

MAGDALENA MATYSEK-IMIELIŃSKA

SPLATAJĄC OTWARTY ŚWIAT/DOŚWIADCZAJĄC MIEJSKICH UTOPII

TEORETYCZNE ZAŁOŻENIA EKSPERYMENTÓW MIEJSKICH W DUCHU TIMA INGOLDA

MAGDALENA MATYSEK-IMIELIŃSKA

Doktor hab., kulturoznawczyni, socjolożka, adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego. Zajmuje się zarówno problemami kultury współczesnej, zwłaszcza związanymi z kategoriami obcości, marginalizacji, alienacji, jak i zagadnieniami krytycznych studiów miejskich. Autorka monografii *Miasto w działaniu. Warszawska Spółdzielnia Mieszkaniowa – dobro wspólne w epoce nowoczesnej* (2018). Badaczka historii polskiej humanistyki zaangażowanej. Współpracuje z czasopismami „Prace Kulturoznawcze”, „Kultura Współczesna”, „Przegląd Kulturoznawczy”.

UTOPIA – OD MIEJSCA PRZEZ CZAS DO NADZIEI

Reinhard Koselleck podejmuje ciekawą analizę transformacji pojęcia utopii z kategorii przestrzennych (wyspa, Nigdzie) w czasowe, a konkretnie – w przyszłość. Chodzi mu więc o zbadanie tego, jak doszło do uczasowienia utopii i do znaczeniowej przemiany tej kategorii w filozofii historii.

Jeśli przyrzeć się, jak proponuje Koselleck, treści, to od starożytności obserwować można stałe wątki, które pojawiają się w utopiach. Należy do nich przede wszystkim przeświadczenie, że racjonalnie, moralnie i przestrzennie da się zaprojektować i zaplanować społeczeństwo. Takie racjonalne planowanie reguł organizacji życia społecznego legitymizowane jest oczywiście przez naukę (na przykład u Karola Marksa to, czego nie można naukowo uzasadnić, jest po prostu utopijne). W obrębie utopii mieści się także przeświadczenie o racjonalnej samokontroli społecznej, dobrowolnie akceptowanej, wynikającej bowiem ze wspólnych moralnych podstaw lub nacisków (często również wychowania, którego celem jest ukształtowanie nowego człowieka, poddającego się ochoczo tej społecznej samokontroli). Jakiegokolwiek można

wynajdywać różnice w utopiach (na przykład w kwestii roli dóbr wspólnych, własności prywatnej, pozycji kobiet, rozwiązań architektonicznych, roli władzy), to bez wątplenia zaznacza się w nich racjonalnie uzasadnione planowanie i wcześniejsza kognitywna conceptualizacja określonego porządku, która wyprzedza materialną realizację. Utopie prezentują model skończony, domknięty, finalny. A więc niepodlegająca zmianie wizja, która ma trwać wiecznie, zawładnięta idea miasta, które przecież jest otwarte na zmiany przestrzenne i obyczajowe, inkluzywne, gościnne dla przybyszów, na przykład kupców. Choć posiada mury obronne i fosy, to jednak jego bramy są otwarte i przepuszczalne. W życiu codziennym miasto jest niedomknięte i różnorodne.

Gdy już opowiedziano o tych rzekomych wyspach, zdano sprawę z rzeczy, które dzieją się Nigdzie, to w sporach i fascynacji tymi opowieściami zaczęło pojawiać się pytanie o to, czy owe projekty da się zrealizować. Koselleck, idąc śladem Alexandra Gottlieba Baumgartena, przypomina o *figmenta utopica*. Obok *figmenta vera* (których tematem jest prawda, czyli coś, co choć zostało wymyślone, to jednak jest prawdopodobne w istniejącym świecie) i *figmenta heterocosmica* (czyli tego, co jest możliwe we wszystkich możliwych światach, a raczej w wielości światów) Baumgarten wymienia trzecią grupę sprawozdań – *figmenta utopica*, sprawozdania utopijne, których tematem jest to, co niemożliwe we wszystkich możliwych do wyobrażenia światach. Tę właśnie grupę sprawozdań należy według Baumgartena wykluczyć z literatury. „Czarny cień niemożliwości realizacji towarzyszy utopii już od początku krytyki skierowanej przeciw Morusowi i ciągnie się po XIX wiek. Zobaczymy jednak, że w XIX wieku zarzut ten podnoszony będzie pod nowym znakiem”¹.

Od Wielkiej Rewolucji Francuskiej daje się obserwować coraz szersze zastosowania tego pojęcia, które teraz odnosi się nie tylko do projektów idealnego świata, ale też do strategii zachowań politycznych. Tych, którzy chcą realizować to, co niemożliwe, nazywano utopistami. Koselleck pokazuje, jak historia zmienia zakres tego, co jest utopijne.

