

► *Międzymieście to również hybryda miasta Zachodu i miasta globalnego Południa. Jaki model miejskości umarł wraz z krachem finansowym z 2008 r. a jaki narodził się podczas Arabskiej Wiosny? Czy faktycznie jesteśmy świadkami początku postkapitalizmu? Jak będziemy współżyć i współdziałać w mieście przyszłości?*

N A S Z A W S P Ó L N A n i e p r z y s i a d a | n o ś ć

KACPER POBŁOCKI

*Revolucja ma swą własną poezję.
Aby ją usłyszeć, musimy oduczyć się
języków, którymi mówimy.*

HAMID DABASHI

Deleuze i Guattari twierdzili, że schizofrenia jest kwintesencją kapitalizmu. Nie rozumieli jednak związku między współczesnym kapitalizmem a urbanizacją. To prowadzi nas na inny trop, bardziej sennettowski i goffmanowski, w którym „dewiacją” obnażającą logikę współczesnego kapitalizmu jest socjopatia. Socjopatia to emanacja logiki akumulacji, własności prywatnej i długu – które, jak pokazuje David Graeber, nie są pokłosiem rewolucji przemysłowej, ale towarzyszą nam od starożytno-

ści. Dwustuletni okres, kiedy to dominujące trendy w urbanizacji wyznaczone były przez miasta Europy i Ameryki Północnej, kończy się na naszych oczach. To nie Paryż, Nowy Jork czy nawet Los Angeles są miastami przyszłości, ale Lagos, Mumbai, Shenzhen, Karachi czy Teheran. Dyskusja na temat tego, co to oznacza, dopiero się rozpoczyna.

Wszyscy jesteśmy socjopatami

Najbardziej znanym współczesnym socjopata jest serialowy Dexter. To osoba pozbawiona empatii, która nauczyła się świetnie funkcjonować w społeczeństwie. Dexter traktuje obcowanie z innymi osobami jak rytuał – puste gesty, które nauczył się naśladować. Dzięki pączkom przynoszonym rano do pracy zyskuje sympatię współpracowników i uchodzi za „normalnego”. Mimo to, inni ludzie egzystują dla niego, jakby byli za szybą; Dexter nie rozumie ich emocji, reakcji, zachowań, nawet tych najbanalniejszych. Według Richarda Sennetta upadek człowieka publicznego polega na tym, że wraz z rozwojem europejskiej urbanizacji publiczne maski przybierane wcześniej w przestrzeni publicznej „stały się twarzami”. Miasto jest dziś domeną, w której spotykają się „ja” wypracowane w przestrzeni prywatnej. To w interakcjach w sferze publicznej współczesny człowiek ma „być sobą” – a nie, jak było wcześniej, przywdziewać publiczną maskę¹. Socjopaci są mistrzami tej gry, gdyż idealnie nauczyli się udawać, że ich „ja” publiczne jest emanacją prywatnej „osobowości”. W rzeczywistości tym, co odróżnia ich od reszty społeczeństwa, jest fakt, że nie posiadają „ja” prywatnego. Braki emocjonalne nadrabiają inteligencją oraz mimikrą.

Dlatego socjopaci są „ludźmi bez twarzy”. Świetnie widać to w drugiej serii Dextera, kiedy główny bohater spotyka jedyną prawdziwą bratnią duszę – artystkę Leilę. Postać ta jest grana przez aktorkę-modelkę, która musiała przejść sporo operacji plastycznych bądź zabiegów botoksowych, gdyż jej twarz jest jak z wosku, a gra aktorska – minimalna. O ile dla „normalnych” osób dynamika prezentacji „prywatnego” ja w przestrzeni publicznej nastrocza sporo problemów (stąd kwestia dość powszechnej współcześnie nieśmiałości – czyli braku umiejętności płynnego „bycia sobą” w przestrzeni publicznej), o tyle socjopatom łatwiej jest odnaleźć się w grze społecznych konwenansów. Jako podmioty gofmanowskie, bardzo szybko uczą się zasad gry w przestrzeni publicznej i rzadko popełniają *faux pas* typowe dla „normalnych” osób. Socjopaci nie są typem Nikodema Dyzmy – chama z awansu. Oczywiście zaliczają

„wpadki”, tyle że nie są one ani czytelne, ani zrozumiałe dla osób postronnych, które nie wiedzą, z kim mają do czynienia. Bardziej socjopaci przypominają Dona Drapeira z serialu *Mad Man* lub Wielkiego Gatsby’ego, którzy bezboleśnie weszli w nowe role społeczne i klasowe. Jedyne co różni socjopatów od tych dwóch postaci, to fakt, że o ile Gatsby ma w swojej wielkiej posiadłości mały pokój, w którym może żyć skromnie jak dawniej, a jego bogactwo jest jedynie publiczną „maską”, którą musi od czasu do czasu przywdziewać, o tyle socjopaci są podmiotami zupełnie nienostalgicznymi.

