

Henri Levebvre

Prawo do miasta

wyd. pierwsze *Le Droit a la Ville* w: *L'Homme et la Societe* 6/ 1967

Refleksja teoretyczna powinna przededefiniować formy, funkcje i struktury miasta (ekonomiczne, polityczne, kulturowe etc) podobnie, jak społeczne potrzeby właściwe miejskiemu społeczeństwu. Jak dotąd zbadane zostały jedynie potrzeby jednostek oraz ich motywacje uformowane przez tak zwane społeczeństwo konsumpcyjne (biurokratyczne społeczeństwo z uregulowaną konsumpcją), a i tak raczej zmanipulowano badania tych potrzeb, niż doprowadzono do ich skutecznego poznania i rozpoznania. Potrzeby społeczne mają podstawy antropologiczne, przeciwstawne i uzupełniające się, obejmują one tak potrzebę bezpieczeństwa, jak i otwartości, stabilności i przygody, organizacji pracy i zabawy; potrzebę przewidywalności i nieprzewidywalnego, jedności i różnorodności, izolacji i spotkań, wymiany i inwestowania, niezależności (np. samotności) i komunikacji, natychmiastowości i perspektywy długofalowej. Istota ludzka posiada również potrzebę akumulowania energii i wydatkowania jej, a nawet marnowania jej w zabawie. Ma potrzebę widzenia, słyszenia, dotykania, smakowania oraz potrzebę połączenia tych wrażeń w jakiś świat. Do tych społecznie wykształconych potrzeb (czyli zarazem odseparowanych, jak i połączonych, stłumionych i przerośniętych) należy dodać również specyficzne potrzeby, które nie zaspokajają komercyjne i kulturowe formy wyposażenia mniej lub bardziej rozrzutnie uwzględniane przez urbanistów. Chodzi tu o potrzebę aktywności twórczej, [generowania] dzieła (a nie tylko produktów i dóbr materialnych przeznaczonych do konsumpcji), potrzeby informacji, symboli, wyobraźni, zabawy. Poprzez te specyficzne potrzeby przejawia się (dosł: żyje i przeżywa przyp. EM) podstawowe pragnienie, którego zabawa, seksualność, działania cielesne, takie jak sport, aktywność twórcza, sztuka i wiedza, stanowią szczególne przejawy i momenty, pozwalające w mniejszym lub

większym stopniu przewyciężyć rozdrobiony podział pracy. Potrzeba miasta i życia miejskiego wreszcie wyraża się swobodnie wyłącznie w takich stanowiskach, które są nastawione na wycofanie się i otwieranie horyzontu. Czy specyficzne potrzeby miejskie nie są być może potrzebami jakichś szczególnych miejsc współwystępowania i spotkań, miejsc, w których wymiana nie odbywałaby się w myśl zasad wartości wymiennej, handlu i generowania zysku? Czy nie stanowią one również potrzeby czasu na takie spotkania i wymiany?

Analityczna nauka o mieście istnieje dziś z konieczności jedynie w zarysie. Pojęcia i teorie we wstępnym stadium swojego rozwoju nie mogą się rozwijać bez będącej w stanie formowania się rzeczywistości miejskiej, potrzebują **praxis** (praktyki społecznej) społeczeństwa miejskiego. W chwili obecnej przekroczenie ideologii i praktyk, które przesłaniały horyzont, które były wyłącznie szyjką butelki, w której zakorkowano wiedzę i działanie, i stanowiły ograniczenia, które należało przewyciężyć, to przekroczenie nie odbywa się bezboleśnie.