*Jeśli ktoś ma doskonały plan i sądzi, że może go uzasadnić, to z tych racji może wynikać przeciwieństwo tego, co było zamierzone. Bentham reagował już na Rewolucję Francuską i na to, co można nazwać uczasowieniem utopii. Możliwość realizacji wizjonerskich projektów ustrojowych i ich modeli społecznych nie była już bowiem odniesiona do miejsca w przestrzeni, lecz do przyszłości. Ludzie, którzy zostali nazwani utopistami, lub wyznawali coś takiego, jak utopizm, zamierzali oczywiście zrealizować swoje plany. Tym samym wymiar przyszłości zostaje włączony do pojęcia utopii. Nie jest to już przestrzenne Nigdzie, lecz czasowa implikacja, która od tego czasu z konieczności należy myślowo do utopii*².

Tym samym zbliża się ona do teraźniejszości.

¹ R. Koselleck, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. W. Kunicki, J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 275. Zob. też R. Koselleck, *Uczasowienie utopii*, [w:] tegoż, *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*, tłum. J. Merecki, K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.

² R. Koselleck, *Dzieje pojęć...*, dz. cyt., s. 276.

Autor pokazuje więc, jak utopia pojmowana jako przestrzeń zmienia swoje znaczenia, uwzględniając wychylone ku przyszłości myślenie o tym, co niemożliwe. Pokazuje równocześnie, że zmienia się struktura utopii. O ile bowiem wszystkie utopie przestrzenne mogą być sprawdzone w doświadczeniu, jeśli tylko znajdziemy to miejsce, o tyle „taki test doświadczenia nie jest możliwy w przypadku utopii przyszłości. *In situ* nie można sprawdzić przyszłości w żadnym doświadczeniu”³ – konstatuje Koselleck. Pojęcie utopii zmienia się więc, jest relatywizowane historycznie. Wszak wiele z tego, co kiedyś było niemożliwe, staje się dziś osiągalne. I nie chodzi tu tylko o osiągnięcia techniczne, ale także o to, o co możemy upominać się w przestrzeni publicznej. Bardziej stanowcze i niezachwiane rozumienie utopii kojarzy ją jednak nadal z tym, co nieosiągalne. A jeśli próbujemy to zrealizować, to oczekiwać należy negatywnych skutków.

Inaczej jednak sprawę postawił Ernst Bloch⁴, który konkretną utopię widzi jako zbieżność przyszłości, a raczej nadziei na lepszą przyszłość, z teraźniejszym chceniem i konkretnym działaniem. „Jest to konwergencja mistyczna, która znosi napięcie czasowe i na mocy obecności utopijnej nadziei chce uaktywnić konkretną zdolność do zmiany każdej sytuacji”⁵ – pisze Koselleck. Takie myślenie pozwala dziś inaczej widzieć to, co utopijne. Dlatego warto, w moim przekonaniu, pytać: czy współcześnie można już zaobserwować zniesienie tego napięcia czasowego i pewne przesunięcia na skali potencjalności? Czy dziś traktujemy utopijność jako wiarę w możliwość zmiany społecznej, która nie tyle jest conceptualnie planowana, by potem mogła być wcielana, ile jest nadzieją na zmianę każdej sytuacji, której dotąd nie potrafiliśmy samodzielnie kształtować? Wprowadzając do myślenia o utopii kategorię nadziei, otwieramy jednocześnie wszystkie te interpretacje, które wiążą się z teorią działania i sprawczości, a także doświadczenia. A zatem nie tyle dotyczą tego, czego nie ma lub co jest niemożliwe, ile naszej potencjalności. To, co wyzwala nadzieja, to stawanie się. „Rzeczywistość zmienia się tak szybko, że utopia musi się spieszyć, aby za nią nadążyć”⁶ – przypomina Koselleck. Proponuję przyrzeć się jego propozycji z perspektywy antropocentricznej i współczesnych lęków klimatycznych. Przyjęcie takiej optyki oznacza skierowanie uwagi na myślenie o skutecznym i zarazem negatywnym wpływie naszych działań na środowisko. A skoro tak, to nie mamy wyjścia – musimy mieć nadzieję, że „utopie powinny nadążyć za rzeczywistością, aby zapobiec takiej katastrofie”⁷, by dać szansę przyszłym pokoleniom.

Być może właśnie dlatego, gdy dziś myślimy o miastach-utopiach, wcale nie przychodzą nam na myśl fantazyjne megastruktury ani Corbusierowskie wizje,

3 Tamże, s. 281.

4 E. Bloch, *Geist der Utopie*, Duncker & Humblot, München 1918. Wydanie angielskie: E. Bloch, *The Principle of Hope*, Basil Blackwell, Oxford 1986; zob. E. Bloch, *Rzeczywistość antycypowana, czyli jak przebiega i co osiąga myślenie utopijne*, tłum. A. Czajka, „Studia Filozoficzne” 7–8/1982, s. 49–57. Tłumaczka ta jest też autorką najobszerniejszej polskiej monografii o tym filozofie, zob. A. Czajka, *Człowiek znaczący nadzieją. O filozofii Ernesta Blocha*, Wydawnictwo FEA, Warszawa 1991.

