

Ewa Rewers*

SEGREGACJA OBCYCH CIAŁ: PORZĄDEK I WYKLUCZENIE

Autorka tego eseju poszukuje relacji między fragmentacją, segregacją i rekonstrukcją porządku w mieście. Aczkolwiek metafory zwartości są na ogół stosowane w odniesieniu do przeszłości, a fragmentacji do teraźniejszości, to sfragmentaryzowane miasto współistnieje dzisiaj z innym obrazem miasta – nostalgicznym miastem przedstawianym jako żywe ciało. Trudno byłoby ujmować to doświadczenie przy pomocy prostego przeciwstawienia prawdziwego doświadczenia fałszywemu; różnica tkwi bowiem w samej idei „dobrego życia” wprowadzonej przez Arystotelesa. Analizując pojęcie somatografii wprowadzone przez Edwarda Soję, uzasadnia się, dlaczego w wieku technologii informatycznych, mobilności i kultury konsumpcyjnej takie metafory miasta jak podzielone, martwe ciało oraz żyjące ciało stają się ważniejsze niż kiedykolwiek. Akty różnicowania, separacji i segregacji są ufundowane bowiem zarówno na miejskiej somatofobii, jak miejskiej somatofilii. Pytanie postawione w tym eseju dotyczy zatem sposobu rekonstrukcji miejskiego porządku w pierwszym sensie oraz rewitalizacji przestrzeni miejskiej – w drugim.

1. Fragmentacje

Fragmentacja, prywatyzacja, indywidualizacja, opisywane jako zjawiska połączone i charakterystyczne dla rozpełzających się, amorficznych miast przełomu XX i XXI wieku, nie są pojęciami nowymi w badaniach nad miastami. Przeciwnie, ich rozbudowane, historyczne konteksty i zastosowania sprawiają, że uświadamiamy sobie ambiwalentne treści ukrywające się w wykorzystujących je współczesnych diagnozach życia w mieście. Nie ulega też wątpliwości, że mamy do czynienia z pojęciami aksjologicznie nacechowanymi, nawet jeśli wektory wartości im przypisywanych biegną niemal równocześnie w przeciwnych kierunkach. Chodzi zatem nie o to, że fragmentacja, prywatyzacja czy indywidualizacja są terminami negatywnymi, lecz o to, że nie możemy sobie dzisiaj wyobrazić naszego życia opisanego z ich pominięciem. Tym bardziej istotne musi być to, co łączy dzisiejsze nastawienia badaczy oraz sensory z tymi pojęciami związane: ściśle uzależnienie ich od opisu elektrosfery¹, mobilności wszelkiego rodzaju, nie tylko społecznej, oraz kultury konsumpcyjnej.

Możemy to uzależnienie pokazać na przykładzie impulsu prywatyzacyjnego w budownictwie mieszkaniowym (wykraczającego poza ściśle ekonomiczne znaczenie, powiązanego z fragmentacją przestrzeni miejskich oraz indywidualizacją strategii życia w mieście), który przejawiał się jeszcze niedawno w Polsce przede wszystkim w dążeniu do życia we własnych domach położonych na dalekich

* Instytut Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

¹ Pojęcia *electrosphere* używa Aaron Betsky na oznaczenie rzeczywistości digitalnej (Betsky 2002, s. 90).

przedmieściach, później wypieranych z pragnień przez grodzone osiedla, wreszcie zastąpiły go penthouse'y w centrach miast i poprzemysłowe lofty. Opisywana przez badaczy kultur miejskich nostalgia za utraconą całością, jednością, harmonią życia kierowała wycofujących się z miejskiej przestrzeni publicznej na przedmieścia i strzeżone osiedla – prywatne enklawy bezpieczeństwa – po to, by w kilkanaście lat później przekształcić się w „nostalgię śródmiejską” i zainicjować ich powrót do śródmieścia, w pobliże publicznych zgromadzeń. Chociaż za każdym z tych dążeń ukrywa się inne wyobrażenie „dobrego życia” w mieście lub, jak powiedziałby Evan Mackenzie – inna *privatopia* (Mackenzie 1994) – to wszystkie są uzależnione od wykorzystania dominujących w danym czasie konfiguracji nowych technologii, mobilności mieszkańców oraz wzorów konsumpcji. Prywatna przestrzeń – szczególnie dom – stawała się w tym procesie coraz ważniejsza, lecz jednocześnie w inny sposób przechwytywała atrybuty tracącej znaczenie przestrzeni publicznej, czyli pierwotnej przestrzeni „dobrego życia”. Pragnienie życia we własnym domu, powrotu do siebie, do swoich małych gier, do scenerii codziennej, do narcystycznej obawy przed byciem „oswobodzonym”, o którym pisał Jérôme Bindé w *Le pavillon des aliénés ou le fantôme du privé*, należało jednak do najsilniejszych impulsów kierujących strategiami społeczeństw nowoczesnych, wzmacniając procesy alienacji i separacji, fragmentacji zarówno przestrzennej, jak i społecznej.