Oczywiście teza, że socjopaci nie odczuwają emocji, jest uproszczeniem. Przede wszystkim towarzyszy im strach, iż zostaną (dosłownie!) „zdemaskowani”. Wysiłek „bycia normalnym” jest dla socjopatów tak duży, że inną z ich cech charakterystycznych staje się notoryczne łamanie norm społecznych. Mimo pączków i wypracowanego uśmiechu socjopaci czują się poza orbitą społeczeństwa, a nawet w opozycji do niego. Osiemdziesiąt procent klinicznych socjopatów ma w zwyczaju popełnianie drobnych kradzieży; często wszczynają awantury w sytuacjach publicznych. Jak opisuje Sudhir Kakar, terroryści i liderzy ulicznych bojówek mają często rysy socjopatyczne, a ideologia, w imię której walczą, jest przez nich traktowana instrumentalnie². Oczywiście socjopatia nie jest przypadłością zero-jedynkową, a raczej pewnym spektrum. Dexter w trakcie rozwijania się serialu uczy się akceptować swojego „ciemnego współpasażera”, a w każdej z serii spotyka osobę, która jest dla niego szansą na swoisty *coming out*. Teza, że socjopaci nie odczuwają empatii, jest również skrótem myślowym. Dexter przez cały czas szuka bliskości i odnajduje je w dwójnasób. Z jednej strony jest w stanie odczuwać emocje wtedy, gdy wbija nóż w serce swojej ofiary, którą najpierw próbuje dobrze poznać, zbierając na jej temat szczegółowe informacje, a zatem w pewnym sensie – zbliżyć się do niej. Morderstwo jest dla niego formą nawiązania bliskości. A z drugiej strony w każdej z serii pojawia się postać, której Dexter zwierza się z tego, kim jest i co robi, jednocześnie próbując zyskać jej akceptację oraz uczynić z tej osoby swego *partner in crime*. A zatem bliskości z drugim człowiekiem socjopaci doświadczają przede wszystkim za pośrednictwem przemocy, a ich relacje z innymi najczęściej sprowadzają się do dynamiki dominacji i poddania – jak to było z Dexterem i Leilą, która ze sponsora na grupach terapeutycznych spada w końcu do roli jednej z jego ofiar.

Nieprzysiadalne miasto

Co ma zatem wspólnego socjopatia z miastem? Przede wszystkim socjopaci są skrajnie „nieprzysiadalni”. Nieprzysiadalność, słowo utworzone przez poetę Marcina Świetlickiego, to idealne tłumaczenie pojęcia *solitude* – które w odróżnieniu od samotności (*loneliness*) jest z natury miejskie. To nie jest romantyczna melancholia, wyobcowanie z organicznej wspólnoty, *gemeinschaftu*. To bycie samym pośród tłumu: jestem z wami, dzielę z wami przestrzeń publiczną, ale „nie mam ochoty” się do was przysiąść, chcę być sam. Jak pisze Sennett, przestrzenną emanacją nieprzysiadalności jest modernistyczny wieżowiec – w którym mieszkają setki a czasem i tysiące osób, które pomimo dzielenia ze sobą przestrzeni pozostają sobie zupełnie obce.

Nieprzysiadalność jest pokłosiem dziewiętnastowiecznego rozdziału miejsca zamieszkania od miejsca pracy – dzięki któremu, jak pisze Ira Katznelson, powstały nowoczesne kultury miejskie. Wcześniej, na przykład w świecie małomiasteczkowych rzemieślników, przestrzenie pracy i odpoczynku były ze sobą ściśle związane, natomiast w urbanizującej się Ameryce separacja obu doprowadziła do podwójnej identyfikacji nowych obywateli – klasowej w miejscu pracy oraz etnicznej w miejscach zamieszkania³. Tym samym odszedł świat, w którym ludzie posiadali jedną i niezmienną tożsamość, zakorzenioną we własności lub zawodzie. Świat dziewiętnastowiecznego miasta to świat, w którym pojawiło się zjawisko *self-made manów*, a tożsamość (również męskość, jak świetnie to pokazuje Michael Kimmel) zaczęła być performatywna, zależna od okoliczności bądź miejsca⁴.

