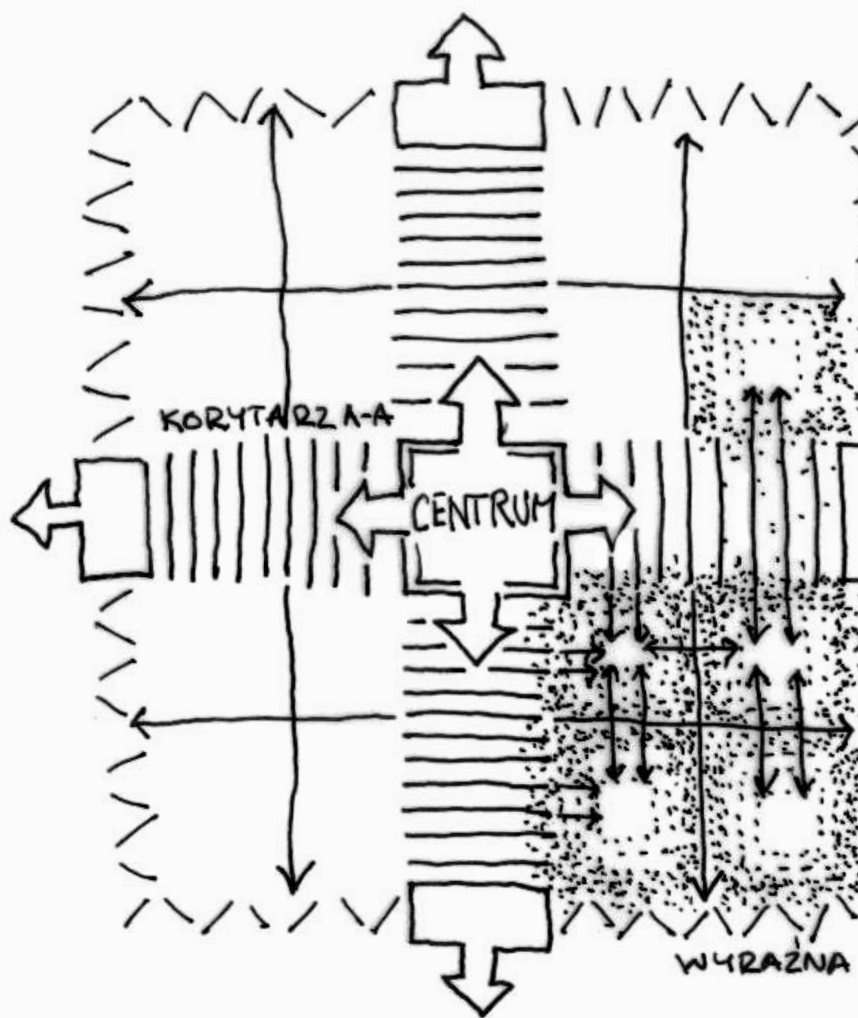


DIAGRAM MIASTA A-A



*Diagram Miasta a-a.*



PO

Książka, którą właśnie trzymasz w ręku, Szanowna Czytelniczko i Szanowny Czytelniku, nie jest książką krytyczną. Nie jest polemiką, nie jest nawet opisem świata. Ta książka to projekt, a przynajmniej (bądźmy skromniejsi) szkic do projektu Miasta a-androgynicznego.

Nie podoba mi się świat, w którym żyję. Uważam, że stać nas na to, by go poprawić. Nie chcę jednak rewolucji – nie szukam rozwiązań w drastycznych zmianach, w przewrotach, wojnach i przemocy powodującej ludzkie cierpienia. Wręcz przeciwnie – projekt, który proponuję, choć radykalny w założeniach i celach, jest delikatny i subtelny w strategii i metodzie. Jak pisałem – nie proponuję otwartej wojny, proponuję subtelne i delikatne „hakowanie” Systemu. Ale sam, nawet jako potencjalny Obywatel Plug-in wpięty w systemy kilku miast, jestem niczym. Każdy projekt jest pracą zespołową. Im większy, tym więcej potrzeba rąk i umysłów, by go wcielić w życie. Liczę na Twą/Waszą pomoc.