Fragmentacja przestrzeni miejskiej stanowi podstawę doświadczenia miasta nowoczesnego od co najmniej 150 lat. Wielokrotnie opisywane jako dynamiczna struktura uzależniona od stabilizacji związków między poszczególnymi elementami, której naruszenie uwalniało fragmenty i powodowało zachwianie funkcjonowania całości, miasto nowoczesne wywoływało zachwyty dla efektów modernizacji, a jednocześnie opór przeciwko nim. Stąd, o czym pisze Marshall Berman, koncentracja sił dwudziestowiecznych urbanistów, polityków i architektów wokół porządkowania, regulowania, segregowania, „systematyczne ataki (które nierzadko kończyły się powodzeniem) na «ruchomy chaos», typowy dla dziewiętnastowiecznego życia miejskiego” (Berman 2006, s. 219). Fragmentacja dziewiętnastowieczna różniła się bowiem od dwudziestowiecznej tak jak wymieniające się w tym czasie formacje kapitalistyczne. Dlatego można przyjąć postulat Marka Wigleya nakazujący mówić raczej o fragmentacjach niż fragmentacji. Cytując Simmela, Benjamina, Frisby'ego, którzy nieustannie pojawiają się w tym kontekście, z jednej strony utrwalamy bowiem połączenie słowa „metropolia” ze słowem „fragmentacja”, z drugiej, nie osadzając go w konkretnym, historycznym kontekście, powtarzamy tylko abstrakcyjny wzór. Podobnie jak nasi poprzednicy, nie doświadczamy miasta jako spójnej całości przestrzennej i znaczeniowej, czy jednak tym samym doświadczamy go jako konfiguracji, kolekcji fragmentów?

Czy opis doświadczenia Krakowa, jako tej właśnie, a nie innej przestrzeni miejskiej, w świadomości jego mieszkańców i w świadomości angielskich turystów weekendowych nie wymaga nowej koncepcji, oferującej inny język, który wychwyciłby ponowoczesne raczej niż nowoczesne połączenie wyobraźni technologicznej, typów mobilności oraz mechanizmów kultury konsumpcyjnej?

Może właśnie ta pierwsza, medialna kultura technologiczna zwraca uwagę na nową zasadę konstruowania przestrzeni – nadal z miejskich fragmentów – przypominającą nieprzewidywalną, elastyczną, nietrwałą pracę DJ-ów raczej niż sztywne, technokratyczne planowanie urbanistów i wysiłek kolekcjonerów. Życie w medialnej kulturze sampli i cytatów wpływa przecież na społeczne praktyki innego rodzaju, kształtując nowe oczekiwania i cele. Tym bardziej że podobnie jak w muzyce, dostępność próbek pochodzących z innych kultur historycznych i etnicznych, które chciałyby się „zaszczepić” we własnej kulturze miejskiej, nieustannie rośnie, pomnażana w przepływach ludzi, idei, obrazów i stymulowana przez rozwój konsumpcjonizmu.

Zarówno przyczyna, jak i efekty tego zjawiska różnią się jednak od przesłanek ataku Jane Jacobs na Le Corbusiera na początku lat 60. XX w. wywołanego megalomanią idących jego śladami projektantów przestrzeni miejskich i podjętego w obronie interesów lokalnej wspólnoty. Ta radosna, chaotyczna, męcząca i nieujarzmiona twórczość nie jest także powrotem do „ruchomego chaosu” dziewiętnastowiecznych miast. Impulsy destabilizujące przychodzą bowiem z zewnątrz, z globalnych powiązań, których miasta są dynamicznymi fragmentami. Fragmentacja fragmentów niepokoi dzisiaj szczególnie, gdyż wyczerpała się już innowacyjna siła postmodernistycznej „gry resztkami” zarówno w urbanistyce, jak i architekturze, która podtrzymywała nadzieję, że rozproszone elementy można jednak – odwołując się np. do strategii artystycznych – ułożyć na powrót w znaczący obraz. A także, że rozproszone, dzielone i dzielące się według coraz to nowych kryteriów społeczności miejskie znajdą nową drogę do publicznej debaty o „swoim” mieście.