Dziś rozróżnienie między miejscem pracy a miejscem zamieszkania ponownie się zaciera – do lamusa odszedł czas, kiedy fabryczne gwizdki budziły całe miasto, a tłumy robotników dojeżdżały tramwajem do pracy o tej samej godzinie. Mieszkamy w międzymieściu: dojeżdżamy do i z pracy o różnym porach, część z nas pracuje w domu, a spora część jest trwale poza rynkiem pracy. W „rozszczepionym” mieście, jak piszą Roger Keil i Douglas Young w tym numerze, jesteśmy jeszcze bardziej dla siebie nieprzysiadalni. Ponowoczesne media, także te „społecznościowe”, paradoksalnie to wzmacniają. Widać to w przestrzeniach publicznych, gdzie jesteśmy, choć na chwilę, zmuszeni być razem – na przykład w pociągach. Pamiętam z lat osiemdziesiątych, kiedy byłem dzieckiem, że czas podróży głównie spędzano na rozmowach i nie wypadło wtedy nie poczęstować współpasażerów swoim prowiantem. Dzisiaj taki gest

uznany byłby za coś dziwnego, za natręctwo lub nadmierne spoufalanie się. Obecnie większość pasażerów albo słucha muzyki, albo ogląda filmy na laptopie, albo siedzi na facebooku na swoim telefonie. Facebook jest telewizją współczesnego pokolenia wielkomiejskich nieprzysiadalnych – i w odróżnieniu od telewizji, która była podmiejskim medium rodzinnym, jest skrajnie zindywidualizowany. W odróżnieniu od telewizji czy radia facebook nie może „grać” w tle, ale wymaga naszej ciągłej uwagi, przez co odciąga nas od innych czynności i otaczających nas ludzi.

Geneza nieprzysiadalności sięga jednak o wiele głębiej. David Graeber pokazuje, że logika kapitalizmu nie wywodzi się z dziewiętnastowiecznych „szatańskich fabryk”, ale ze zjawiska niewolnictwa. I w tym sensie kapitalizm nie jest oparty na fetyszyzmie towarowym (jak twierdził Marks), ale na komodyfikacji człowieka. Socjopata to osoba, która traktuje relacje międzyludzkie skrajnie instrumentalnie i uznaje innych jedynie za zasób, z którego można czerpać – i w tym sensie stanowi kwintesencję kapitalistycznej logiki akumulacji. Dzisiaj pod wieloma względami areną tych gier jest właśnie miasto. Jak pokazuje Graeber, różnica między niewolnictwem a pracą najemną jest w zasadzie nominalna: to różnica między sprzedażą a wypożyczeniem własnej wolności. W odróżnieniu od niewolników jesteśmy „właścicielami” własnych ciał oraz czasu (a także własnych dzieci – taka jest etymologiczna definicja proletariatu). Ten paradoks współczesnego kapitalizmu był zapisany w przestrzeni miasta przemysłowego – tj. w separacji miejsca pracy (gdzie chwilowo zawieszaliśmy swoją wolność) od miejsca zamieszkania (gdzie „po godzinach” byliśmy wolni). Jednocześnie nie ograniczał się on wyłącznie do tych dwóch przestrzeni, ale wychodził poza nie. Stąd możliwość wchodzenia w interakcje z obcymi w przestrzeni miejskiej – i fakt, że są to interakcje horyzontalne, jawiące się jako relacje między „równymi” – wszyscy przecież są w przestrzeni miasta równorzędnymi właścicielami własnego „ja”. Stąd opisywana przez Sennetta wiktoriańska moda na „niepozorność” i „szarość” dziewiętnastowiecznego tłumu i miasta – a hierarchie i formy nierówności były wtedy głównie reprodukowane w przestrzeniach zamkniętych, takich jak zakłady pracy czy domy.

Niewolnictwo, przemoc, kapitalizm

Historia kapitalizmu zatem to nie historia walki między burżuazją a proletariatem, ale historia złożonych relacji między wierzcicielami a dłużnikami.

