

WIDZIALNE

STRUKTURA PRZESTRZENNA MIAST PÓLPERYFERYJNYCH. ROZPAD SPOŁECZNO- -PRZESTRZENNY MIASTA POSTMODERNISTYCZNEGO

Nie trzeba czytać *Anty-Edypa* Deleuze'a i Guattariego⁷², 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”⁷³. 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

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

⁷³ 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 zwiłają, 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 spróbowało wcielić 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 wskaźnikach a zewnętrzem 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 życie⁷⁴, 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”⁷⁵. Kryzys współczesnych miast widzą oni jako „dezintegrację społeczną, niewłaściwe użycie przestrzeni publicznych oraz degenerację zachowań”⁷⁶. 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 „dziś 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”⁷⁷. Wydaje się to straszonym uproszczeniem, zupełnie nieprzekonującym, przynajmniej dopóki – jak powiada Paul

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

⁷⁵ 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_laeppe.shtm.

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

⁷⁷ 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”⁷⁸, wciąż istniejemy w fizycznej rzeczywistości, a miasta nie tylko nie tracą, ale wręcz zyskują 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-

⁷⁸ 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, tejże 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”⁷⁹. 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:

⁷⁹ 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, 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”⁸⁰.

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? Wrócę 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 Obywatel-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

⁸⁰ 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 przewyciężony 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 r o z p o z n a w a l n e j. 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 zostałyby 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 jakakolwiek 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*⁸¹ 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

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

skrywanym sekretem. Po drugie, Habermas słusznie widzi w dyskursie 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. Pobrmiewają 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”⁸².

Owa „neutralność” przestała być traktowana jako wyzwająca oraz zrównująca szanse i języki przestrzeni dialogu, a stała się przestrzenią opresji. Podobną tezę postawiłem w odniesieniu do neutralności konceptu Obywatela. Owa „opresyjna neutralność”,

⁸² Zob. K. Nawratek, *Ideologie w przestrzeni*, dz. cyt.

o której pisałem w poprzednim rozdziale jako o potencjalnej strefie, 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”⁸³. 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 wy-

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

kluczenie ludzi o orientacji świeckiej. Problemem jest więc raczej 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 sąsiedzką 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 rodzaje wiosek 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 łakomy 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 ją-

dro” – 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 konfliktom 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. Jedyne problemy polegają na tym, że jest to struktura niezwykle statyczna. Zakłada ona niezmienną postawę społecznych 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/kommercyjną. Mimo założonej konserwatywności wspólnot sąsiedzkich, miasto ze swej istoty prowokuje do rewolucji, do zmiany – dlatego też nawet enklawy powinny być wystawiane na łagodną presję „zewnątrza” 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 so-

cializm zbankrutował, a miasta socjalistyczne są jedynie dziwactwem, 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 concept 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 omawiane⁸⁴, dlatego chciałbym skupić się na innym, bardziej niematerialnym i fundamentalnym aspekcie tych miast.

Ela Bhatt⁸⁵ 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%

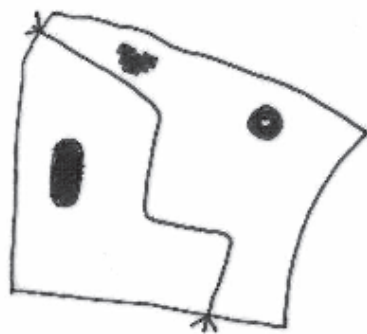
⁸⁴ Zob. np. A. Bertaud i B. Renaud, *Cities without Land Markets: Location and Land Use in the Socialist City* (The World Bank Policy Research Working Paper, no. 1477, March 1995).