Być może dlatego właśnie pisze się dzisiaj o fragmentacjach przestrzeni miejskich przede wszystkim jako efekcie destrukcji założonych lub istniejących struktur (GUST 2002), autonomicznych całości, odnotowując wypieranie tradycyjnych, zróżnicowanych lokalnie wartości miejskich i zastępowanie ich wartościami kreowanymi przez anonimowy, globalny rynek. Zapewne nie myli się Aaron Betsky, kiedy pisze, że „rozproszenie jest fizyczną manifestacją nowoczesności” (Betsky, Adigard 2000, s. 10). Kiedy mowa o destrukcji całości, trzeba się jednak zawsze odnieść do tego, o jakiej całości mówimy, a raczej jakie jej wyobrażenie bierzemy pod uwagę. Inne konsekwencje społeczne, a także inny język ich opisu, wydobywają się na pierwszy plan wtedy, gdy myślimy o mieście jako strukturze funkcjonalnej, jako „maszynie do mieszkania” lub żywym organizmie, aby przywołać najczęściej używane skojarzenia. Dopiero na gruncie każdego z nich takie opozycje stosowane do opisu procesu destrukcji przestrzeni miejskich jak: chaos–porządek, rozpełzanie się–zrównowazony rozwój, dezintegracja–scalanie, decentralizacja–centralizacja, pustka–gęstość, nuda–euforia, wykluczenie–inkluzja, wycofanie–zaangażowanie, amnezja kulturowa–twórcze nawiązanie, efemeryczność–stałość, statyczność–dynamika, frustracja–poczucie dumy, alienacja–identyfikacja oraz wiele innych, nabierają konkretnych treści. Szczególne znaczenie zyskują również kryteria odróżniania swojego od obcego zarówno w odniesieniu do miejsc, jak i ludzi, czego przykładem jest szereg

etymologizujących skojarzeń Rosalyn Deutsche (*stranger – danger – angel – messenger*) opisującej prace Krzysztofa Wodiczki z cyklu *Xenology* oraz *AEgis: Equipment for a City of Strangers* (Deutsche 2002).

W tym miejscu należy zatem wyraźnie zaznaczyć, że następna część artykułu skupia się na odpowiedzi na pytanie: Jak można opisywać fragmentacje przestrzeni miejskich, wychodząc od mocno już zużytej metafory miasta jako organizmu analogicznego do ludzkiego ciała? Następnie zostaną pokazane dwie strategie urbanistyczne, wykorzystujące tę metaforę i zmierzające do ponownego nadawania społecznego znaczenia wybranym przestrzeniom miejskim, oparte na pomysłach: 1) „zszywania fragmentów miejskich (ran)” oraz 2) „akupunktury” – pobudzającej zdegradowane, rozproszone fragmenty do życia, a dokładniej do przekształcania się w przestrzeń życia.

2. Od somatografii do „cielesnej epistemè”

Pojęcie i projekt somatografii (*somatography*) zostało zapożyczzone od Edwarda Soi, który z kolei uzasadniając swoją propozycję, odwołuje się do prac filozofów (Michel Foucault, Gilles Deleuze, Felix Guattari), socjologów (Ian Chambers, Henri Lefebvre), pisarzy (Italo Calvino, Bertold Brecht) i cytuje jednocześnie fragmenty książek, teksty poetyckie oraz wypowiedzi potoczne (Soja 2000). Co ciekawe, punktem wyjścia i kryterium wyboru autora *Postmetropolis* nie są wzorcowe obrazy ludzkiego ciała, jak to było w wypadku Witruwiusza, Albertiego, Le Corbusiera, Richarda Sennetta, Andrew Benjamina (2000) oraz wielu innych. Somatografia nie jest również historią miasta ukazaną przez pryzmat ludzkich doświadczeń cielesnych, historycznym katalogiem doznań (ciała w mieście) w miejskiej przestrzeni, który sporządził Sennett w *Ciele i kamieniu*. Nie chodzi tu także o rozwinięcie analogii między ciałem człowieka i „ciałem” miasta, w którym ogniwo pośredniczące stanowiłyby „ciała” społeczne. Zawiedzie się też ten, kto poszukiwałby błyskotliwych, przypominających np. *When Men Meet* Henninga Becha (1997) analiz erotyzmu miasta lub erotyzmu kultur miejskich, w których miasto jawi się jako ciało lubieżne postrzegane poprzez zepsucie i skłonność do luksusu jego mieszkańców, ozdobione pełną erotycznych symboli architekturą, taką jak np. zewnętrzne windy ocierające się rytmicznie o fasady budynków (występujące już w futurystycznych wizjach *La Citta Nuova* Antonia Sant’Elii (Asensio 2003, s. 67). Soję interesuje konceptualna matryca, na której opiera się porządkowanie miejsc, rozumiane przede wszystkim jako rozmieszczanie ludzi w przestrzeni miasta stanowiące jedną z podstawowych praktyk społecznych, „hierarchiczne różnicowanie ciał, które rozpoczęło się przed tysiącami lat wraz z oddzieleniem ciała od umysłu, i które, podobnie jak geograficzne opisywanie ziemi, klasyfikuje wieloznaczne przedmioty opisu jako polityczne i terytorialne” (Soja 2000, s. 362).