5 R. Koselleck, *Dzieje pojęć...*, dz. cyt., s. 288.

6 Tamże, s. 289.

7 Tamże.

ani miasta jako skończone projekty. Ten apokaliptyczny nastrój sprawia, że nie wybiegamy w fantastyczną, technologiczną przyszłość, bo nie wiadomo, czy przyszłość w ogóle będzie. Nie przypadkiem przecież na hasło „miasta-utopie” badacze chętnie przywołują wszystkie te miejskie inicjatywy, które realizowane są dzięki nieformalnym relacjom, oddolnym inicjatywom, samoorganizacji jakichś mniejszości, które w fatalnych warunkach i poczuciu dojmującej beznadziei mimo wszystko usiłują kształtować i organizować najbliższy świat, swoje domostwa, style życia, nowe sposoby zamieszkiwania⁸. Samorzutnie, sprawnie, kreatywnie wykorzystują wyrzucone materiały, przekształcają opuszczone budynki, słowem: współpracują z materiałem. To, co niemożliwe, czynią możliwym; to, co zbędne, czynią pożytecznym. Porządkując to, co nieuporządkowane, oraz bez ambicji totalnej kontroli i panowania nad rzeczami, jednak wykorzystują je, nadając nowe życie. Te miasta nieformalne, ta „architektura bez architekta”, często przyrównywane są do „pirackich utopii” (Hakim Bey) lub „pirackiej urbanizacji” (Abdou Maliq Simone)⁹. To także obozy dla uchodźców, niby-miasta, które powstają w tymczasowych strefach pozamilitarnych, prowizoryczne, budowane w pośpiechu stanu wyjątkowego, niezwykle niestabilne, a jednak trwające i działające.

OD PLANU DO REALIZACJI

Nowoczesność wykształciła przeświadczenie, że świat społeczny należy uregulować, opanowując naturę i dostosowując się do świata kultury, a ludzkie popędy i uczucia okiełznać i zaprząć do służby społeczeństwu. Zgodnie z tym nowoczesnym sposobem myślenia wszelkie przejawy spontanicznie działającego świata społecznego, regulowanego oddolnie i samoorganizującego się, uznajemy za niemożliwe, czyli utopijne. Ludzi trzeba kontrolować odgórnie, władza musi być opresyjna, budynki trzeba najpierw zaprojektować, by potem zgodnie z planem wybudować i wprowadzić do nich ludzi.

Czy zatem można pokusić się o stwierdzenie, że nadal jesteśmy niezmiennie nowoczesni, gdy o miastach nieformalnych myślimy jak o utopiach? Zobaczmy, czy zmieni się nasze myślenie, gdy za Timem Ingoldem porzucimy perspektywę budowania na rzecz perspektywy zamieszkiwania. Choć autor ten nie pisze o miastach, to jednak jego ustalenia mogą okazać się pomocne przy próbach współczesnego myślenia o nich.

„ŚRODOWISKA NIGDY NIE SĄ SKOŃCZONE, LECZ STALE W TRAKCIE TWORZENIA”¹⁰

Ingold wychodzi od niezwykle ciekawie postawionego pytania o granice sztucznych i naturalnych światów. Pyta: dlaczego ludzkie budowle uznajemy za

⁸ Przykładem tego typu literatury są choćby prace: J. McGuirk, *Radykalne miasta. Przez Amerykę Łacińską w poszukiwaniu nowej architektury*, tłum. M. Wawrzyńczak, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2014; M. Davis, *Planeta slumsów*, tłum. K. Bielińska, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2009; K. Wiącek, *Architektura bidonvilles w Casablance*, „Kultura Współczesna” 3(102)/2018, s. 180–181.

⁹ H. Bey, *Tymczasowa Strefa Autonomiczna i inne eseje*, tłum. I. Bojadziejewa, J. Karłowski, Korporacja Hałart, Kraków 2009; A.M. Simone, *Pirate towns. Reworking social and symbolic infrastructures in Johannesburg and Douala*, „Urban Studies” 2(43)/2006, s. 357–370.

¹⁰ T. Ingold, *Splatać otwarty świat*, tłum. E. Klekot, D. Wąsik, Instytut Architektury, Kraków 2018, s. 35.

odmienne od konstrukcji zwierzęcych? Co sprawia, że to, co sztuczne, utożsamiamy z tym, co wytworzył człowiek? I dodaje: „Gdzie, w środowisku noszącym ślady ludzkiej działalności, możemy wyznaczyć linię między tym, co jest domem, budynkiem czy architekturą, a tym, co nim nie jest?”¹¹, czyli na przykład jaskinią, jurtą. W oczywisty sposób pytania te wynikają z naszego myślenia w kategoriach projektu i jego realizacji. Uznajemy wszak, że ludzie intencjonalnie są autorami własnych projektów, konstrukcji kognitywnych, które potem realizują. Zatem światy najpierw są projektowane, potem wytwarzane, następnie zamieszkiwane. I to założenie leży u podstaw rozróżnienia na środowisko przekształcone architektonicznie i na naturę.