Nauka o mieście ma za swój przedmiot miasto. Zapożycza ona swoje metodologie, punkty wyjścia i pojęcia od nauk cząstkowych. Synteza wymyka się jej w dwójnasób. Po pierwsze jako synteza, która chciałaby być całościowa i może polegać, zaczynając od analityki, wyłącznie na systematyzacji i programowaniu strategicznym. Po drugie ponieważ sam przedmiot miasto jako rzeczywistość dokonana, ulega przeobrażeniom. Poznanie stawia w związku z tym przed sobą, celem rozcinań i ponownej kompozycji wychodzącej od fragmentów, już poddane modyfikacji miasto z przeszłości [*historique*]. Jak tekst społeczny, owo miasto z przeszłości nie ma już nic [wspólnego] ze spójną serią zasad, z określonym biegiem czasu związanym z symbolami czy stylem. Ten tekst oddala się. Przybiera postać dokumentu, wystawy, muzeum. Historycznie uformowane miasto już nie żyje [*ne se vit plus*], praktycznie nie daje się uchwycić. Jest już tylko przedmiotem konsumpcji kulturalnej dla turystów, celem łapczywego estetyzmu spektaklu i [urokliwej] malowniczości. Nawet dla tych, którzy gorąco pragną je zrozumieć, miasto jest martwe. Mimo to nadal istnieje **miejskość** [*l'urbain*], w stanie rozczłonkowanej i wyalienowanej aktualności, załączka, wirtualności. To, co na tym obszarze dostrzega wzrok i analiza, może w najlepszym razie uchodzić za cień przyszłego przedmiotu w jasnym blasku wschodzącego słońca. Wyobrazenie sobie rekonstrukcji starożytnego miasta jest niemożliwością, jedynie zbudowanie

nowego miasta, na nowych podwalinach, na innej skali, w innych warunkach, w innym społeczeństwie wydaje się możliwe. Ani powrót w przeszłość (do miasta tradycyjnego), ani ucieczka w przyszłość, do aglomeracji kolosalnej i nieukształtowanej – takie są zasady. Innymi słowy, jeśli chodzi o miasto, przedmiot nauki nie jest dany. Przeszłość, teraźniejszość i to, co możliwe, nie są od siebie oddzielone. Myśl rozważa tu **przedmiot wirtualny**. Wymusza to nowe działania.

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

Ten stary humanizm znalazł śmierć w wojnach światowych, podczas wyżu demograficznego, który towarzyszy wielkim zniszczeniom, pod brutalnymi wymogami wzrostu ekonomicznego i konkurencji oraz źle zarządzanego rozwoju technicznego. Nie jest on już nawet żadną ideologią, może jedynie tematem oficjalnego dyskursu.

Zupełnie, jakby śmierć klasycznego humanizmu można było utożsamić ze śmiercią człowieka, wznosi się ostatnio wielkie krzyki. Bóg umarł, i człowiek też. Te formuły, rozpowszechnione w pokupnych książkach, podjęte przez niezbyt odpowiedzialną publiczność, nie są niczym nowym. Medytacje Nietzschego podjęte niemal sto lat temu, w czasie wojny 1870-71 roku, rozpoczęły złą prasę dla Europy, jej kultury i cywilizacji. Kiedy Nietzsche ogłosił śmierć Boga i człowieka, nie powstała w tym miejscu próżnia, nie zapełniał jej przypadkiem, językiem czy lingwistyką. Ogłosił też Nadczłowieka, którym zamierzał się stać. Przekraczał nihilizm, który sam wcześniej diagnozował. Autorzy, którzy ze stuletnim opóźnieniem spieniężają teoretyczne i poetyckie skarby, pogrążają nas na powrót w nihilizmie. Od czasów Nietzschego niebezpieczeństwa tego, co Nadludzkie, pojawiały się z okrutną oczywistością. Z drugiej strony, nowy człowiek, którego narodziny obserwujemy w produkcji przemysłowej i racjonalności planistycznej,

rozczarowuje aż nadto. Otwiera się jeszcze przestrzeń społeczeństwa miejskiego i tego, co ludzkie, jako dzieła w tym społeczeństwie, takiego, które byłoby właśnie dziełem, nie produktem. Albo równoczesne przekroczenie starego zwierzęcia społecznego i człowieka ze starożytnego miasta, zwierzęcia miejskiego, w stronę człowieka miejskiego, wielowartościowego, wielozmysłowego, zdolnego do złożonych i przejrzystych relacji ze światem (z rodowiskiem i sobą samym) albo nihilizm. Jeśli człowiek umarł, dla kogo będziemy budować? I jak budować? Nie chodzi o to, czy miasto zniknęło, czy nie, ani o to, czy należy przemyśleć je od początku, odbudować na nowych podstawach bądź też je przekroczyć. Nie ważne, czy rządzi terror, czy bomba atomowa zostanie odpalona, czy Ziemia wybuchnie, czy nie. Co więc ma znaczenie? Kto jeszcze myśli, działa, mówi, i do kogo mówi? Jeśli zanikają sens i celowość, jeżeli nie możemy ich nawet odnaleźć w praktyce, nic nie ma znaczenia ani celu. I jeśli możliwości istoty ludzkiej, technologia, nauka, wyobraźnia, sztuka, bądź ich nieobecność, podają się za autonomiczne siły i jeśli refleksyjny namysł jest usatysfakcjonowany konstatacją o nieobecności podmiotu, to co należy by na to odpowiedzieć? Co robić?