# LICENCJA WOLNEJ DOKUMENTACJI GNU

WERSJA 1.2, LISTOPAD 2002

Copyright © 2000, 2001, 2002 Free Software Foundation, Inc.  
51 Franklin St, Fifth Floor, Boston, MA 02110-1301 USA

Zezwala się na kopiowanie i rozpowszechnianie wiernych kopii niniejszego dokumentu, bez prawa dokonywania zmian.

## 0. PREAMBUŁA

Celem niniejszej Licencji jest „uwolnienie” instrukcji, podręcznika lub innego dokumentu o charakterze użytkowym: przyznanie każdemu faktycznej wolności zwielokrotniania i rozpowszechniania, w zmienionej lub niezmienionej postaci, w celu zarobkowym lub nie. Ponadto, Licencja zachowuje prawo autora i wydawcy do uznania należnego im za ich pracę bez jednoczesnego rozciągania ich odpowiedzialności na zmiany dokonane przez innych.

Niniejsza Licencja jest licencją typu „copyleft”, co oznacza, że zmienione wersje dokumentu muszą zostać „uwolnione” w tym samym sensie. Uzupełnia ona Powszechną Licencję Publiczną GNU, która jest licencją typu „copyleft” przeznaczoną dla wolnego oprogramowania.

Opracowaliśmy niniejszą Licencję, aby udzielać jej w stosunku do dokumentacji wolnego oprogramowania, ponieważ wolne oprogramowanie potrzebuje wolnej dokumentacji: wolny program powinien być dostarczony z dokumentacją dającą te same wolności, jakie przysługują użytkownikowi w stosunku do programu. Jednakże przedmiot tej Licencji nie jest ograniczony do dokumentacji oprogramowania; może ona obejmować jakiegokolwiek utwory pisane, niezależnie od zawartości lub od faktu ich publikacji w formie książkowej. Zalecamy udzielanie tej Licencji przede wszystkim na utwory, których przeznaczeniem jest przekazanie wskazówek lub wyjaśnień.

## I. ZAKRES PRZEDMIOTOWY I DEFINICJE

Przedmiotem niniejszej Licencji są uprawnienia w stosunku do jakiegokolwiek dokumentacji lub innego utworu, utrwalonego w jakiegokolwiek postaci, który zawiera wzmiankę umieszczoną przez uprawnionego z praw autorskich wskazującą, że utwór podlega niniejszej Licencji. Umieszczenie takiej wzmianki jest równoznaczne z udzieleniem na czas nieoznaczony, nieodpłatnej licencji obejmującej nieograniczone terytorialnie prawo do korzystania z utworu zgodnie z postanowieniami określonymi w niniejszej Licencji. Poniżej, słowo „Dokument” jest używane na oznaczenie dokumentacji lub utworu będących przedmiotem niniejszej Licencji. Zwroty w drugiej osobie liczby pojedynczej adresowane są do Licencjobiorcy, za którego może się uważać każdy. Przyjmujesz postanowienia niniejszej Licencji, jeżeli dokonujesz zwielokrotnienia, rozpowszechnienia lub wprowadzasz zmiany do utworu w sposób wymagający zgody uprawnionego na podstawie prawa autorskiego.

„Wersja Zmieniona” Dokumentu oznacza jakikolwiek utwór zawierający Dokument lub jego część, zarówno w for-



mie oryginalnej, jaki i ze zmianami lub w tłumaczeniu na inny język.

„Dodatek” jest oznaczoną częścią umieszczoną na końcu lub początku Dokumentu, którego treść odnosi się wyłącznie do stosunku pomiędzy wydawcami lub autorami Dokumentu a tematem Dokumentu (lub sprawami z tym związanymi) i nie zawiera nic, co leży bezpośrednio w zakresie tego tematu. (Przykładowo, jeżeli Dokument jest w części podręcznikiem matematyki, Dodatek nie może zawierać wyjaśnień żadnych zagadnień matematycznych). Stosunek może wynikać z historycznych powiązań z tematem lub sprawami z tym związanymi, lub z prawnego, gospodarczego, filozoficznego, etycznego czy też politycznego stanowiska w tych sprawach.