Zasadnicze dla antropologicznego myślenia dychotomie: kultura – natura, historia – ewolucja, projekt – realizacja leżą u podstaw przekonania, że to forma jest ostatecznym celem projektu, konceptu. Formy, które wymyśla ludzki umysł, projekty, które kreśli (czy to w wyobraźni, czy to w realnym materiale), wyrastają z jego zaangażowanego bycia, z zanurzenia w świecie, zamieszkiwania go, układania praktycznych relacji z otoczeniem. Wynikają więc z doświadczenia środowiskowości (już nawet nie środowiska). Jednak człowiek żyje w określonym otoczeniu, przygotowanym przez wcześniejsze pokolenia, a to sprawia, że nasze sposoby zamieszkiwania wpisują się w nasze ciała, w praktyki cielesne, w konkretne umiejętności i dyspozycje. Ingold wyjaśnia, że

perspektywa zamieszkiwania – czyli przyjęcie za punkt wyjścia zwierzęcia-w-środowisku, a nie monadycznej jednostki – pozwala likwidować ortodoksyjne dychotomie między ewolucją i historią oraz biologią i kulturą. Jeśli bowiem rozumiemy ewolucję jako różnicowanie się form i zdolności organizmów w czasie, to musimy uznać, że zmiany w zakresie ludzkich zachowań cielesnych i umiejętności, o ile są uwarunkowane historycznie przez pracę poprzedników (wraz z trwałymi wytworami tej pracy, jak budowle), same muszą podlegać ewolucji¹².

Można byłoby więc powiedzieć, że zamieszkiwanie jest procesem, życiem w przestrzeni nieustannie przekształcanej, a zarazem otwartej, a nie skończonej, gotowej, jak wyobrażano sobie w przypadku miast utopijnych. Perspektywa zamieszkiwania likwiduje podział na planowanie, projektowanie, wytwarzanie i użytkowanie. Przecież działania mieszkańców, polegające na zamieszkaniu, nie są inną kategorią działań niż te polegające na budowaniu. Perspektywa zamieszkiwania bliska jest więc dziecięcemu doświadczeniu budowania domu, schronienia, bazy, czy jak to inaczej dzieci nazywają. Dla nich to sama czynność budowania jest zabawą. Gdy baza/dom zostanie wybudowana, zabawa się kończy. Wszak siedzenie w bazie/domu nie jest atrakcyjnym procesem. Ulepszanie bazy, przekształcanie, rekonfiguracja nie mają końca. Chodzi przecież o proces, a nie o produkt.

¹¹ Tamże, s. 40.

¹² Tamże, s. 67.

A jeśli jednak przyjmiemy, że czynności związane z zamieszkiwaniem zaczynają się wtedy, gdy projekt zostanie zrealizowany, to musimy uznać, że istnieje jakiś moment, w którym budowanie się kończy, dając konkretny efekt w postaci budynku. Czy rzeczywiście tak jest? Czy to moment, który nazywamy architekturą? Steward Brand, śledząc historię sztuki, powiada, że „cała idea architektury to trwałość”¹³. Jednak o której średniowiecznej katedrze możemy powiedzieć, że została ukończona? Zrealizowana do końca zgodnie z pierwotnym projektem? Budynki są rozbudowywane, inne dobudowywane, obserwujemy także zmiany sposobów ich użytkowania. Wszystkie te transformacje historycznych budowli trwają do dziś. Gdy spojrzymy szerzej, łatwo zobaczymy, że budowle są częścią świata, a ten przecież nie zatrzymuje się w bezruchu, lecz nieustannie się zmienia i przekształca. Budynek jest więc procesem.

Jeśli rzeczywiście nowoczesne wysiłki zmierzające do wyrysowania całościowego planu konstruowania miasta, będącego ostatecznie harmonijną wizją idealnego porządku, kiedyś nazywaliśmy utopią, to dlatego, że doskonale wiedzieliśmy (a podpowiadało nam to historyczne doświadczenie), że miasta nie rodzą się w gotowej postaci w idealnym planie genialnego architekta i urbanisty, lecz są procesem zamieszkiwania, zasiedlania, budowania, przebudowywania, wyburzania i niszczenia; są zarówno areną walk społecznych bądź politycznych, jak i działania procesów naturalnych: burz, wichrów, kwaśnych deszczy, wulkanów i trzęsień ziemi. Miasto jest skomplikowaną całością, złożoną z wielu części, które nie zawsze ze sobą współpracują, nie zawsze współgrają, choćby dlatego, że każdy z elementów miasta warunkowany jest właściwościami materiału, z którego powstał, i sposobem jego wykorzystania oraz użytkowania. Można więc śmiało powiedzieć, że nowe koncepcje utopijnych miast wyrastają z odrzuconych dystopii.

Zgodnie z tą dialektyką i falowaniem utopii oraz dystopii współczesną (ponowoczesną) miejską utopię kojarzyć więc można z odrzuceniem uniwersalistycznych i funkcjonalistycznych roszczeń. Ich miejsce zajmować ma różnorodność, heterogeniczność, włączanie zarówno miejskich subkultur, jak i regionalnych (czy etnicznych) tradycji. To miasto kolaż oparte na sile samoorganizacji, złożone z wielu części tworzących całość, która jednak nie trzeszczy i nie zgrzyta, która jest w jakiś sposób emergentna, samorozwijająca się i samorządząca. Ale Ingold nie wierzy w samoorganizujące się struktury. Szuka równowagi między projektem i realizacją dostosowaną do warunków oraz podążającą za materialnością; równowagi między epizodycznością, procesualnością a organizacją i ciągłością. Nie chodzi więc o ścisły związek formy i materii, lecz o relację między materialnością i siłami. Ingold formułuje radykalny manifest mający na celu obalenie zachodniego modelu hylemorficznego, nakazujący nam myśleć o sprawcy (architekcie, urbaniście, reformatorze społecznym), w którego umyśle istnieje jakiś projekt, forma, narzucana na bierną materię. Krytycznie odnosi się także do współczesnej dyskusji w obrębie nowej humanistyki, która poświęcona jest podmiotom sprawczym. To właśnie między innymi Bruno Latour próbuje – według