Bardzo często traktuje się kapitalizm jako system, który uniwersalizował logikę i etos kupiecki⁵. Graeber pokazuje, że to nie pieniądź, ale dług jest kwintesencją kapitalizmu – i że dług istniał o wiele wcześniej niż pierwsze znane w społeczeństwach starożytnych waluty. Historia kapitalizmu to rozpowszechnienie, często za pomocą doktryn religijnych, przeświadczenia, iż jedne grupy społeczne są „dłużne” innym i moralnie zobligowane do spłacania należności. Relacja między wierzycielem a dłużnikiem oparta jest na paradoksie asymetrycznej równości: „jako że obie strony są formalnie równe, jeśli dłużnik nie jest w stanie spłacić długu i przez to doprowadzić do wyrównania balansu między stronami, wynika z tego, że coś musi być z nim nie tak, że to jego wina”⁶. Ten etos, jak pokazuje Graeber, jest wszechobecny. Na przykład słowo *please* (czyli proszę) jest skrótem od „if it pleases you to do so” – jeśli masz na to ochotę. Gdy mówimy „proszę podaj mi sól”, przypomina Graeber, to udajemy, że osoba, do której się zwracamy, nie musi wykonać naszego polecenia – co nie jest prawdą, gdyż wywieramy na nią presję poprzez konwenans. A zatem „jeśli mówimy komuś «podaj sól», to wydajemy rozkaz – ale dodając słowo «proszę», udajemy, że tak nie jest” – twierdzi Graeber⁷.

Institucja długu, podobnie jak pieniądź, jest formą zamaskowanej przemocy i choć ma nieco odmienną logikę, stanowi ostoję kapitalizmu. Dług, który był już obecny w bezpiecznym społeczeństwie babilońskim, oparty jest na zaufaniu, a zatem z reguły funkcjonuje w czasie pokoju. Pieniądź pojawił się najprawdopodobniej po raz pierwszy jako środek płatniczy dla armii – pierwszej w historii grupy „pracowników najemnych” – gdyż jest on, podobnie jak wojsko, mobilny oraz łatwo może zmienić właściciela. Jednocześnie pieniądź służył do obrotu niewolnikami – którymi na początku byli przede wszystkim jeńcy wojenni (potem pracowali oni w kopalniach przy wydobywaniu kruszcu). Niewolnikami zawsze byli „Inni” – jeśli nie jeńcy, to byli dłużnicy, którzy tracili status obywatela. Niewolnik to osoba „społecznie martwa”, wyrwana ze swojego kontekstu społecznego. Pieniądź, twierdzi Graeber, pojawiły się właśnie jako instrument utowarowienia tego, co w innym sytuacjach nigdy nie podlegałoby logice rynku – człowieka. Stąd instytucja niewolnictwa „dzięki swojej wyjątkowej umiejętności wykorzystania ludzi z ich kontekstu społecznego, przemieniania ich w abstrakcje, odgrywała kluczową rolę w powstawaniu rynków na całym świecie”⁸. Dlatego kapitalizm, jak pokazuje

Graeber, oparty był i jest na przemocy, a dychotomia rynek – państwo jest historycznie nieuzasadniona.

Socjopatia zatem to logiczna kontynuacja logiki utowarowienia człowieka – wyrywania go z sieci społecznych zobowiązań poprzez stosowanie przemocy. Socjopata to idealny windyktor, który traktuje swoje ofiary jako wierzycieli, od którym ma prawo ściągać należności. Dzisiaj głównym teatrem działania socjopatii jest miasto – Dexter nie ma nic wspólnego z powszechnym w dziewiętnastym wieku toposem kapitalisty-wampira, który „żywi” się krwią niewinnych robotników. Podobnie jak socjopaci z filmu *Funny Games*, którzy w białych rękawiczkach zabijają rodzinę, jednocześnie wmawiając im, że nic złego się nie dzieje i że to wszystko ich wina, Dexter ma wielkomięjski sznyt i mieszczańską ogładę. W dobie kapitalizmu finansowego (który wyparł na Zachodzie kapitalizm przemysłowy) sedno akumulacji przenosiło się na obszary pozaprodukcyjne. W polskim krajobrazie miejskim widać to szczególnie w ilości pojawiających się lombardów, automatów do gier hazardowych oraz firm oferujących szybkie (i lichwiarskie) pożyczki. Tego rodzaju instytucje wysały już ostatnie zasoby z ludzi, których „system” już nawet nie chce wyzyskiwać w miejscu pracy⁹. Dlatego idealną kwintesencją polskiego kapitalizmu jest film *Dług* Krzysztofa Krauzego. Pokazuje on również perspektywę ofiar windyktora i opisuje z reporterską wręcz dokładnością, krok po kroku, jak „normalni obywatele”, wplątani w sieć socjopatycznych uwikłań, wychodzą poza orbitę społeczeństwa i ostatecznie dokonują najcięższej w naszej kulturze zbrodni – morderstwa. Puenta jest taka: nawet i elegancko ubrany, miły, uśmiechający się i spokojny pan może chować w sobie potwora. Każdy z nas może napotkać na swojej miejskiej drodze nieznanego socjopate, który zniszczy nas, wciągając w spiralę przemocy i długu i wyciągnie wraz z sobą poza orbitę społeczeństwa.