„Części Stałe” są to określone Dodatki, których tytuły oznaczone są jako należące do Części Stałych, we wzmiance wskazującej, że Dokument podlega niniejszej Licencji. Jeżeli dana część nie jest objęta powyższą definicją Dodatku, to nie jest dopuszczone oznaczenie jej jako Części Stałej. Dokument może nie zawierać żadnej Części Stałej. W przypadku, gdy Dokument nie wskazuje żadnej części jako Części Stałej, uznaje się, że nie zawiera on Części Stałych.

„Treści Okładki” są to określone krótkie fragmenty tekstu wskazane jako „Treści Przedniej Okładki” i „Treści Tylnej Okładki” we wzmiance wskazującej, że Dokument podlega niniejszej Licencji. Treść Przedniej Okładki może zawierać najwyżej 5 słów, a Treść Tylnej Okładki może zawierać najwyżej 25 słów.

„Czytelny” egzemplarz Dokumentu oznacza egzemplarz możliwy do przetworzenia przez maszynę, zapisany w formacie o publicznej specyfikacji, to jest taki, którego przeglądanie jest możliwe z wykorzystaniem zwykłych edytorów tekstu lub (dla obrazów składających się z pikseli) zwykłych programów graficznych lub (dla rysunków) jednego z powszechnie dostępnych edytorów obrazów oraz taki, który może zostać odczytany na

wejściu przez programy formatujące tekst lub automatycznie przetłumaczony na jeden z formatów odpowiednich dla programów formatujących tekst. Egzemplarz stworzony w formacie skądinąd Czytelnym, ale do którego wprowadzono znaczniki lub usunięto oznaczenia, aby utrudnić lub zniechęcić do dokonywania modyfikacji przez użytkowników, nie jest Czytelny. Format obrazu nie jest Czytelny, jeżeli został wykorzystany wobec istotnej części tekstu. Egzemplarz, który nie jest Czytelny określany jest jako Nieczytelny.

Przykłady odpowiednich formatów Czytelnych egzemplarzy obejmują: zwykły ASCII bez oznaczeń, format wejścia Texinfo, format wejścia LaTeX, SGML lub XML wykorzystujący publicznie dostępne DTD, oraz zgodny ze standardami prosty HTML, PostScript lub PDF zaprojektowane do dokonywania zmian przez człowieka. Przykłady Czytelnych formatów obrazów obejmują: PNG, XCF i JPG. Nieczytelne formaty obejmują formaty własnościowe, które mogą zostać odczytane tylko przez własnościowe procesory tekstu, SGML lub XML dla których DTD lub narzędzia przetwarzania nie są ogólnie dostępne oraz wygenerowany przez maszynę HTML, PostScript lub PDF tworzone przez niektóre procesory tekstu do wykorzystania jedynie na wyjściu.

„Strona Tytułowa” oznacza, w przypadku wydrukowanej książki samą stronę tytułową wraz z takimi następującymi po niej stronami, które są konieczne w celu umieszczenia czytelnej formy treści, której umieszczenia na stronie tytułowej wymaga niniejsza Licencja. W przypadku utworów zapisanych w formatach nie zawierających żadnej strony tytułowej jako takiej, „Strona Tytułowa” oznacza tekst w pobliżu miejsca, gdzie tytuł utworu występuje w najbardziej wyeksponowanej formie, przed wystąpieniem właściwego tekstu utworu.

Część „Zatytułowana XYZ” oznacza jednostkę Dokumentu, której tytułem jest XYZ lub zawiera XYZ w nawiasach następujący po tłumaczeniu XYZ na inny język. (Tu, XYZ oznacza nazwę

określonej części wymienionej poniżej, takiej jak „Podziękowania”, „Dedykacje”, „Polecenia” lub „Historia”). „Zachowanie Tytułu” takiej części w momencie zmiany Dokumentu oznacza, że pozostaje ona częścią „Zatytułowaną XYZ” zgodnie z niniejszą definicją.