13 S. Brand, *How Buildings Learn. What Happens After They're Built*, Penguin, London 1994, s. 2.

Ingolda – zrównoważyć model hylemorficzny, dowodząc, że to nie podmioty wywierają działanie na przedmioty, lecz przedmioty działają jak agenci, mając jakąś moc sprawczą, jak śpiący policjant, którego sprawczość zastępuje sprawczość żywego policjanta.

Tim Ingold pisze:

Mój ostateczny cel jest bardziej radykalny: chodzi o to, by wraz z Deleuze'em i Guattarim obalić ten model [model hylemorficzny – przyp. MMI] i zastąpić go ontologią, która przyznaje pierwszeństwo procesom kształtowania, a nie procesom końcowym, oraz przepływowi i przekształceniom materiałów, a nie stanom materii. Forma, jak mówi Klee, to śmierć; nadawanie formy – życie. Chciałbym bronić tezy, że to, co Klee mówi o sztuce, jest prawdą w odniesieniu do umiejętności specjalisty w ogóle, czyli, że nie tyle chodzi o narzucenie bezwładnej materii wymyślonych wcześniej form, ile o interweniowanie w pola sił i prądy materiału, w których rodzą się formy. Praktycy to wędrowcy, włóczędzy, których umiejętność polega na tym, że potrafią znaleźć słoje przyrostu świata i podążać za nimi, naginając je do swojego ewoluującego celu¹⁴.

OD MIASTA SPEKTAKLU DO MIASTA SAMOORGANIZACJI

Czy ta myśl w obrębie współczesnej humanistyki, czyli kierowanie uwagi na procesualność, relacyjność, elastyczność pracy z materialnością, którą z jednej strony formułują Ingold i Richard Sennett, a z drugiej na przykład Latour, Albena Yaneva, Rem Koolhaas, nie skłania nas dziś do myślenia o utopii tam, gdzie owe procesualności na pierwszy rzut oka znakomicie działają?

Obecnie bardziej niż kiedykolwiek w dziejach nowoczesnej kultury widać ogromne przepaści i miejskie kontrasty. Z jednej strony, mamy więc miasta spektaklu. Te współczesne, globalne megamiasta, jak Dubaj, Caracas, Rio de Janeiro, Dżakarta, Seul, Tokio, Hongkong, Szanghaj i wiele innych azjatyckich megapolis. Mamy także miasta wybudowane od nowa, jak chińskie miasta-widma, bez lokatorów, lecz z mieszkaniami, bez konsumentów, lecz ze sklepami i restauracjami. To miasta imponujące, do skonsumowania, dostarczające swoim tymczasowym mieszkańcom znakomitą, gigantyczną, dostojną albo fantazyjną architekturę w stylu Zahy Hadid czy innych wielkich architektów (na przykład Koolhaasa). Jednak ich mieszkańcy nie mają nad miastem kontroli, nie mogą o nim decydować, nie mają na nie wpływu. Współczesne megamiasta są przestrzeniami, które się odwiedza, zwiedza, wynajmuje i fotografuje, ale się w nich nie mieszka, bo spektakl wymazuje wszystkie alternatywne sposoby bycia w mieście prócz tych najbardziej spektakularnych. We współczesnych miastach dominuje więc perspektywa budowania, a nie zamieszkiwania.

Z drugiej strony, jak nigdy dotąd w dziejach kultury nowoczesnej, myślimy poważnie o tym, że miasta się kończą, że miejska rzeczywistość jest procesem nieuchronnej zmiany, degradacji środowiska, murszenia uchodzących dotąd za niezniszczalne murów. Mamy do czynienia z miastami pękającymi w szwach od

¹⁴ T. Ingold, *Splatać otwarty świat*, dz. cyt., s. 123.

nadmiaru ludzi, miastami bez granic, bez zewnątrz; przestrzeniami topniejącymi z powodu klimatycznego przegrzania miejskiego plastiku, miejskiego smogu oraz wysypujących się śmieci. Z takim materiałem/problemem przychodzi dziś mieszkańcom miast się zmagać. A na horyzoncie nie bardzo widać projektanta, który podjąłby się uporządkowania tego „nie-ładu” miast nieformalnych, miast przeludnionych, rozrastających się i niepodlegających kontroli. Nikt też już dziś nie wierzy w jego ewentualną skuteczność. Szukać więc trzeba wszystkich tych „praktyków: wędrowców czy włóczęgów”, którzy doświadczyli materialności współczesnych miast, ich substancjalności, którzy podążyli za materialnością. Nazwać ich można także miejskimi alchemikami, dlatego że – jak przekonująco pisze James Elkins – perspektywa alchemiczna pozwala doświadczać nie świata materii, lecz substancji, i to na podstawie ich właściwości fizycznych: wyglądu, dotyku, zapachu i obserwacji procesów, podczas których ulegają one przekształceniom i transmutacjom. „Alchemia to dawna nauka zmagania z materiałami przy słabym rozumieniu tego, co się właściwie dzieje”¹⁵.