Postkapitalizm i rewolucja międzymiejska

Problem „naszości” miasta, o którym pisze Artur Celiński w tym numerze, jest przede wszystkim problemem własności. Jak pokazuje Graeber, idea własności prywatnej, która wywodzi się z rzymskiego prawa, wciąż dominuje nad naszą gospodarką i społeczeństwem. Mimo że niewolnictwo zostało (formalnie) zniesione (po raz pierwszy w roku 600 n.e.), wciąż traktujemy siebie jako „pana” i „sługę” jednocześnie – jako właścicieli własnego „ja”. Stąd goffmanowskie gry miejskie i kwestia „autoprezentacji” w przestrzeni

publicznej. Skrajny indywidualizm współczesnego międzymieścia nie jest zatem odpowiedzią na dominację własności prywatnej w przestrzeni miejskiej, ale jest raczej formą negocjacji, za pomocą której grupy społeczne mają prawo przenosić swoją własność prywatną na miasto. Ta suma egoizmów jest podstawą „rozszczerzonego” międzymieścia. Dlatego należy zacząć przecierać inne szlaki. Prawo do miasta, jak pisze David Harvey w *Buncie miast* i jak przypomina w wywiadzie, to przede wszystkim prawo do wyobraźni – i prawo do życia w mieście, które wychodzi poza logikę kapitalizmu, socjopatii i reżimu własności prywatnej. To prawo do bycia przysiadalnym – ale na zupełnie nowych niż dotychczasowe zasadach.

Niedawne pojawienie się w Polsce hasła „prawa do miasta” może być mylące o tyle, że możemy założyć, iż jest to pojęcie nowe. Jak pokazuje Celiński, pół wieku temu Polacy czuli się bardziej związani z miastami niż dzisiaj¹⁰. Również przeświadczenie, że rok 2008 to kres pewnej epoki, która dla niektórych (np. Immanuela Wallersteina) sięga aż roku 1450 (czyli początku europejskich podbojów kolonialnych), może być zwodnicze. Po pierwsze, nie pierwszy raz jesteśmy w sytuacji, w której wisi nad nami widmo „końca kapitalizmu”. W wiktoriańskiej Anglii, właśnie wtedy, gdy pojawiła się idea kapitalizmu jako odrębnej epoki historycznej, panowało powszechne przekonanie, że kapitalizm zaraz się załamie. W dobie historycznego triumfu kapitalizmu, czyli w okresie między 1945 a 1970, kiedy to mieliśmy do czynienia z najdłuższym nieprzerwanym okresem wzrostu gospodarczego na Zachodzie, niemal jedna trzecia ludzkości żyła poza orbitą tego systemu – w ustrojach komunistycznych lub socjalistycznych¹¹. Wreszcie, kapitalizm nie jest zachodnim „wynalazkiem” – jak pokazuje Jack Goody i wielu innych nieokcydentalnych historyków – elementy tego, co uznajemy za trzon kapitalizmu, dotarły na „Daleki Zachód” ze świata Islamu, z Indii i Chin, stosunkowo późno i w okrojonej formie. Stąd m.in. zachodnia idea renesansu lub rewolucyjnej zmiany – gdyż bardziej zaawansowane regiony nie wpadały, tak jak Europa, w epoki skrajnej zapaści ekonomicznej czy kulturalnej (takiej jak „feudalizm”) i tam przez wieki utrzymywał się zdecydowanie wyższy poziom rozwoju oraz lepsze standardy życia. Wielka Brytania „dogoniła” Chiny dopiero w drugiej połowie dziewiętnastego wieku, choć jeszcze w 1850 Chiny z Japonią wypracowywały blisko trzydzieści procent światowego PKB – a Wielka Brytania wraz z USA tylko dziesięć procent. Kres (krótkiej)

dominacji Zachodu zatem to nie coś wyjątkowego, ale powrót do „naturalnego” stanu rzeczy¹².