Dokument może zawierać Wyłączenie Rękojmi w miejscu, gdzie umieszczona jest wzmianka, że Dokument jest objęty niniejszą Licencją. Takie Wyłączenia Rękojmi uznaje się za stanowiące część niniejszej Licencji, jednakże tylko w takim zakresie, w jakim wyłączają one rękojmię: wszelkie inne skutki wynikające z tych Wyłączeń są nieważne i bezskuteczne na interpretację niniejszej Licencji.

## 2. WIERNE ZWIELOKROTNIANIE

Masz prawo do zwielokrotniania i rozpowszechniania Dokumentu w jakiegokolwiek formie, w celu zarobkowym lub niezarobkowym, pod warunkiem, że niniejsza Licencja, wzmianki o prawach autorskich oraz wzmianka, że Dokument jest objęty niniejszą Licencją zostaną powielone we wszystkich egzemplarzach oraz, że nie wprowadzisz żadnych dodatkowych postanowień ponad te, które są zawarte w niniejszej Licencji. Nie masz prawa do korzystania ze środków technicznych w celu utrudniania lub kontrolowania czytania lub dalszego zwielokrotniania egzemplarzy stworzonych lub rozpowszechnianych przez Ciebie. Jednakże, masz prawo do przyjmowania świadczenia wzajemnego w zamian za egzemplarze. Jeżeli dokonasz rozpowszechnienia odpowiednio dużej liczby egzemplarzy, musisz także przestrzegać postanowień zawartych w postanowieniu 3.

Masz prawo dokonywać najmu lub użyczenia egzemplarzy, pod warunkiem przestrzegania powyższych postanowień, a także masz prawo do publicznego wystawienia egzemplarzy.

### 3. ZWIELOKROTNIANIE ILOŚCIOWE

Jeżeli dokonałeś publicznego udostępnienia egzemplarzy Dokumentu wykonanych techniką drukarską (lub egzemplarzy wykonanych techniką, w której powszechnie używa się drukowanych okładek) w ilości większej niż 100, a wzmianka, że Dokument jest objęty niniejszą Licencją wymaga umieszczenia Treści Okładki musisz umieścić egzemplarze w okładkach, które zawierają jasne i czytelne wszystkie takie Treści Okładki: Treści Przedniej Okładki na przedniej okładce i Treści Tylnej Okładki na tylnej okładce. Na obu okładkach musi widnieć jasne i czytelne wskazanie Ciebie jako wydawcy tych egzemplarzy. Przednia okładka musi zawierać pełny tytuł, a wszystkie słowa tytułu muszą być jednakowo wyeksponowane i widoczne. Masz prawo do umieszczenia dodatkowych treści na okładce. Zwielokrotnianie ze zmianami ograniczonymi do okładek, o ile tylko zostaje zachowany tytuł Dokumentu oraz zachowane zostają niniejsze postanowienia, może być uznane za wierne zwielokrotnianie w pozostałym zakresie.

Jeżeli treści mające zostać umieszczone na okładkach są zbyt obszerne, aby pozostały czytelne, musisz umieścić pierwsze z nich (najwięcej, jak to możliwe w granicach rozsądku) na okładce właściwej, a resztę na towarzyszących stronach.

Jeżeli dokonujesz publikacji lub rozpowszechniasz Nieczytelne egzemplarze Dokumentu w ilości większej niż 100, musisz albo dołączyć Czytelny egzemplarz, możliwy do przetworzenia przez maszynę, do każdego egzemplarza Nieczytelnego, albo złożyć oświadczenie, opublikowane w lub wraz z każdym egzemplarzem Nieczytelnym, że kompletne Czytelne egzemplarze są do pobrania ze wskazanego w tym oświadczeniu, publicznie dostępnego miejsca w sieci komputerowej z wykorzystaniem standardowych, publicznych protokołów sieciowych bez materiałów dodatkowych. Jeżeli wybierzesz drugi z wyżej wymienio-

nych sposobów, to w momencie rozpoczęcia rozpowszechniania zwielokrotnionych ilościowo Nieczytelnych egzemplarzy jesteś zobowiązany do podjęcia właściwych kroków, jakie w rozsądnym zakresie należy podjąć, aby zapewnić dostępność Czytelnych egzemplarzy w miejscu wskazanym w oświadczeniu, przez co najmniej rok od dnia publicznego rozpowszechnienia ostatniego Nieczytelnego egzemplarza z danego wydania (bezpośrednio przez Ciebie lub przez podwykonawców lub dystrybutorów).