Czy jednak taka perspektywa nie zniekształca obrazu tych wszystkich mieszkańców miast, którzy zamieszkują fawele, *barriadas*, nieformalnie rozwijające się i żyjące własnym życiem dzielnice, miasta-śmieci? Czy w romantycznym geście orientalizacji (Edward Said) nie nadajemy rzekomej sprawczości podmiotom, które zostały społecznie i przestrzennie wykluczone z miast spektakli i pozbawione środków do życia? Czy nie mylimy tu braku alternatywy dla godnego życia z kreatywnością i Latourowskim działaniem aktora-w-sieci? Pytania te wynikają choćby z doświadczeń Koolhaasa, który w 1998 roku zrealizował swój projekt badawczy w stolicy Nigerii. Lagos w jego interpretacji stało się modelowym miastem przyszłości. Tak za 50 lat, może mniej, będą działały miasta w całym świecie – twierdzi badacz-architekt. Lagos to „szybkowar niedoboru, ogromnego bogactwa, presji rozbudowy, gorączki religijnej i eksplozji demograficznej. Lagos wyhodowało formę miejskości, która jest «uporczywie elastyczna» (*resilient*), mocno osadzona w tym, co materialne, zdecentralizowana i gęsta. Jest dziś prawdopodobnie najbardziej radykalnym z miast, a do tego takim, które działa”¹⁶. Koolhaas odkrywa, że miasto, pomimo pierwszego wrażenia chaosu i kompletnego niezorganizowania, zakorkowania, zatłoczenia, jednak działa, napędzane jakąś emergentną siłą, w oparciu o niewidzialną, niesterowalną „czystą inteligencję samoorganizacji”. To pierwsze wrażenie, przypomnijmy, zostało skorygowane inną perspektywą – z lotu ptaka. Koolhaas, bojąc się niebezpiecznych ulic Lagos, ogląda początkowo miasto z helikoptera. Zresztą w jego tekście o Lagos i Alabie czytelnik znajdzie wiele fotografii wykonanych właśnie z perspektywy lotu ptaka, która (według Koolhaasa) pozwoliła mu zobaczyć oddolny porządek. Tak więc tam, gdzie znajduje się ogromne targowisko Alaba, Koolhaas widzi mikrosystem sprawiedliwości z sądami, a nawet lokalnym więzieniem. Jednak Matthew Gandy¹⁷

15 J. Elkins, *What Painting Is?*, Routledge, London 2000, s. 19.

16 S. Boeri, R. Koolhaas, S. Kwinter, N. Tazi, H.U. Obrist, *To Lagos*, [w:] tychże, *Mutations*, ACTAR Arc-en-Rêve, Barcelona 2000, s. 718.

17 M. Gandy, *Learning from Lagos*, „New Left Review” 33/2005.

pokazał, że traktując Lagos jako „neutralną przestrzeń laboratorium badawczego” (jak Koolhaas nazwał swój przedmiot badań), odpolitycznia się miejską przestrzeń i pozbawia się ją kontekstu historycznego doświadczania miejskości. Z kolei Kacper Pobłocki pisze wprost: „Czarne kołnierzyki», jak sami siebie nazywali lokalni mafiosi, stanowią jeden z najważniejszych czynników miastotwórczych we współczesnych metropoliach globalnego Południa, choć zupełnie nie pasują do koolhaasowskiej romantycznej wizji spontanicznej urbanizacji”¹⁸.

Tam, gdzie jedni badacze dostrzegają nierówności społeczne i miasto nędzy, inni widzą doskonale działające, samoregulujące się środowisko. A Fredric Jameson oświadcza: „Koolhaas zabiera nas w przyszłość [...]. Pojawia się zatem pytanie: czy wyłania się przed nami nowa przestrzeń miejska? Co to wszystko oznacza dla ludzkiej psychiki, rzeczywistości społecznej i utopii?”¹⁹.

Czy korzystając z propozycji Ingolda, można uniknąć takiej orientalizacji i estetyzowania nędzy po to, by pokazać, że perspektywa zamieszkiwania bliższa jest po prostu naszemu doświadczaniu świata, i udowodnić, że realne miasta są pracą jego mieszkańców, ciągłym procesem w toku niekończącej się realizacji, elastyczną przestrzenią zmiany? Nie umiem na to pytanie udzielić odpowiedzi. Wydaje mi się ono jednak niezwykle ważne z różnych (głównie poznawczych) powodów. Uważam je także za etycznie konieczne. Bo gdy myślimy o idealnych systemach czy idealnych miastach, to w tle zawsze pojawia się pytanie o to, jakie trzeba ponieść ofiary (kogo z miasta wykluczyć, usunąć, co wyburzyć), na kogo zrzucić odpowiedzialność za błędy i wypaczenia oraz niepowodzenia eksperymentu.