Stary humanizm oddala się, zanika. Nostalgia jest coraz słabsza, i coraz rzadziej zwracamy się, by zobaczyć jego formę rozłożoną przy drodze. To była ideologia liberalnej burżuazji. Pochylała się nad ludem i nad jego cierpieniami. Osłaniała i wspierała retorykę pięknych dusz, wielkich uczuć dobrych świadomości. Składała się z greckich i łacińskich cytatów przypudrowanych judeo-chrześcijaństwem. Straszliwy koktajl, mikstura powodująca wymioty. Tylko kilku intelektualistów (lewicowych - ale czy są jeszcze intelektualiści prawicowi?) ma jeszcze ochotę na ten smutny napój, nie są oni rewolucjonistami, nie są otwarcie reakcyjni, ani dionizyjscy ani apolińscy.

Więc to właśnie w stronę nowego humanizmu powinniśmy się zwracać i dla niego działać, czyli w stronę nowej praktyki i innego człowieka, tego, który należy do społeczeństwa miejskiego. [Powinniśmy] wymykać się zagrażającym tej woli mitom, niszczyć ideologie, które podważają ten projekt oraz strategie, które zawracają nas z tej drogi. Życie miejskie jeszcze się nie zaczęło. Dokonujemy dziś inwentaryzacji pozostałości tysiącletniego społeczeństwa, w którym wieś dominowała miasto, którego idee i wartości, tabu i zasady pochodzą w przeważającej mierze ze sfery agrarnej, wiejskiej i naturalnej. Miasta sporadycznie wyrastały na wiejskim oceanie.

Społeczeństwo wiejskie było (i jest nadal) pozbawione obfitości, jest społeczeństwem braku, akceptowanej lub odrzuconej straty, zakazów zarządzających tymi umartwieniami i regulujących je. Było ono skądinąd również społeczeństwem Zabawy, ale ten aspekt, najlepszy ze wszystkich, nie został zachowany, i to właśnie go należy na powrót wzniecić, a nie mity i ograniczenia! Najważniejsze jest jednak to, że: kryzysowi tradycyjnego miasta towarzyszy światowy kryzys cywilizacji wiejskiej, skądinąd równie tradycyjnej. Są one ze sobą związane i współwystępują. do nas należy rozważanie tego podwójnego kryzysu, w szczególności tworzenie nowego miasta i wraz z nim nowego życia w mieście. Kraje rewolucji (w tym ZSRR, dziesięć czy piętnaście lat po Rewolucji Październikowej) przewidywały rozwój społeczeństwa opartego na przemyśle. Tylko przewidywały.

We wcześniejszych zdaniach słowo *my* było tylko metaforą. Wskazywało na zainteresowanych. Architekt, urbanista, socjolog, ekonomista, filozof czy polityk nie mogą na mocy jakiegoś niepopartego niczym dekretu wskazywać nowych form i stosunków. Dla uściślenia, architekt ani socjolog nie posiadają władzy tworzenia cudów. Ani jeden, ani drugi nie wytwarza stosunków społecznych. W niektórych, sprzyjających okolicznościach, ułatwiają oni sformułowanie pewnych tendencji (przybranie przez nie określonej formy). Tylko życie społeczne (*praxis*) w swoim ogólnoswiatowym sprawstwie, posiada taką władzę. Albo jej nie posiada. Osoby wskazane wcześniej, wzięte z osobna albo jako grupa, mogą oczyścić teren, mogą też podejmować próby, przygotowywać formy. I (przede wszystkim) mogą zinwentaryzować nabyte doświadczenie, wyciągnąć wnioski z porażek, pomóc w narodzinach tego, co możliwe dzięki maieutyce wzmocnionej nauką.