Jest wskazane, lecz nie wymagane, abyś skontaktował się z autorami Dokumentu przez rozpoczęciem rozpowszechniania większej liczby egzemplarzy, w celu umożliwienia im dostarczenia Ci uaktualnionej wersji Dokumentu.

#### 4. ZMIANY

Masz prawo do zwielokrotniania i rozpowszechniania Wersji Zmienionych Dokumentu na zasadach określonych w postanowieniach 2 i 3 powyżej, pod warunkiem, że udostępnisz Wersję Zmienioną na dokładnie takich samych zasadach, jak określone w niniejszej Licencji, których przedmiotem będzie Wersja Zmieniona, przez co udzielisz licencji na rozpowszechnianie i dokonywanie zmian Wersji Zmienionej każdemu, kto wejdzie w posiadanie jej egzemplarza. Dodatkowo, jesteś zobowiązany do dokonania następujących czynności w stosunku do Wersji Zmienionej:

- A. Umieszczenia na Stronie Tytułowej (i na okładkach, jeżeli występują) tytuł różniący się od tytułu Dokumentu oraz tytułów poprzednich wersji (które powinny być wymienione w Historii Dokumentu, o ile istnieją). Możesz wykorzystać taki sam tytuł, jak poprzednia wersja, jeżeli pierwotny wydawca oryginału wyrazi na to zgodę
- B. Wymienienia na Stronie Tytułowej, jako autorów, jednej lub więcej osób lub jednostek organizacyjnych odpowiedzialnych

za autorstwo zmian w Wersji Zmienionej wraz z przynajmniej pięcioma głównymi autorami Dokumentu (nimi wszystkimi, gdy Dokument ma mniej niż pięciu pierwotnych autorów), chyba że zostałeś przez nich zwolniony z tego obowiązku.

- C. Wskazania na Stronie Tytułowej wydawcę Wersji Zmienionej, jako wydawcę.

- D. Zachowania wszystkich zawartych w Dokumencie wzmianek o prawach autorskich.

- E. Dodania właściwej wzmianki o prawach autorskich do Twoich zmian w towarzystwie innych wzmianek o prawach autorskich.

- F. Dołączenia, bezpośrednio po wzmiankach o prawach autorskich, wzmianki o licencji skierowanej do nieoznaczonego adresata na korzystanie z Wersji Zmienionej na zasadach określonych w niniejszej Licencji, w formie przepisanej w Załączniku poniżej.

- G. Zachowania w tej wzmiance o licencji pełnej listy Części Stałych i wymaganych Treści Okładki wskazanych we wzmiance o licencji zawartej w Dokumencie.

- H. Dołączenia wiernej kopii niniejszej Licencji.

- I. Zachowania części Zatytułowanej „Historia”, zachowania jej Tytułu i dołączenia do niej punktu zawierającego przynajmniej tytuł, rok, nowych autorów i wydawcę Wersji Zmodyfikowanej, według treści Strony Tytułowej. Jeżeli Dokument nie zawiera części Zatytułowanej „Historia”, należy stworzyć takową i zawrzeć w niej tytuł, rok, autorów i wydawcę Dokumentu, według treści Strony Tytułowej Dokumentu, a następnie dołączyć punkt opisujący Wersję Zmodyfikowaną zgodnie ze zdaniem poprzedzającym.

- J. Zachowania wskazania miejsca w sieci, jeżeli takie jest wskazane w Dokumencie, gdzie znajduje się publicznie dostępny Czytelny egzemplarz Dokumentu, a także wskazań miejsc w sieci zawartych w Dokumencie, a odnoszących się do poprzednich wersji, które

posłużyły do stworzenia Dokumentu. Mogą one być zawarte w części „Historia”. Dopuszcza się pominięcie wskazania miejsca w sieci dla utworu, który został opublikowany przynajmniej cztery lata przed opublikowaniem Dokumentu lub w przypadku uzyskania zgody na takie pominięcie od pierwotnego wydawcy wersji, do której odnosi się pomijane wskazanie.