Historyczna doniosłość ostatnich kilku lat może nie być związana z krachem ekonomicznym zapoczątkowanym w 2008 r., ale z przełomem politycznym i Globalną Wiosną Ludów z 2011 r. Jak przekonuje Neil Smith, zachodnia wersja kapitalizmu „zatriumfowała” na świecie głównie dzięki rewolucjom politycznym – począwszy od francuskiej i amerykańskiej, poprzez rok 1848, dekolonizację w Ameryce Łacińskiej w dziewiętnastym wieku i w Afryce i Azji w dwudziestym, po ponowne włączenie krajów postsocjalistycznych w orbitę kapitalizmu w 1989 r. Stąd jeśli przyjmiemy, że kapitalizm jako system ekonomiczny, w różnych formach, towarzyszy nam od dość dawna, to otwarcie polityczne, którego jesteśmy obecnie świadkami, może przynieść między innymi nowe formy współżycia międzyludzkiego i położyć kres współczesnej nieprzysiadalności. Jak świetnie pokazał jeszcze przed Arabską Wiosną Sabry Hafez, przestrzenie kairskiego międzymieścia oraz nowe formy narracyjne w egipskich powieściach z nich czerpiące wychodzą poza dychotomie zachodniego modelu urbanizacji. Zarówno w mieście, jak i w powieści, pisze Hafez, „to, co prywatne, nie jest już w dialektycznym napięciu z tym, co publiczne, wyrażanym poprzez wewnętrzne przeżycia bohaterów, jak to było w modernistycznej powieści. Prywatne i publiczne są ze sobą w bezpośrednim konflikcie, a fikcyjna przestrzeń życia wewnętrznego jest radykalnie zminimalizowana”. W odróżnieniu od zachodnich przedmieść, które były przestrzenną emanacją instytucji rodziny, w kairskim międzymieściu jednostki „żyją pod tym samym dachem z nieznanymi. To mój ojciec, to moja matka a to mój brat. Poruszam się między nimi jak obcokrajowiec między innymi gośćmi hotelowymi”¹³. Między innymi dlatego wybuchła arabska ulica.

Przełamywanie sennettowskiej nieprzysiadalności fantastycznie ilustrują filmiki z telefonów komórkowych rejestrujące na gorąco irańską rewolucję z 2009 r. Teherańczycy, którzy zmuszeni byli chować się przed pociskami wystrzelowanymi do protestujących tłumów w swoich domach, wieczorami krzyczeli z okien swoich wieżowców: „Allahu Akbar” – a zdezorientowana policja nie była w stanie zlokalizować, kto krzyczał, gdyż głosy te odbijały się echem między wieżowcami.¹⁴ Jednak błędem byłoby interpretowanie Arabskiej Wiosny w kategoriach: sekularyzm – religijność, orientalizm – okcydentalizm, nowoczesność – tradycja. Jak przekonuje Hamid Dabashi, Arabska Wiosna przyniosła definitywny

kres epoki postkolonialnej i pojęciom, które z niej się wywodzą. Plac Tahrir, którego wirtualnym przedłużeniem stała się telewizja Al Jazeera, „jest obecnie epicentrum nowej geografii wyzwolenia, nowego świata, który jeszcze nie został nazwany”¹⁵. Jej dzieckiem będzie to, co Dabashi nazywa „nowym kosmopolityzmem” – zupełnie inną formą relacji między mieszkańcami różnych zakątków nowego wielobiegowego globalnego porządku. To pęknięcie widać nawet już w Polsce, gdzie takie miasta, jak Wrocław, Gdańsk czy Poznań, idą uporczywie ścieżką „zachodnią”, natomiast na przykład Rzeszów, jak pokazuje wywiad z prezydentem Ferencem w niniejszym numerze, wdraża to, co Harvey nazywa „miejskim keynesizmem” w stylu iście chińskim. Różnice te prawdopodobnie będą się pogłębiać.

Dlatego pytanie, czy rok 2008 to kres kapitalizmu, uważam za drugorzędne. I dlatego też interpretujemy międzynarodzie w tym numerze bardzo szeroko, jako zjawisko wykraczające poza hybrydalne formy urbanistyczne łączące elementy tradycyjnego śródmieścia i przedmieścia. Tak jak nie jesteśmy w stanie (jak przekonuje David Harvey w wywiadzie w tym numerze) wyznaczyć dokładnej daty „końca” kapitalizmu, tak zbudowanie nowego modelu urbanizacji i nowej formy miejskości nie jest zadaniem dla architektów. Epoka modernistycznych utopii, które zakładały, że nowe, wspaniałe miasto należy zbudować na „surowym korzeniu”, definitywnie odeszła do przeszłości. Raczej możemy spodziewać się tego, co Harvey nazywa „współewolucją” od kapitalizmu – czyli symultanicznej zmiany na wielu płaszczyznach, która ostatecznie doprowadzi do nowych form miejskości. Kluczem do tego jest „relacyjne” rozumienie miasta.¹⁶ Rewolucja to przede wszystkim rewolucja w myśleniu i wybieganie poza horyzont tego, co przy dzisiejszym modelu urbanizacji jest wyobrażalne, oraz jak wspomina Celiński, bardziej odważna polityka. A odwaga w myśleniu idzie doskonale w parze z cierpliwością i uporczywością w działaniu.