W miejscu, do którego właśnie dotarliśmy, należałoby zaznaczyć konieczność przekształcenia podejmowanych działań i narzędzi intelektualnych. Podejmując sformułowania wykorzystane gdzie indziej, należy zauważyć potrzebę podjęcia pewnych mniej znanych operacji umysłowych.

a) **transdukcja**. [w biochemii dosł. proces wprowadzenia nowego genu do komórki przez wirusa za Wikipedia, przyp. EM] Jest to operacja intelektualna, którą można metodycznie rozwijać, i która różni się od indukcji, od klasycznej dedukcji, jak również od konstruowania

modeli, od symulacji, jak również od prostego stawiania hipotez. Transdukcja rozwija i tworzy przedmiot teoretyczny, przedmiot **możliwy**, i czyni to na podstawie informacji o rzeczywistości, jak też problemów, jakie ta rzeczywistość stawia. Transdukcja zakłada nieustanny przepływ reakcji [oryg. feedback przyp. EM] między wykorzystywanym w tej operacji zakresem koncepcyjnym i obserwacjami empirycznymi. Jego teoria (metodologia) nadaje konkretną formę niektórym spontanicznym operacjom mentalnym urbanisty, architekta, socjologa, polityka, filozofa. Prowadza porządek do odkrywania i poznawania w utopii.

b) **utopia eksperymentalna. Któż nie jest dziś utopistą?** Tylko wyraźnie wyspecjalizowani specjaliści, którzy pracują na rozkaz, nie poddając najmniejszej krytycznej próbie ustalonych norm i ograniczeń, tylko te nieinteresujące indywidua wymykają się utopizmowi. Wszyscy utopiści, włączając propektywistów, planistów wymyślających dziś Paryż' 2000 [tekst powstał w 1967 roku, przyp. EM], inżynierów, którzy stworzyli Brazylię i tak dalej! Istnieje jednak wiele utopizmów. Czyż najgorszym z nich nie jest ten, który nie ujawnia swojej nazwy, zasłania się pozytywizmem i narzuca w związku z tym swe najbardziej nieznośne ograniczenia oraz najbardziej absurdalną nieobecność technologii?

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

Inne intelektualnie niezbędne kroki: wskazać, nie oddzielając ich przy tym od siebie, trzy podstawowe pojęcia teoretyczne: czyli: strukturę, funkcję i formę.

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

- Rozumieć, że funkcja może zostać spełniona przy użyciu różnych struktur, że nie ma jednoznacznych związków między tymi terminami.
- [Rozumieć], że funkcja i struktura przybierają formy, które je odsłaniają, ale też zasłaniają. Ze potrójność tych aspektów tworzy jedną całość, b d a czynią więc, m jej aspekty, część ci składowe i strony.

Wśród narzędzi intelektualnych, którymi dysponujemy, jest jedno, które nie zasługuje na lekceważenie, ale też na przywilej absolutyzacji, mianowicie [pojęcie] **systemu** (lub raczej **pod-systemu**) znaczeń. Politycy mają swoje systemy znaczące ideologie, które pozwalają im na podporządkowanie ich strategiom działań i wydarzeń społecznych, na które starają się wpłynąć.

Uniżony mieszkaniec jego systemu znaczeń (czy raczej jego pod-systemu) na poziomie ekologicznym. Sam fakt zamieszkiwania tu czy tam posiada recepcję, adopcję, transmisję takiego systemu, na przykład systemu budownictwa jednorodzinnego. System znaczeń mieszkańca wyraża jego pasywność i aktywność, jest uzyskiwany już po modyfikacji przez praktykę. Jest postrzegany.

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

Teoria, którą moglibyśmy zasadnie nazwać **urbanistyką** (oryg. urbanisme - przyp. EM), która łączyłaby w sobie znaczenia starej praktyki zwanej mieszkaniem (czyli to, co ludzkie) i dodawałaby do tych pojedynczych zdarzeń ogólną teorię **czaso-przestrzeni** miejskich, która wskazywałaby wynikającą z nich nową praktykę - taka urbanistyka istnieje wirtualnie. Może się ona pojawić we właściwej postaci tylko jako praktyczna konsekwencja kompletnej teorii miasta i

tego, co miejskie, przekraczającej aktualne spory i podziały. W szczególności spór między filozofią miasta i nauką (lub naukami) o mieście, między tym, co częściowe, i tym, co światowe. Na tej drodze mogą pojawić się współczesne projekty urbanistyczne, ale tylko jako celna krytyka ich implikacji ideologicznych i strategicznych.

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

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

partycypacji. Dlaczego nie? Pod jednym warunkiem: nigdy nie poddawać tych cząstkowych, więc częściowych, wysiłków, ogólnemu zainteresowaniu.