- **K.** Wobec każdej części Zatytułowanej „Podziękowania” lub „Dedykacje”, zachowania Tytułu tej części oraz zachowania w niej wszelkiej treści i formy podziękowań lub dedykacji tam zawartych.

- **L.** Zachowania wszelkich Części Stałych Dokumentu, w niezmienionej postaci co do ich treści i tytułów. Numeracja lub podobne oznaczenia części nie są uznawane za należące do ich tytułów.

- **M.** Usunięcia wszelkich części Zatytułowanych „Polecenia”. Te części nie mogą być zawarte w Wersji Zmodyfikowanej.

- **N.** Nie opatrywania tytułem „Polecenia” żadnej z istniejących części lub w taki sposób, aby pokrywała się ona tytułem z którąkolwiek z Części Stałych.

- **O.** Zachowania wszelkich Wyłączeń Rękojmi.

Jeżeli Wersja Zmieniona zawiera nowe wprowadzenie lub dodatki wypełniające definicję Dodatku, które nie zawierają żadnych materiałów przekopiowanych z Dokumentu, możesz określić niektóre lub wszystkie te części jako niezienne. W tym celu dodaj ich tytuły do listy Części Stałych we wzmiance o licencji Wersji Zmienionej. Tytuły te muszą się różnić od tytułów innych części.

Możesz dodać część Zatytułowaną „Polecenia”, o ile nie zawiera ona nic poza podziękowaniami w związku z Twoją Wersją Zmienioną – na przykład, oświadczenia o „peer review” lub, że tekst został zaakceptowany przez organizację jako definicja standardu.

Możesz dodać fragment liczący do 5 słów jako Treść Przedniej Okładki oraz fragment liczący do 25 słów jako Treść Tyłnej

Okładki na końcu listy Treści Okładki w Wersji Zmienionej. Tylko jeden fragment Treści Przedniej Okładki i jeden Treści Tyłnej Okładki może być dodany (lub w wyniku uzgodnień sporządzony) przez jedną jednostkę organizacyjną. Jeżeli Dokument zawiera już treść okładki tej samej okładki, uprzednio dodany przez Ciebie lub sporządzony przez tę samą jednostkę, w imieniu której działasz, nie możesz dodać innego, lecz możesz zamienić ten fragment za wyraźną zgodą poprzedniego wydawcy, który dodał treść już istniejącą.

Autor (autorzy) i wydawca (wydawcy) Dokumentu nie udzielają zgody w niniejszej Licencji na wykorzystanie ich nazwisk lub nazw w celu promocji lub przypisywania lub sugerowania ich związku z jakąkolwiek Wersją Zmienioną.

## 5. ŁĄCZENIE DOKUMENTÓW

Możesz połączyć Dokument w innych dokumentami rozpowszechnianymi na warunkach niniejszej Licencji, zgodnie z postanowieniami określonymi w postanowieniu 4 powyżej dla wersji zmienionych, pod warunkiem, że zawrzesz w połączonym dokumencie wszystkie Części Stałe dokumentów oryginalnych, w postaci niezmienionej i wymienisz je wszystkie jako Części Stałe tak powstałego dokumentu w jego wzmiance o licencji oraz zachowasz wszystkie zawarte w nich Wyłączenia Rękojmi.

Dokument powstały w wyniku połączenia powinien zawierać tylko jedną kopię niniejszej Licencji a identyczne Części Stałe mogą występować tylko raz. Jeżeli występuje wiele Części Stałych o tych samych nazwach ale innej zawartości, wyróżnij ich tytuły przez dodanie na końcu, w nawiasach nazwiska (nazwy) autora lub wydawcy oryginału tej sekcji, a jeżeli nie jest on znany nadaj jej unikalny numer. Dokonaj takich samych zmian w tytułach części zawartych w liście Części Stałych we wzmiance o licencji dla dokumentu powstałego w wyniku połączenia.