CZY „SPLATANIE OTWARTEGO ŚWIATA” POMAGA ZAMIESZKIWAĆ MIASTA?

Pozwólmy ludziom działać w mieście, pracować z jego materialnością, kształtować najbliższe im środowisko. Propozycja, do której zachęca nas Ingold, jest rzeczywiście radykalna. Przestańmy posługiwać się geometrią euklidesową, w ramach której myślimy o liniach, kołach i obrysach w sposób abstrakcyjny, konceptualny, racjonalny. Wyobraźmy sobie rysunek nie jako rzut geometryczny jakiegось racjonalnie pomyślanego obrazu, lecz jako ślad gestu. W eseju *Więzy i granice* Ingold proponuje pewien eksperyment: weź coś do pisania i narysuj okrąg. Przypatrz się temu, co narysowałeś. Zapewne widzisz figurę koła, stateczny obwód, który na pustej przestrzeni wyznacza to, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne. Takie nowożytnie myślenie Ingold nazywa „logiką inwersji”. Spróbuj, czytelniku, ją porzucić albo chociaż na chwilę zawiesić – zachęca badacz. Pomyśl o tym, co widzisz, jak o śladzie gestu twojej ręki, która trzymając pióro, zatoczyła koło. Nowożytna logika inwersji sprawia, że zwykle nie widzimy tego gestu. To ona zamienia „ścieżki, po których biegnie życie” w granice, wewnątrz których owo życie pozostaje uwięzione, zamknięte, przykrojone do linii, wyznaczając obszar świata. Po tym eksperymencie Ingold jasno formułuje swój cel. Jest nim

¹⁸ K. Pobłocki, *Deliryczne Lagos*, „Magazyn Miasta” 11/2015, s. 61.

¹⁹ F. Jameson, *Future city*, „New Left Review” 21/2003, s. 66–68.

odzyskanie poczucia, co to znaczy zamieszkiwać świat. Aby go osiągnąć, proponuję odwrócenie logiki inwersji. Zgodnie z nią wydaje się, że życie zostało jakby trwale zainstalowane wewnątrz rzeczy; ja zaś chcę przywrócić rzeczy do życia, powracając do płynnych nurtów ich tworzenia. Czyniąc to, staram się pokazać, że zamieszkiwanie w świecie, a nie zajmowanie go – to życie w otwartej przestrzeni²⁰.

A to oznacza świat procesów i transformacji, zamieszkiwany zarówno przez obserwatorów tych procesów, jak i przez zjawiska, które oni obserwują. Chodzi więc o zwrócenie uwagi na zamieszkiwanie, a nie zajmowanie przestrzeni, na ruch, a nie ograniczenia, na medium, a nie na powierzchnię; chodzi o wiązanie substancji i medium w żywe formy.

Propozycja Ingolda z jednej strony wpisuje się zatem w coraz bardziej popularny nurt myślenia o mieście jako elemencie ekosystemu, w którym miasta stają się jednym z licznych aktorów środowiskowej transformacji globu, a to oznacza, że muszą być elastyczne, otwarte i szybko reagować na zmiany²¹. A z drugiej strony, wzmacnia nurt krytyki miast spektakli i domkniętej architektury w globalnych megamiastach oraz pomaga w myśleniu o mieście jako sferze samoorganizacji, splatania i rozplatania węzłów świata (a nie zurbanizowanej przestrzeni), a także koresponduje z oferowaną przez Richarda Sennetta perspektywą skierowaną na doświadczanie jego materialności. Tom Dyckhoff, który za innymi badaczami używa kategorii miasta spektaklu, pisze o nim krytycznie:

Nie powinniśmy być biernymi obserwatorami. Powinniśmy brać udział i ulegać przemianom w toku doświadczenia. Powinniśmy otrzymać kontrolę nad naszą przestrzenią, naszymi miastami, naszą architekturą. To jest jedyny sposób, byśmy czuli związek z ziemią pod naszymi stopami i mieli przekonanie, że jesteśmy jej właścicielami – przez powiązanie bogactwa zwykłego ludzkiego doświadczenia z powrotem z wytwarzaniem i doświadczaniem krajobrazów, w których żyjemy, przez tworzenie małych utopii w mieście, z których może rozprzestrzeniać się zmiana. I być może w rozkwitających na całym świecie ruchach przeciwko gentryfikacji miast, czy w kampaniach na rzecz mieszkań dostępnych, podatku od wzrostu wartości gruntu czy „prawa do miasta” powraca coś ze wspólnotowego, anarchistycznego ducha wydarzeń w Covent Garden i wielu innych ośrodkach z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Aktualne pozostaje pytanie, jak sprawić, by te niestabilne koalicje tak różnych osób utrzymały się, a nawet, gdy ta delikatna stabilność zostanie osiągnięta, to za czym prowadzić kampanie, a nie tylko przeciwko czemu. Łatwo jest się przeciwstawiać. Chodzi jednak o to, by stworzyć alternatywę dla miasta przedsiębiorczego²².