Soja podkreślał wielokrotnie, że podtrzymywanie opozycji ciało–umysł w kontekście praktyk porządkujących, charakterystycznych dla współczesnych społeczeństw, nie jest jego zamiarem. A jednak somatografia nie zapowiada i nie

jest etapem wstępnym tego, co wykorzystując intuicję Judith Butler, nazwać można by „cielesną *epistemę*”. Bronił się również przed zarzutem kulturowego konstruktywizmu, przypominając, że ludzkie ciała – przedmiot somatografii – są zarówno tworem kulturowym, jak i biologicznym, zatem powinno się je traktować jako przestrzeń mediacji, a nie podporządkowania normom kulturowym. Nazywa je przestrzenią społeczną *sui generis*, wchodzącą w złożone i nieprzewidywalne relacje z przestrzeniami społecznymi innego rodzaju. Podąża zatem za Lefebvre’em, który uważał rozważania dotyczące ciała, prowadzone raczej przez filozofów niż socjologów, za punkt wyjścia i właściwy kierunek w dążeniu do zrozumienia kreacji przestrzeni społecznej (Lefebvre 1991, s. 171–206). Kiedy jednak somatografia opisuje praktyki władzy/wiedzy, a także, trzeba dodać – przemocy/strachu – organizowane wokół opozycji binarnych stanowiących podstawę klasyfikacji szczególnie w stosunku do dwuznacznych, obcych, polimorficznych ciał, które porządkuje się, ocenia, czyni produktywnymi, wymienia, dyscyplinuje, których się używa, sama ustanawia historyczno-racjonalne narzędzie segregacji, polityczne i terytorialne zarazem. Ciało-pisanie, wychodząc od koncepcji ciała ludzkiego jako konkretnej, fizycznej przestrzeni, koncentruje się bowiem na przestrzeni transformowanej przez kulturowe reprezentacje i interpretacje produkowane przez rasizm, seksizm, orientalizm, homofobię, ksenofobię, imperializm, kolonializm itp., starając się odsłonić ich założenia i ujawniając zarazem własne.

Biologia przegrywa w tym ujęciu po raz kolejny, tym razem jednak nie tyle z kulturą, ile z polityką. Ciało, ujmowane jako tekst kulturowy (zakładający materialność, funkcjonalność, zmysłowość swojego odniesienia przedmiotowego), zredukowane zostaje do ciała politycznego. Artykulacja obecności ciał w przestrzeni oraz powiązań zachodzących między nimi, odbywająca się zawsze w jakimś języku, zakładająca określony porządek opisu, nawet wtedy, gdy bardzo chcemy tego uniknąć, jest rodzajem uprawiania polityki przestrzennej. Polityzacja ciał nabiera jednak szczególnego znaczenia w przestrzeni miejskiej, sprzyjającej sprawowaniu kontroli opartej na dzieleniu i łączeniu, fragmentacji oraz scalaniu. „Kiedy granice zostają przekroczone – pisze Soja – poruszone, zakwestionowane, a zatem stają się zagrożeniem dla porządku, hegemoniczna władza stara się je wzmocnić: granice wokół terytorium, narodu, etosu, rasy, płci kulturowej i biologicznej, klasy, praktyki erotycznej są powtarzane w kółko i stanowczo narzucane” (Soja 2000, s. 367). Punktem wyjścia polityki fragmentacji stają się wówczas wszelkiego rodzaju – uświadamiane lub nie – fobie.

Kluczową rolę ma jednak do odegrania somatofobia przyjmująca wiele postaci, lecz najbardziej dzisiaj interesująca wtedy, gdy: 1) oznacza chorobliwy lęk przed przyznaniem, że u podstaw społecznej produkcji przestrzeni odnaleźć musimy nie tylko systemy różnic kulturowych, społecznych, ekonomicznych, lecz także biologicznych; 2) jest lękiem przed zniesieniem granic pomiędzy ciałami należącymi do różnych dychotomii społecznych, kulturowych, politycznych, antropologicznych. Wśród nich, oprócz wymienionych wcześniej, znajdują się takie opozycje jak: ciało codzienne–ciało odświętne, ciało publiczne–ciało prywatne,

ciało swojskie–ciało obce, oswojone ciało–niebezpieczne ciało, młode ciało–stare ciało, odpoczywające ciało–pracujące ciało, zdrowe ciało–chore ciało, martwe ciało–żyjące ciało. Dla każdej z nich wytwarzamy specjalne przestrzenie, a sposób, w jaki je porządkujemy, trudno uznać za neutralny, uniwersalny, niezakorzeniony w partykularnym zespole reguł. W szczególnych warunkach każdy z takich zespołów reguł może ewoluować w kierunku kulturowego tabu. Z tego punktu widzenia somatofilia oznaczałaby co najmniej odrzucenie obu lęków. Wtedy też martwa od dawna metafora miasta jako organizmu analogicznego do ludzkiego ciała mogłaby „ożyć”.