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

powiedzieć, że klasa robotnicza sama z siebie stworzy społeczeństwo miejskie, ale że bez jej udziału nic nie będzie możliwe. Bez klasy tej integracja nie ma sensu, i dezintegracja będzie bez niej postępowała, pod pozorem integracji i nostalgią za nią. Kiedy klasa pracująca zamknie usta, kiedy przestanie działać i nie spełni tego, co teoria określiła już jako *misję historyczną*, zabraknie tak podmiotu, jak i przedmiotu. *My I*, która odbija tę nieobecność, zarazem ją legitymizuje. Wynika stąd potrzeba wskazania dwóch serii propozycji:

a) **polityczny program reformy miejskiej** reformy nie zdefiniowanej przez perspektywę i możliwości aktualnego społeczeństwa, nie podporządkowanej jakiemuś politycznemu realizmowi, ale opartej na badaniach rzeczywistości (innymi słowy, tak rozumiana reforma nie ogranicza się do reformizmu). Program ten będzie więc miał wyjątkowy, a nawet paradoksalny charakter. Zostanie ustanowiony po to, by zaproponować go siłom politycznym, czyli partiom. Można od razu powiedzieć, że zostanie przedstawiony przede wszystkim partiom lewicy, formacjom politycznym reprezentującym, czy raczej chcącym reprezentować klasę robotniczą. Nie zostanie on jednak ustanowiony według funkcji tych sił i formacji. W relacji do nich będzie miał charakter specyficzny jako projekt budowany przez świadomość/ wiedzę [connaissance]. Będzie więc posiadał część naukową. Zostanie **zaproponowany** (otwarty do zmian dla tych i przez tych, którzy się tym zajmą), po to, by siły polityczne zajęły się tym, za co są odpowiedzialne. W tej dziedzinie, która angażuje przyszłość nowoczesnego społeczeństwa oraz jego wytwórców, ignorancja i niewiedza stanowi odpowiedzialność wobec historii, o którą się upominamy.

b) **bardziej zaawansowane projekty urbanistyczne** w tym modele, formy przestrzeni i czasu miejskiego, bez względu na to, czy są aktualnie możliwe do realizacji, czy nie, utopijne czy nie (to znaczy świadomie utopijne). Nie wydaje się, by te modele mogły zakócić się prostymi studiami nad miastem i istniejącymi typami tego, co miejskie, czy prostą kombinacją elementów. Formy czasu i przestrzeni będą, poza sytuacjami przeciwnymi, wymyślone i zaproponowane w obrębie praxis. Niech rozwija się wyobraźnia, nie ta umożliwiająca ucieczkę czy wyzwolenie, która nakręca ideologie, ale wyobraźnia, która angażuje się w **przywłaszczanie** (oryg. *appropriation* przyp.

EM) (czasu, przestrzeni, życia psychicznego, pożądania). Dlaczegożby nie przeciwstawić miastu wiecznemu miast efemerycznych i centrów przemieszczających się w stronę centrów stabilnych? Wszelka śmiałość jest dopuszczalna. Dlaczego ograniczać te propozycje do morfologii czasu i przestrzeni? Niewykluczone, że propozycje dotyczyły będą również stylu życia, sposobów życia w mieście, rozwoju tego, co miejskie w tym kontekście.

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

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

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

W tej sytuacji ideologia pozornie nadaje absolutny charakter naukowoci, nauce dotyczącej tego, co rzeczywiste, która ją kawałkuje i przekształca, zaś czyniąc to oddala to, co możliwe i zamyka mu drogę. Jednak nauka (czyli nauki cząstkowe) mają wyłącznie charakter programowania. Dostarczają programowi elementy. Jeśli zgodzimy się, że elementy te konstytuują [pojedyncze] chwile stanowią zarazem totalność, jeśli chcemy dosłownie potraktować program, to przedmiot wirtualny jest przez nas traktowany jak przedmiot techniczny, który jest już dany.

Realizujemy [w ten sposób] projekt bez krytyki, ani nawet autokrytyki, i projekt ten realizuje, projektując ją w terenie, określoną ideologię, tę właściwą technokratom. Z konieczności programowanie jest niewystarczające. W trakcie działania podlega ono zmianom. Tylko siła społeczna zdolna do tego, by włączyć się w to, co miejskie, podczas długich doświadczeń politycznych, może podjąć się realizacji programu dotyczącego społeczeństwa miejskiego. Nauka o mieście przynosi z kolei takiej perspektywie podstawy teoretyczne i krytyczne, pozytywną bazę. Utopia kontrolowana przez dialektyczny rozum służy jako straszak na pseudo-naukowe fikcje. Owe podstawy i baza zapobiegają pogrążeniu się refleksji w pustym programowaniu. Ruch dialektyczny prezentuje się tu, między nauką i siłą polityczną, jako dialog, coś, co aktualizuje relacje teoria-praktyka i pozytywna-negatywna krytyka .