W dokumencie powstałym w wyniku połączenia musisz dokonać połączenia wszystkich części Zatytułowanych „Historia”; dokonaj także połączenia wszelkich części Zatytułowanych „Podziękowana”, „Dedykacje”. Musisz usunąć wszelkie części Zatytułowane „Polecenia”.

## 6. UTWORY ZBIOROWE DOKUMENTÓW

Możesz tworzyć utwory zbiorowe zawierające Dokument i inne dokumenty rozpowszechniane na warunkach niniejszej Licencji oraz zastąpić kopie Licencji w dokumentach jedną kopią zawartą w utworze zbiorowym, pod warunkiem, że postąpisz zgodnie z postanowieniami niniejszej Licencji dotyczącymi wiernego zwielokrotniania każdego z tych dokumentów w pozostałym zakresie.

Możesz dokonać wyboru pojedynczego dokumentu z takiego utworu zbiorowego i rozpowszechniać go pojedynczo na warunkach niniejszej Licencji, pod warunkiem, że umieścisz w nim kopię niniejszej Licencji oraz postąpisz zgodnie z postanowieniami niniejszej Licencji dotyczącymi wiernego zwielokrotniania w pozostałym zakresie.

## 7. ZBIÓR Z UTWORAMI SAMOISTNYMI

Zebranie Dokumentu lub jego opracowań wraz z innymi odrębnymi i samoistnymi utworami lub dokumentami na jednym wolumenie nośnika wykorzystywanego do utrwalania lub rozpowszechniania określane jest jako „Zbiór” jeżeli prawa autorskie do tak powstałego utworu nie są wykorzystywane w celu ograniczania uprawnień użytkowników Zbioru do poszczególnych utworów. Jeżeli Dokument został umieszczony w Zbiorze, niniejsza Licencja nie obejmuje innych utworów w nim zawartych, które nie są opracowaniami Dokumentu.

Jeżeli wymagania dla Tekstu Okładki określone w postanowieniu 3 obejmują te egzemplarze Dokumentu, to jeżeli Dokument stanowi mniej niż połowę Zbioru, Teksty Okładki Dokumentu mogą zostać umieszczone na okładkach, które oddzielają Dokument w Zbiorze lub elektronicznym ekwiwalencie okładek, jeżeli dokument jest w formie elektronicznej. W przeciwnym przypadku, muszą one znajdować się na okładkach całego Zbioru.

## 8. TŁUMACZENIE

Tłumaczenie jest rodzajem zmian, zatem możesz dokonywać rozpowszechniania tłumaczeń na warunkach określonych w postanowieniu 4. Zastąpienie Części Stałych tłumaczeniem wymaga uzyskania dodatkowej zgody uprawnionych z praw autorskich, możesz jednak umieścić tłumaczenia niektórych lub wszystkich Części Stałych obok ich oryginalnych wersji. Możesz umieścić tłumaczenie niniejszej Licencji, jak też i wszystkich wzmianek o licencji w Dokumencie oraz Wyłączeń Rękojmi, pod warunkiem, że umieścisz także oryginalną angielską wersję niniejszej Licencji i oryginalne wersje tych wzmianek i wyłączeń. W przypadku sprzeczności pomiędzy tłumaczeniem i oryginałem Licencji, wzmianki lub wyłączenia, wiążąca jest wersja oryginalna.

Jeżeli część Dokumentu jest Zatytułowana „Podziękowania”, „Dedykacje” lub „Historia”, postanowienia (postanowienie 4) dotyczące zachowania ich Tytułu (postanowienie 1) będą zwykle wymagały zmiany ich tytułu.

## 9. ROZWIĄZANIE

Nie masz uprawnień do zwielokrotniania, modyfikowania, udzielania dalszych licencji, ani rozpowszechniania Dokumentu poza tymi, które zostały wyraźnie przyznane w niniejszej Licencji. Wszelkie próby zwielokrotnienia, modyfikacji, udzielania dalszych

licencji lub rozpowszechniania poza zakresem niniejszej Licencji są nieważne i powodują automatyczne wygaśnięcie Twoich uprawnień z niniejszej Licencji. Jednakże, podmioty, które nabyły egzemplarze lub prawa od Ciebie na warunkach niniejszej Licencji zachowują swoje prawa tak długo, jak postępują zgodnie z postanowieniami niniejszej Licencji.