Pojęcie „życia” w tej organicznej metaforze jest przecież najważniejsze. Kulturowe tabu, ale i rozliczne pożytki wypływające z fragmentacji martwego „ciała”, czyli okaleczania, zabijania, ćwiartowania, transplantowania, przywłaszczania fragmentów martwego „ciała” miasta, wypełniają spisane historie miast. Przykłady kanibalistycznych praktyk, kiedy jedno miasto „pożera” drugie (każdy, kto widział plac Trzech Kultur w stolicy Meksyku, oglądał przestrzenną dokumentację tego, jak z fragmentów podbitego miasta można budować nową stolicę), nieobce też były powojennej historii odbudowy Warszawy, do której zwożono materiały budowlane pochodzące z rozbiórek prowadzonych w innych miastach Polski. Praktyki kanibalistyczne współczesnych miast stanowią również jeden z ciekawszych tematów podejmowanych przez badaczy współczesnych kultur miejskich, którzy ustalają związki między społecznymi przestrzeniami miast oraz ciałami (traktowanymi również jako przestrzenie społeczne) ich mieszkańców. Mike Davis pokazuje na przykładzie Los Angeles, jak mieszkając we wnętrzościach miasta, które jest naszym tworem, na nasze podobieństwo ukształtowanym – jesteśmy przez nie „pożerani” (Davis 1994). Podobieństwo uzasadniające organiczną metaforę upoważnia raczej do pisania o dwustronnym kanibalizmie (Ashcroft et al. 1998, s. 29–31), jak przekonywał z kolei włoski architekt i teoretyk architektury Paolo Portoghesi. Pragnienie konsumowania fragmentów zmysłowego ciała miasta przez jego mieszkańców kierowałoby bowiem wektor praktyk kanibalistycznych w przeciwną stronę.

Kanibalizm, tak rozumiany, stanowi oczywiście tylko jedną z praktyk towarzyszących fragmentacji martwego „ciała” miasta. Inną jest wyodrębnianie, przechowywanie, otaczanie kultem (konserwatorskim, politycznym itp.) „relikwii” miejskich. Powodem powstania miast było również stworzenie odpowiedniego otoczenia dla przechowywanych w kościołach i klasztorach relikwii związanych z kultem religijnym. Z czasem jednak to zrujnowane, porzucone, pozbawione pierwotnych funkcji, a zatem martwe fragmenty miast, np. Akropol czy Koloseum, przekształcano w lokalne „relikwie”, do których pielgrzymują turyści. Z tym kultem fragmentów wiąże się następna praktyka, którą można by nazwać rynkiem fragmentów. Z jednej strony tworzą ją apele władz miejskich, np. Aten, o pozostawienie na Akropolu wszelkich kamieni, fragmentów budowli i pozostałości, które turyści wywożą z Grecji jako pamiątki. Z drugiej natomiast zastanawiająca była historia rozbiórki i sprzedaży fragmentów Muru Berlińskiego, odbywająca się już według reguł rządzących kulturą popularną. Fragmentacja, segregacja,

prywatyzacja obumarłego „ciała” miasta, zarówno obcego, jak własnego, budzi wiele emocji i trudno ją oddzielić od praktyk tak samo nazywanych, stosowanych jednak do „żywego” ciała miasta. O ile jednak tymi pierwszymi rządzi przede wszystkim moda, nostalgia i polityka historyczna, o tyle drugimi raczej potrzeba porządku, idea wspólnego/indywidualnego dobra i polityka miejska.

Fragmentacja żywego „ciała” miasta odbywa się często w imię porządku, który – choć zawsze pożądany – nigdy nie jest neutralny, ponieważ opiera się na jawnych, lub nie, założeniach światopoglądowych. Potrzeba porządku przestrzennego łączy się z poczuciem ładu społecznego. Obie potrzeby, wielokrotnie na nowo opisywane przez urbanistów i socjologów, stanowią podstawę reprodukcji kontroli społecznej posługującej się wykluczeniem jako sankcją za naruszenie przyjętych zasad. Porządkowanie jako miejska praktyka jest polityką opartą na rozumie wytwarzającym i hierarchizującym różnice oraz dominacji, pozwalającej w pierwszej kolejności na rozmieszczanie tych różnic w przestrzeni, następnie na sprawowanie kontroli nad przestrzeganiem wprowadzonych granic. Porządek i wykluczenie nie są wszak jednoznacznie aksjologicznie nacechowane w kulturze współczesnej. Nawet porządkowanie tego, co pierwotnie ludzkie: oddzielenie umysłu od ciała, duszy od umysłu, ciała od mięsa, myślącego ciała (umysłu, *noesis*) od ciała zmysłowego (*aesthesis*), staje się w tych okolicznościach czynnością polityczną, a zatem wskazującą na odpowiednie systemy normatywne. Tym bardziej porządkowanie ciał: ich zbieranie w jednym miejscu (agora–getto–supermarket), umieszczanie na jednym poziomie (różne piętra kamienic, podziemie–naziemie), ustalanie kolejności (według wzrostu, czasu przyjścia, wieku) itp., podlega normatywnym rozstrzygnięciom wykorzystywanym przez politykę miejską, lecz poza nią wykraczającym.