Podobnie, jak nauka z konieczności nie wystarczająca, również **sztuka** wnosi do realizacji tego, co miejskie, swą długą medytację o życiu jako dramacie i rozkoszy. Co więcej, i przede wszystkim sztuka przywraca [właściwy] sens dzieła, przynosi różnorodne **przystosowane** (oryg. appropriate przyp. EM) figury czasu i przestrzeni: nie przyjęte, nie zaakceptowane przez bierną rezygnację, przekształcone w dzieło. Muzyka pokazuje przystosowanie czasu, malarstwo i rzeźba przestrzeni. Jeśli nauki odkrywają cząstkowe determinizmy, sztuka (jak również filozofia) pokazuje, jak totalność rodzi się wychodząc od cząstkowych uwarunkowań. Na siłę społeczną zdolną zrealizować społeczeństwo miejskie, spada [obowiązek] uczynienia efektywną i wydajną jedności (syntezy) sztuki, techniki, poznania. Jako wiedza o mieście, wchodzi w medytacje nad miejskością, które mają nadać skuteczność obrazom, które ją zapowiadają. Medytacja taka, nakierowana na działanie zmierzające do realizacji, byłaby tak samo utopijna, jak i realistyczna, [zarazem] znosząc tę opozycję. Można zarazem twierdzić, że maksimum utopizmu połączy się z optimum realizmu.

Między sprzecznościami charakteryzującymi epokę, istnieją te (szczególnie trudne) zachodzące między rzeczywistością społeczną i elementami cywilizacji, które się w nią wpisują. Z jednej strony ludobójstwo, a z drugiej działania (medyczne i inne) pozwalające uratować dziecko albo wydłużyć [czyjaś] agonię. Jedną z ostatnich sprzeczności, choć nie najmniejsza, została wystawiona na światło dzienne właśnie tutaj, między **socjalizowaniem społeczeństwa i uogólnioną**

segregacją. Istnieje też wiele innych [sprzeczności], jak ta między etykietą **rewolucjonisty** i przywiązaniem do kategorii przekroczonego racjonalizmu produktywistycznego. W głębi społecznych skutków wynikających z presji [społecznych] mas jednostka nie umiera i afirmuje się. Prawa wychodzą na światło dzienne; wchodzą do obyczaju czy nakazów, za którymi mniej lub bardziej podąża działanie, i [świetnie] wiemy, jak te konkretne prawa pojawiają się, by uzupełnić abstrakcyjne prawa człowieka i obywatela wypisane na frontonie budowli demokracji od jej rewolucyjnych początków: prawa wieku i płci (kobiety, dzieci, starcy), prawa społecznej pozycji (proletariat, chłopci), prawo do wykształcenia i edukacji, prawo do pracy, kultury, odpoczynku, zdrowia, mieszkania. Pomimo ogromnych zniszczeń, wojen światowych, zagrożeń, terroru nuklearnego, a może właśnie poprzez nie. Presja klasy robotniczej była i jest konieczna (ale nie wystarczająca) dla [pełnego] rozpoznania tych praw, dla tego, by przeniknęły one do obyczajów, dla wpisania ich do kodeksów, nadal niekompletnych.

O dziwo, **prawo do natury** (do wsi i natury czystej) od kilku lat przenika do praktyki społecznej dzięki **rozrywkom**. Wydeptało sobie ścieżki poprzez, już dziś banalne, krytyki hałasu, zmęczenia, świata koncentracyjnego w miastach (podczas, gdy miasto gnije lub wybucha). Powiedzielibyśmy: przedziwne ścieżki, natura staje się wartością użytkową i towarem, sprzedaje się ją i kupuje. Skomercjalizowane, uprzemysłowione rozrywki, zorganizowane instytucjonalnie, niszczą ową naturalność, którą zajmujemy się, by nią handlować, i by handlować nimi. Natura, czy właściwie to, co za nią uważamy, to, co z niej zostało, staje się rozrywkowym gettem, miejscem oddzielnym od rozkoszy, pozostałością kreatywności. Mieszczanie niosą to, co miejskie, ze sobą, nawet jeśli nie przynoszą [przy tym] miejskości. Skolonizowana przez nich, wieś straciła właściwości, cechy i urok wiejskiego życia. To, co miejskie, pustoszy wieś, zurbanizowana wieś [z kolei] przeciwstawia się wiejskości wywłaszczonej, skrajnemu przypadkowi wielkiej nędzy mieszkańców, tego, co zamieszkiwane i [samego] zamieszkiwania. Czy prawo do natury i prawo do wsi nie niszczą się same?