Nie należy tego interpretować jako apel o oddolne wypracowanie nowych relacji społecznych, ale raczej jako apel o nowe formy polityczności, które będą w stanie tchnąć życie w istniejące już struktury – zarówno społeczne, jak i urbanistyczne. Świetnym przykładem tego był „eksperyment” komunistyczny dwudziestego wieku. Nie tylko w Warszawie lat 50., jak przekonuje Celiński, mieszkańcy czuli się bardziej związani z miastem niż dzisiaj. Pewna angielska dziennikarka usłyszała w 1937 r., jak mieszkaniec Tbilisi mówił o „naszym metrze”. Gdy, zdziwiona, zauważyła, że jedyne metro

w Związku Radzieckim znajduje się w Moskwie, usłyszała: „tak, chodzi mi o nasze moskiewskie metro”¹⁷. Podobnie jak pokazuje Michael Dutton, powojenna rewolucja tchnęła nowe, „przysiadalne” życie w tradycyjną chińską formę przestrzenną. Pieniądz przestał być „uniwersalnym mediatorem” relacji międzyludzkich i zastąpiła go idea *guanxi* – sąsiedzkich znajomości lub, lepiej, towarzyskości¹⁸. To właśnie towarzyskość łącząca w sobie trzy elementy – *city*, *citizenship* oraz *civility*, które dla Sennetta stanowią potencjalne antidotum na „upadek człowieka publicznego” i kryzys zachodniego modelu urbanizacji – może stać się podstawą eliminowania nieprzysiadalności.

Towarzystwo jest na wskroś polityczne, choć dziś idea, że można by do siebie zwracać się w codziennych interakcjach *per* towarzyszu, może wywoływać ironiczny uśmiech. Tyle że jeszcze sto lat temu nie do pomyślenia było, aby nieznajomi w mieście o różnym statusie społecznym mówili do siebie *per* pan czy pani. Podobnie jak Mike Davis, uważam, że najbardziej jest nam obecnie potrzebna odwaga – również do tego, aby czerpać z pozornie „zdyskredytowanych” historycznie projektów utopijnych. Rok 2008 pokazał, że wbrew teozom Fukuyamy to komunizm „zwyciężył” z kapitalizmem w zimnej wojnie – tyle że nie w sowieckiej, ale w chińskiej wersji. Niemniej jednak wiele wskazuje na to, że to, co dzieje się w Chinach, nie jest ani komunizmem, ani kapitalizmem – albo jak ujął to Fredric Jameson, jest to „podczerwony” komunizm, w tym sensie, że za pomocą kapitalistycznej infrastruktury rządzi tam inne, niekapitalistyczne społeczeństwo.¹⁹ Jak będzie wyglądać miasto przyszłości, tego oczywiście nie wiemy. Militaryzacja miast, o której pisze Saskia Sassen oraz wyzwania środowiskowe wyliczane przez Davisa, są realnymi problemami z którymi musimy się skonfrontować. Przyszłość może będzie wyglądać jak dystopia z filmu *Dystrykt 9*. Może czeka nas nowy rozdział w historii symbiozy przemocy i kapitalizmu. Już dzisiaj izraelska „architektura okupacji” Palestyny staje się globalnym modelem importowanym między innymi przez Indie do „rozwiązania problemu” Kaszmiru.²⁰ Ale po roku 2011 wiemy już, że niekoniecznie musi tak być.

Chińczycy na razie zdają się jedynie powtarzać zachodnie błędy – budują „miasta widma” nie tylko u siebie ale i w Afryce, a problem pierścieni wysypisk śmieci, które otaczają między innymi Pekin, „rozwiązują” w ten sposób, że instalują „armatki-dezodoranty” chwilowo neutralizujące nieprzyjemny odór i społeczne niezadowolenie. Tym niemniej, Chiny są krajem

o najbardziej rewolucyjnej z historii – bywały okresy, kiedy dochodziło tam do rewolt z częstotliwością półtoręj na dzień! Według oficjalnych danych w samym 2005 r. w Chinach doszło do 74 tysięcy masowych protestów, strajków i zamieszek. Co z tego wyniknie – trudno powiedzieć. Natomiast, podobnie jak w przypadku Arabskiej Wiosny, nie powinniśmy analizować chińskiego kotła w starych, dwudziestowiecznych kategoriach. Bez względu na to, czy przyszłość rysuje się optymistycznie czy pesymistycznie (zapewne jakoś pośrodku), kategorie takie jak komunizm i kapitalizm bardziej przeszkadzają niż pomagają w zrozumieniu tego, co się obecnie dzieje. Dlatego chcemy zacząć mówić nowym językiem. Historia przyszłości dopiero zaczyna być pisana. ◀