Somatografia, jeśli sformułować dla niej nieco szersze od zakładanych przez Soję zadania, powinna prowadzić przede wszystkim do wskazania różnic służących do ustalania podstawowych relacji społecznych i przestrzennych. Wobec różnorodności i złożoności miejskich praktyk porządkowania, pomiędzy koncentracją i izolacją miejskich fragmentów, powinniśmy dysponować narzędziami umożliwiającymi na początek odróżnienie martwego od żywego „ciała” miasta. Dopiero w dalszej kolejności zając należałoby się tym, co w potocznym myśleniu wysuwa się na pierwszy plan: utożsamieniem porządku z czystością. Potrzeba czystości to bowiem jedna z lepiej opisanych postaci somatofobii. Nieczystość, nieporządek, wieloznaczność, wielość, chaos, anarchia, rewolucja bardzo dobrze mieszczą się w organicznej metaforze miasta. Przypominając ją, można odwoływać się do utrwalonych opisów ciała: jego naturalności, niemoralności, zwierzęcości, osobliwości, inności. Triumf porządku nad nieporządkiem, czystości nad nieczystością to w konsekwencji triumf miejskiego *ratio* nad miejskim ciałem – triumf somatofobii. Najprostszą manifestacją tego *ratio* była separacja: ustalanie dystansu przestrzennego oddzielającego chorych od zdrowych, młodych od starych, żywych od umarłych, kobiety od mężczyzn, obywateli miasta od imigrantów. To jednocześnie historia osobliwych form urbanistycznych i architektonicznych: sztucznych wysp, fos, kanałów, murów, wież, baszt, strażnic itd.

Fragmentacja miejskiego „ciała” odbywa się także w imię wspólnego dobra opartego na idei uniwersalnego rozumu (wyłożonej m.in. w antropologii i etyce Kanta) oraz idei dobrego życia, którą tak sformułował Arystoteles w *Polityce*: „(...) trzeba przede wszystkim osiągnąć zgodę co do tego, jakie życie godne jest pożądanego dla wszystkich w ogóle, a następnie co do tego, czy ono dla ogółu jest takie samo jak dla jednostki, czy też jest odmienne. (...) skoro są trzy rodzaje dóbr, a mianowicie dobra zewnętrzne, dobra cielesne i dobra duchowe, to koniecznym warunkiem szczęścia jest łączne posiadanie ich wszystkich” (Arystoteles 1953, s. 228). Dobrze życie, przeciwstawiane życiu poszkodowanemu, to zatem koncept wywodzący się z filozofii polityki. Dzisiaj kładzie się jednak nacisk na dążenie do konsensusu, na ideę porozumienia w sprawie różnych koncepcji udanego życia w mieście. Za prekursora takiego myślenia uznać trzeba ponownie Arystotelesa, który w *Polityce* zaatakował Hippodamusa z Miletu mniej więcej za to samo, co Jacobs zarzuciła Le Corbusierowi, mianowicie za przekonanie, że porządek miejski może być kreacją jednej osoby, zamiast pozostawienia obywatelom rozwiązywania konfliktów, w trakcie którego uczą się żyć razem. Może warto zatem przypomnieć, że najbardziej wytrwały rzecznik konsensu społecznego, Jürgen Habermas, pisał: „Jeżeli jakiś paradygmat lub jakiś obraz świata jest tyleż wart, co następny, jeśli różne dyskursy na różne sposoby kodują wszystko, co może być prawdziwe i fałszywe, dobre i złe, to musi się zamknąć ów normatywny wymiar, w którym dopiero możemy zidentyfikować rysy życia nieudanego i wypaczonego, życia pozbawionego ludzkiej godności i w ogóle doświadczyć ich jako wyrzeczeń” (Habermas 2004, s. 91). Zaufanie do mieszkańców, którzy we wspólnie podtrzymywanej debacie rozwiązywaliby konflikty, nie dopuszczając do rozpadu przestrzeni miejskiej w konsekwencji współzawodnictwa wielu paradygmatów lub koncepcji udanego życia, okazuje się jednak ograniczone. Chantal Delsol wiąże ten kryzys zaufania ze słabością jednostek, które nie mają trwałych przekonań lub zastępują je chętnie opinią ogółu. W rezultacie „obiektywność dobra została zastąpiona rozległością konsensusu” (Delsol 2003, s. 95). Ten zaś jednak nie równoważy działania sił odśrodkowych rozrywających żywe „ciało” miasta.