Wobec tego prawa, czy pseudo prawa, **prawo do miasta** ogłasza się niczym apel, niczym żądanie. Przez nieoczekiwane zwroty nostalgę, turystylę, powrót do serca tradycyjnego miasta, wezwanie już istniejących lub właśnie utworzonych centralności prawo to posługuje bardzo

powoli. Żądanie natury, pragnienie, by [móc] się nią rozkoszować, wynikają z prawa do miasta. To ostatnie żądanie ogłasza się pośrednio, jako tendencja do uciekania z przemieszczonego i nie odnowionego miasta, z miejskiego życia wyalienowanego zanim zaczęło realnie istnieć. Potrzeba i prawo do natury zaprzeczają prawo do miasta nie dochodząc przy tym do jego rozmycia. (Nie oznacza to, że nie powinniśmy chronić rozległych naturalnych przestrzeni przed wpływami miejskimi i udoskonaleniami eksplodującego miasta).

Prawa do miasta nie można formułować jako prostego prawa odwiedzin lub jako powrotu do miast tradycyjnych. Może ono zostać sformułowane wyłącznie jako **prawo do miejskiego życia**, przekształcone i odnowione. To, żeby tkanka miejska obejmowała wieś i to, co pozostało z wiejskiego życia, nie ma właściwie znaczenia w sytuacji, gdy to, co miejskie, miejsce spotkania, stawiane wyżej, niż wartość użytkowa, wpisane w przestrzeń czasu obiecanego o randze dobra wyższego, niż inne, znajduje swoją morfologiczną podstawę, swoją praktyczno-zmysłową realizację. Jest to założeniem integralnej teorii miasta i społeczeństwa miejskiego, wykorzystującej zasoby nauki i sztuki. Tylko klasa robotnicza może stać się podmiotem (agent), nosicielem czy społecznym wsparciem dla tej zmiany. Dziś znowu, podobnie jak sto lat temu, podważa ona i neguje przez samą siebie swoje istnienie, strategię klasy panującej przeciwko niej. Zupełnie jak sto lat temu, choć w nowych warunkach, skupia ona interesy (przekraczając to, co bezpośrednie i sztuczne) całego społeczeństwa, i przede wszystkim tych, którzy **mieszkają**. Olimpijczycy i nowa arystokracja miejska (kto by ją ignorował?) już nie mieszkają. Przemieszczają się z pałacu do pałacu lub z zamku do zamku. Zarządzają flotą lub ziemią z [e swojego] jachtu; są wszędzie i nigdzie. Stąd pochodzi fascynacja, jaką darzą ich ludzie pogrążeni w codzienności, oni przekraczają codzienność, posiadają naturę i pozwalają zbirom tworzyć kulturę. Czyż trzeba koniecznie rozwlekle opisywać sytuację młodych i młodzieży, studentów i intelektualistów, armie pracowników z białymi kołnierzykami i bez, mieszkańców prowincji, skolonizowanych i quasi-skolonizowanych każdego rodzaju, wszystkich tych, którzy znoszą ciężko zapracowaną codzienność; czyż koniecznie trzeba tu demonstrować szyderczą nędzę i tragiczny sens mieszkańca, mieszkańców przedmieść, ludzi, którzy żyją w osiedlowych gettach, gnijących centrach starożytnych miast i na osiedlach oddalonych od centrów tych miast? Wystarczy otworzyć oczy, by zrozumieć życie codzienne tego, który biegnie

ze swojego domu do bliskiego lub odległego dworca, do zatłoczonego metra, do biura czy fabryki, żeby wieczorem wrócić na tę samą drogę, przyjść do domu, by odzyskać siły, by zacząć od nowa następnego dnia. Obraz tej uogólnionej nędzy nie byłby możliwy bez obrazu satysfakcji, które nędzę tę skrywają, stając się środkiem jej zatajenia i przed nią ucieczki.

z jęz. francuskiego przełożyła Ewa Majewska