²⁰ T. Ingold, *Splatać otwarty świat*, dz. cyt., s. 71.

²¹ Propozycja Ingolda jest filozoficzną wersją tego, o czym piszą autorzy zawartego w tym numerze artykułu o doświadczeniach wspólnych, przywołującego Great Transitions jako jedną z trajektorii rozwojowych. Współbieżność tych koncepcji pokazuje, jak można rozumieć gest Ingolda polegający na znoszeniu opozycji między historią a ewolucją, między kulturą i naturą.

²² T. Dyckhoff, *Epoka spektaklu. Perypetie architektury i miasta XXI wieku*, tłum. A. Rasmus-Zgorzelska, Karakter, Kraków 2018, s. 377.

Czytam to jako pełne nadziei wyzwanie do tworzenia miejskich utopii, do rozwijania naszego doświadczenia związanego z zamieszkiwaniem. Myślę, że właśnie dlatego Dyckhoff powołuje się na Sennetta i jego koncepcję wypracowywania wspólnie, społecznie rytuałów zamieszkiwania, tworzenia miasta, podążania za materialnością miasta, by rozumieć jego właściwości. Być może wtedy utopia nadąży za rzeczywistością i zapobiegnie globalnym katastrofom: klimatycznym, migracyjnym, gospodarczym i innym, które dotąd były bezkarnie napędzane ideologią wzrostu.

BIBLIOGRAFIA

- Bey, Hakim. *Tymczasowa Strefa Autonomiczna i inne eseje*. Tłum. Iwona Bojadziejewa, Jan Karłowski. Kraków: Korporacja Ha!art, 2009.
- Bloch, Ernst. „Rzeczywistość antycypowana, czyli jak przebiega i co osiąga myślenie utopijne”. Tłum. Anna Czajka. *Studia Filozoficzne* 7–8 (1982).
- Bloch, Ernst. *The Principle of Hope*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- Boeri, Stefano, Rem Koolhaas, Stanford Kwinter, Nadia Tazi, Hans U. Obrist. „To Lagos”. W: Stefano Boeri, Rem Koolhaas, Stanford Kwinter, Nadia Tazi, Hans U. Obrist. *Mutations*. Barcelona: ACTAR Arc-en-Rêve, 2000.
- Brand, Stewart. *How Buildings Learn. What Happens After They're Built*. London: Penguin, 1994.
- Davis, Mike. *Planeta slumsów*. Tłum. Katarzyna Bielińska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2009.
- Dyckhoff, Tom. *Epoka spektaklu. Perypetie architektury i miasta XXI wieku*. Tłum. Agnieszka Rasmus-Zgorzelska. Kraków: Karakter, 2018.
- Elkins, James. *What Painting Is?* London: Routledge, 2000.
- Gandy, Matthew. „Learning from Lagos”. *New Left Review* 33 (2005).
- Ingold, Tim. *Splatać otwarty świat*. Tłum. Ewa Klekot, Dorota Wąsik. Kraków: Instytut Architektury, 2018.
- Jameson, Fredric. „Future city”. *New Left Review* 21 (2003).
- Koselleck, Reinhart. *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*. Tłum. Wojciech Kunicki, Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2009.
- Koselleck, Reinhart. „Uczasowienie utopii”. W: Reinhart Koselleck. *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*. Tłum. Jarosław Merecki, Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2012.
- McGuirk, Justin. *Radykalne miasta. Przez Amerykę Łacińską w poszukiwaniu nowej architektury*. Tłum. Marcin Wawrzyńczak. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana, 2014.
- Pobłocki, Kacper. „Deliryczne Lagos”. *Magazyn Miasta* 1 (2015).
- Simone, Abdou M. „Pirate towns. Reworking social and symbolic infrastructures in Johannesburg and Douala”. *Urban Studies* 43, 2 (2006).
- Wiącek, Katarzyna. „Architektura *bidonvilles* w Casablance”. *Kultura Współczesna* 102, 3 (2018).

Data wpłynięcia: 3 czerwca 2019 r. Data zatwierdzenia do druku: 29 lipca 2019 r.

**CONNECTING THE OPEN WORLD/EXPERIENCING URBAN UTOPIAS.
THEORETICAL FOUNDATIONS OF CITY EXPERIMENTS
IN THE SPIRIT OF TIM INGOLD'S IDEAS**

Referring to Reinhart Koselleck and his arguments, this article discusses the changing nature of utopias in terms of their categories and meanings, while using dialectics to explain their phenomenon and historical attempts to implement them, as well as the rise-and-fall process of utopias and dystopias. Following in the footsteps of Tim Ingold, the author asks whether 'dwelling perspective' (in contrast to 'building perspective') and radical rejection of the Western hylomorphic model may be useful to understand two contemporary, and yet contradictory urban trends: self-organising (informal) cities and spectacle cities. Can the former be recognised as utopias in the context of the latter losing their urban values (dystopia)?

SŁOWA KLUCZOWE: utopia/dystopia, Tim Ingold, miasta nieformalne, miasta spektakle, przestrzeń miejska

KEY WORDS: utopia/dystopia, Tim Ingold, informal cities, spectacle cities, urban space