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

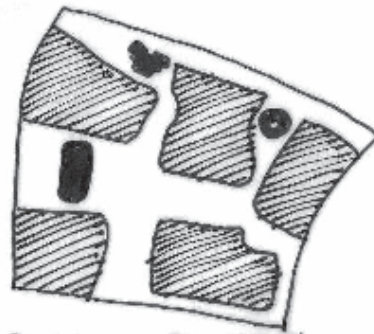


*Shankill Road. Belfast.
Fot. Anna Sucheta*

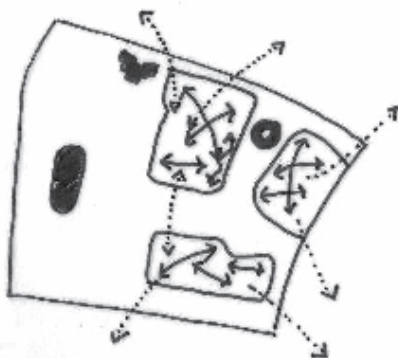




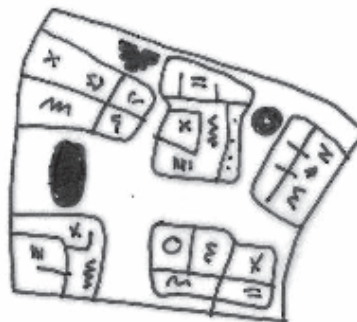
1. ODTWORZENIE MAIN STREET



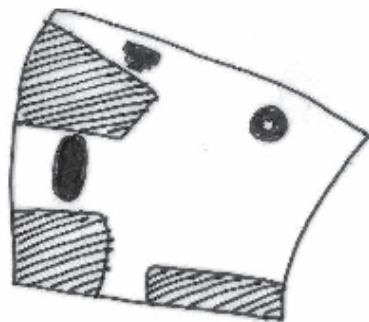
2. PODZIAŁ NA POKŁADNIE/ PUSŁICZNE



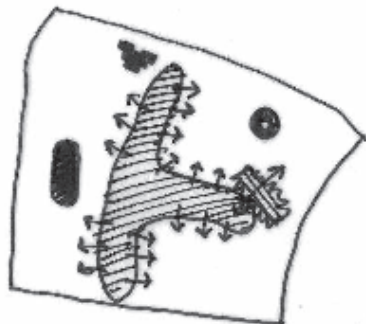
4. ISTNIEJĄCE WIEZI SPOKOZNE



5. MINI MASTER PLAN



3. STĘPY DLA NOWYCH MIESZKAŃCÓW



6. STYK PUBLICZNE / PRYWATNE

Regeneracja dzielnicy Shankill Road w Belfąście. Metodologia – diagramy.

oraz 40% w eksporcie w stosunku do całej Indyjskiej gospodarki. 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 potrafili 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 równowagi⁸⁶. Natomiast na konferencji *World Class Cities and the Urban Informal Economy: Inclusive Planning for the Working Poor* w kwietniu 2006 r. powiedziała: „Chcemy przekonać pla-

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

nistów i deweloperów, że inwestycje w (biedne) wspólnoty i ich 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”⁸⁷. 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 ciemnionych. 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 Cen-

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

trum w miastach Wielkiej Brytanii, ale też Australii, łączy się ze 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 najśłynniejszej książce *The Death and Life of Great American Cities*⁸⁸). Czasem zewnętrzne interwencje przynoszą więcej złego niż dobrego. Sam pomysł, by z 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.

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

Taka rewitalizacja, oparta na tzw. planowaniu współuczestniczącym, jest dość powszechnie stosowana w Wielkiej Brytanii. Taka „rzeczywista” rewitalizacja szuka na ogół sił wewnątrz wspólnoty i dzielnic, 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 przemoc, 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 drobiazgowo estetyczne rozwiązania.

Ale właśnie – to są regulacje dotyczące wyglądu i zachowania, a niezmierzające 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 spłotyły 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 beztruskimi 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”⁸⁹. 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

⁸⁹ 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 niemożliwe⁹⁰. 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,

⁹⁰ Zob. K. Nawrotek, *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 Maupertuis – 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 niezmienne 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 wyjąłwiony 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”⁹¹. 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

⁹¹ 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 reliktyw 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 pożądanej 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 pożądane. Moim zdaniem – i tu pewnie zgodzą się ze mną tradycjoniści – 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 więzienie, 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 uczą się studentów architektury, Paryż Haussmanna nie zlikwidował tego „złego”, brudnego Paryża. Więcej – bulwary pocięły stara tkanę, 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 sprawiało, że KWC mogło funkcjonować”⁹². (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 samorzutnej”. Pisał o tym w 1963 r. w miesięczniku „Architektura” Jan Minorski⁹³. 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, zaludnianą taką „architekturą samorzutną”. Mimo fascynującej formy przestrzennej, tego typu

⁹² http://www.antipopper.com/blog/archives/2006_07_14_1752hrs.htm.

⁹³ W miesięczniku „Architektura” w 1963 r., tekst nosił tytuł *Architektura samorzutna*.

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 – swą 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 te dziury wykreuje i zaprogramuje, oddzierając je jednak z antysystemowego 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 miałyby 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. Opres-

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 pisanie 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 oś 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 szansę 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 sieci-

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 wycinek rzeczywistości. Zarówno w przestrzeni fizycznej, jak i w przestrzeni idei. Jednakże w przeciwieństwie do sekciarskich wiosek, klasztorów czy etnicznych enklaw, Miasto jest organizmem otwartym, samozarządzającym i samowystarczalnym. Otwartym, ponieważ, jak pisałem, charakteryzując koncept Obywatela Plug-in, każdy człowiek może stać się jego częścią. Samozarządzającym, 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 pieniądź 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 strachu⁹⁴, jawi się jako korzeń wszelkiego totalitaryzmu. Może więc trzeba biopolitykę przeddefiniować? 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 wpinaniu 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 wpięcia (bo przecież nie twierdzę, że należy z pieniędzy zrezygnować, 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

⁹⁴ 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 maszyną 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 kaleką. 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. Pomiedzy 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”. Później, ponieważ to raczej przestrzeń Miasta – jako maszyny interakcji – wdzierają 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, oddzielać 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 Hausmanna. 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 podważyć, lub choćby zdawać się podważyć, poprzez okazywanie swoich łachmanów”⁹⁵. Wbrew więc temu, co zwyczajowo na temat paryskich bulwarów się sądzi, ich „publiczność” była specyficzna. Hausmann w pewnym sensie stworzył burżuazyjny Paryż, nadpisując go na Paryżu istniejącym. Na tym polega (szatański) geniusz tego rozwiązania – biedota i marginesy z Paryża nie znikają, jednak poprzez bulwary, naturalne ścieżki, którymi się ci ludzie poruszali i komunikowali ze sobą,

⁹⁵ 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 Hausmanna. 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 Może Więcej⁹⁶ 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

⁹⁶ 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 (Obywatelem 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 Obywatelem Plug-in. Dzieje się tak, ponieważ bycie współuczestnikiem Miasta a-a (Obywatelem 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 Obywatelom 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 przeżywać swoje życie. Może nawet umożliwiać im bycie szczęśliwymi?