3. Gdy segregujemy ciała, znika rzeczywistość

Segregacja, w odróżnieniu od separacji, która jest wynikiem wytwarzania dystansu przestrzennego, oznacza przede wszystkim wytwarzanie dystansu społecznego (wykluczanie, opuszczanie, odtrącanie, odgradzanie, zamykanie, izolowanie) powiązane ze sprawowaniem kontroli nad różnicą. Segregację z jednej strony uważa się za warunek dobrego życia. Z drugiej jednak okazuje się ona główną przyczyną życia poszkodowanego. O jej ambiwalentnym (aporetycznym?) związku z dobrym życiem warto pamiętać. Segregacja miejskiego ciała jako wcielanie politycznego porządku pokazuje, że gdy segregujemy ciała, inne łatwo zamienia się w obce, a zniewolenie obcego utrwała przymusową wspólnotę. Segregacja umacnia również pragnienie rytualnej czystości – gdy segre-

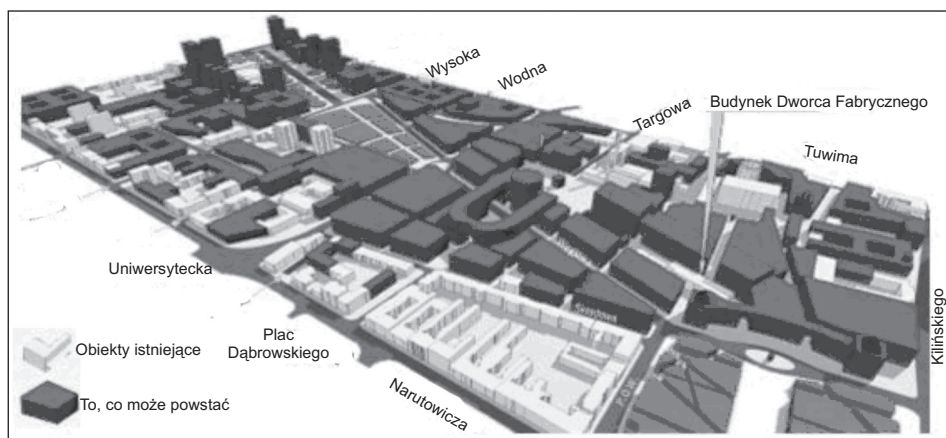
gujemy ciała, inne zamieniają się w nieczyste, zepsute, amorficzne. Stanowiąc oparcie dla władzy, segregacja sankcjonuje cyniczne dostosowanie do kolejnego narzucanego porządku, a co za tym idzie, zwątpienie w ideę wspólnoty i dobrego życia takiego, jakiego dla obywateli *polis* pragnął Arystoteles. Segregacja dzisiaj to przede wszystkim miejskie polityki wykluczania, to nowe strategie uprzestrzenniania dominacji, które sprawiają, że takie slogany reklamujące miasta jak: „Poznań – tu warto żyć” nic nie znaczą, ponieważ usiłują sprzedać całość, o której wiemy, że nie istnieje.

Czym innym są natomiast próby przywracania połączeń między izolowanymi fragmentami miast, które jednak rzadko mają na względzie łączenie porządku przestrzennego z ładem społecznym. Ich zadaniem jest wprowadzenie życia do fragmentów chorych lub obumarłych, z nadzieją, że wytworzy się wówczas nowa zasada segregacji, bardziej dostosowana do mechanizmów dominującej kultury konsumpcyjnej. Ta zasada zaciera bowiem dychotomię: swoje–obce, kamuflując jednocześnie polityczne mechanizmy wykluczenia. Scalanie miasta wokół kreowanych przestrzeni bardzo często opisuje się, wykorzystując organiczną metaforę, o której była mowa. Zapewne dlatego także, ponieważ budzi dobre, sprzyjające przyjęciu nawet najbardziej radykalnych projektów skojarzenia, wykreowane przez antropocentryzm.



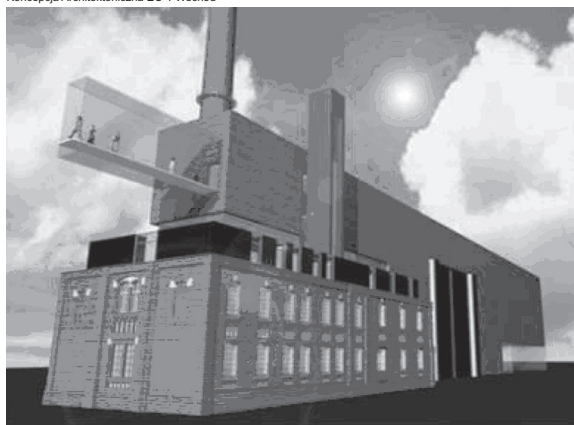
Fot. 1. Fragment starego centrum Łodzi

Zarówno strategia „nowego tradycjonalizmu” Roba Kriera, zastosowana do rewitalizacji fragmentu starego centrum Łodzi, jak i projekt zagospodarowania zdewastowanego i zaniedbanego fragmentu nabrzeża Barcelony, zrealizowany m.in. przez pracownię Jacques’a Herzoga i Pierre’a de Meurona w ramach nurtu modernizacyjnego, opierają się na koncepcji miasta jako żywego organizmu. Wydawać się zatem może, że podstawowa różnica między tymi strategiami