#### 10. NOWELIZACJE NINIEJSZEJ LICENCJI

Fundacja Wolnego Oprogramowania (Free Software Foundation) może opublikować nowe, zmienione wersje Licencji Wolnej Dokumentacji GNU od czasu do czasu. Takie nowe wersje będą podobne w założeniach do obecnej wersji, lecz mogą różnić się szczegółami w celu regulowania nowych kwestii. Patrz: <http://www.gnu.org/copyleft/>.

Każda wersja Licencji oznaczona jest odróżniającym numerem licencji. Jeżeli w Dokumencie jest wskazane, że jest on objęty określoną wersją Licencji „lub jakąkolwiek wersją późniejszą”, masz prawo stosować się do postanowień tej konkretnej wersji lub jakiejkolwiek późniejszej wersji opublikowanej (nie jako projekt) przez Fundację Wolnego Oprogramowania. Jeżeli w Dokumencie nie jest wskazany numer wersji niniejszej licencji, masz prawo stosować się do postanowień jakiejkolwiek wersji kiedykolwiek opublikowanej (nie jako projekt) przez Fundację Wolnego Oprogramowania.



## SPIS TREŚCI

JADWIGA STANISZKIS

Przedmowa 5

KRZYSZTOF NAWRATEK | MIASTO JAKO IDEA POLITYCZNA

Przed	15
Niewidzialne	19
Obywatelstwo	19
Miasto jako wspólnota polityczna. Śmierć Polis	26
Obcy w Mieście. Imigranci jako atrakcja, imigranci jako zagrożenie	35
Kapitał społeczny	41
Upadek miast (peryferyjnych). Miasta na przemiał	52
Zarządzanie miastem. Zarządzanie menadżerskie przeciw „lokalnej wspólnocie”	59
Władza rozproszona przeciw władzy „rzeczywistej”	73
Obywatel Plug-in jako warunek konieczny zmartwychwstania Polis.	
Polis jako obrona i wyzwolenie	82
Intymne	99
Mieszkaniec miasta peryferyjnego	99
Życie codzienne w mieście subiektywnym	105

Uciekinier z miasta peryferyjnego	116
Wolność i alienacja	121
Życ lub prze-żyć	127
Świat jest nasz	132
Dla każdego własny raj	136
Człowiek <i>plug-in</i> . A-Androgynie.	
Ludzie zaczepieni swoimi brakami	140
Widzialne	159
Struktura przestrzenna miast półperyferyjnych.	
Rozpad społeczno-przestrzenny miasta postmodernistycznego	159
Wspólnota sąsiedzka w mieście peryferyjnym	168
Utracony mit miasta socjalistycznego?	174
Miasto jako opresja	185
Odbudowa Polis	195
Przestrzeń a-androgyniczna. W poszukiwaniu modelu miasta postneoliberalnego	201
Szczęśliwi ludzie we własnym Mieście	206
Po	213
Licencja Wolnej Dokumentacji GNU	215

W SERII UKAZAŁY SIĘ:

1. *Zniewolony umysł 2. Neoliberalizm i jego krytyki*, pod redakcją Ewy Majewskiej i Janka Sowy, Kraków 2006
2. Rafał Górski, *Bez państwa. Demokracja uczestnicząca w działaniu*, Kraków 2007
3. Guy Debord, *Dzieła filmowe*, przełożył oraz wstępem i komentarzem opatrzył M. Kwaterko, Kraków 2007
4. Jacques Rancière, *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, przełożyli Maciej Kropiwnicki i Jan Sowa, Kraków 2007
5. Jan Sowa, *Ciesz się, późny wnuku! Kolonializm, globalizacja i demokracja radykalna*, Kraków 2008
6. Krzysztof Nawratek, *Miasto jako idea polityczna*, Kraków 2008

W PRZYGOTOWANIU:

7. Jacques Rancière, *Na brzegach politycznego*, przekład Iwona Bojadziejewa i Jan Sowa