Kacper Pobłocki

(1980), antropolog, adiunkt na UAM w Poznaniu. Studiował w Wielkiej Brytanii, Holandii oraz USA. Za doktorat o polskich miastach otrzymał Nagrodę Prezesa Rady Ministrów. Jeden z liderów Kongresu Ruchów Miejskich, kurator debat na festiwalu Warszawa w Budowie IV, współautor *Miejskiego anty-bezradnika przestrzennego*.

Tekst jest fragmentem przygotowywanej książki pt. Miasto, kapitalizm, kosmopolityzm: nowa historia przyszłości.

- 1 Richard Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, Muza, Warszawa 2009.
- 2 Sudhir Kakar, *The Colors of Violence: Cultural Identities, Religion, and Conflict*, University of Chicago Press, 1996.
- 3 Ira Katznelson, *Marxism and the City*, Oxford University Press, Oxford 1994.
- 4 Michael Kimmel, *Manhood in America: A Cultural History*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- 5 Por. David Priestland, *Merchant, Soldier, Sage: A New History of Power*, Allen Lane, Londyn 2012.
- 6 David Graeber, *Debt: The First 5,000 Years*, Melville House, Nowy Jork 2011, s. 121.
- 7 *Ibidem*, s. 123.
- 8 *Ibidem*, s. 165.
- 9 Por. Kaushik Sunder Rajan, *Subjects of Speculation: Emergent Life Sciences and Market Logics in the US and India*, „American Anthropologist” 107(1), s. 19-30.
- 10 Por. Kacper Pobłocki, *Prawo do miasta i ruralizacja świadomości w powojennej Polsce*, w: „O miejskiej sferze publicznej”, red. Marek Nowak, Przemysław Pluciński, Ha!Art, Kraków 2011, s. 129-146.
- 11 David Priestland, *The Red Flag: Communism and the Making of the Modern World*, Penguin Books, Londyn 2010.
- 12 Por. Jack Goody, *Kradzież historii*, PWN, Warszawa 2010; Felipe Fernandez-Armesto, *Millenium*, Bantam Press, Londyn 1996; John Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilization*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twentieth First Century*, Verso, Londyn 2007.
- 13 Sabry Hafez, *The New Egyptian Novel: Urban Transformation and Narrative Form*, „New Left Review” 2010, 64, s. 56.
- 14 *Fragments of a Revolution*, reżyser anonimowy, Icarus Films, Nowy Jork 2011.
- 15 Hamid Dabashi, *The Arab Spring: the End of Post-colonialism*, Zed Books, Londyn 2012.
- 16 Por. Kacper Pobłocki, *Antropologia miasta - urbanizacja, przestrzeń i relacje społeczne*, „Lud” 2011, 95, s. 69-91.
- 17 W: Leif Jerram, *Streetlife: The Untold History of Europe's Twentieth Century*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 47.
- 18 Michael Dutton, Stacy Lo, Dong Wu, *Beijing Time*, Harvard University Press, Londyn 2008, s. 119-120.
- 19 Fredric Jameson, *Future City*, New Left Review 2003, 21, s. 65-79.
- 20 Eyal Weizman, *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation*, Verso, Londyn 2012.

6. SPUTNIK NAD POLSKĄ

www.sputnikfestiwal.pl



15 – 25 listopada 2012 roku
Warszawa
Listopad 2012 – marzec 2013
40 miast w Polsce

- ⊗ Najnowsze filmy rosyjskie,
- ⊗ sekcja konkursowa,
- ⊗ ekranizacje klasyków rosyjskiej literatury,
- ⊗ filmy poświęcone cenionym rosyjskim sportowcom,
- ⊗ sekcja etniczno-podróżnicza,
- ⊗ Mały Sputnik
- ⊗ i towarzyszące wydarzenia kulturalne!

Zadanie zrealizowane dzięki dofinansowaniu ze środków:



sponsor



darczyca