Fot. 2. Plan nowego centrum Łodzi z Rynkiem Kobro (projekt Rob Krier)

Koncepcja Architektoniczna EC-1 Wschód



Fot. 3. Projekt przebudowy elektrociepłowni EC-1

wiąże się z położeniem poddawanego terapii fragmentu miasta: Krier zajmuje się fragmentami w centrum, Szwajcarzy oderwanymi od centrum peryferiami. Mamy tu jednak do czynienia raczej z dwoma zupełnie różnymi wyobrażeniami o miejskiej polityce segregacji oraz dwoma, w różnym jednak stopniu utopijnymi koncepcjami jej powstrzymania. Krier odwołuje się przede wszystkim do wspólnoty mieszkańców, śledząc życie poszkodowane w codziennych, prywatnych, swojskich praktykach, wchodząc na jego obszar, lecz punktem centralnym swojego projektu czyni „szklaną wieżę” Davida Lyncha, Rynek Kobro, Specjalną Strefę Kultury, które z życiem codziennym niewiele mają wspólnego, kształtując raczej miejski rynek konsumpcji i sztuki współczesnej niż nowoczesną agorę.

Strategia Nowego Urbanizmu, zawdzięczająca wiele wkładowi Leona i Roba Krierów, wyrastająca m.in. z dewizy *form follows fear*, koncentrująca się na „zszy-

waniu ran”, „cerowaniu” tkanki miejskiej, a zatem zachowawcza, ostrożna, nostalgiczna, służy tym razem raczej odświeżeniu niż codziennemu „ciału” miasta.



Fot. 4. Barcelona – tereny wokół Forum 2004 po rewitalizacji (fot. E. Rewers)

Strategia modernizacji – przeciwnie – odnajduje martwe fragmenty miasta, nienależące do nikogo *terrain vague* i usiłuje je wypełnić życiem odświeżonym, publicznym, międzynarodowym w nadziei, że będą one przekazywały energię okolicznym mieszkańcom. Dobre życie nie da się bowiem zaprojektować, uporządkować w bloki, pozszywać z fragmentów na nowo posegregowanych.

Rewitalizacja ziemi niczyjej sprzyja natomiast oddolnej budowie zbiorowego kapitału społecznego, który potrzebuje innowacji, nie konserwacji. „Akupunktura”, nakłuwanie punktów słabnących powiązań – tak swoją odpowiedź na rozpad i fragmentację przestrzeni miejskich nazywa Herzog. Ożywiając interakcje, wprowadzając nowe funkcje, krzyżując punkty widzenia, uzyskuje się jednocześnie efekty urbanistyczne i społeczne. Dokonywanie zmian, przymus innowacji, nowa prostota, niezwykle materiały sprawiają, że *form follows function/fiction*, a fragmenty miasta układają się w opowieść, z której nie muszą zostać wykluczeni jego rdzenni mieszkańcy.



Fot. 5. Barcelona – Forum 2004 (Jacques Herzog & Pierre de Meuron). Fot. E. Rewers

W jakimś stopniu zatem obie strategie: nowego tradycjonalizmu i nowej prostoty odpowiadają na pytania: Czy gdy segregujemy miejskie ciała, znika rzeczywistość? A gdy zszywamy ciała, czy znikają mieszkańcy?

Literatura

- Arystoteles, 1953, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Wrocław: Ossolineum.
- Asensio P. (red.), 2003, *Antonio Sant'Elia*, Barcelona: LOFT Publications.
- Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H., 1998, *Key Concepts in Post-colonial Studies*, London–New York: Routledge.
- Bech H., 1997, *When Men Meet. Homosexuality and Modernity*, Cambridge: Polity.
- Benjamin A., 2000, *Architectural Philosophy*, London–New Brunswick, NJ: The Athlone Press.
- Berman M., 2006, „*Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, Kraków: Universitas.

- Betsky A., 2002, „Making ourselves at home in sprawl”, w: GUST (Ghent Urban Studies Team) (red.), *Post Ex Sub Dis. Urban Fragmentations and Constructions*, Rotterdam: 010 Publishers.
- Betsky A., Adigard E., 2000, *Architecture Must Burn. A Manifesto for an Architecture beyond Building*, London: Thames & Hudson.
- Davis M., 1994, „Cannibal city: Los Angeles and the destruction of nature”, w: R. Ferguson (red.), *Urban Revisions. Current Projects for the Public Realm*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Delsol Ch., 2003, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, przeł. M. Kowalska, Kraków: Wydawnictwo „Znak”.
- Deutsche R., 2002, „Sparing strangeness: Krzysztof Wodiczko’s AEGIS and the question of hospitality”, w: GUST (Ghent Urban Studies Team) (red.), *Post Ex Sub Dis. Urban Fragmentations and Constructions*, Rotterdam: 010 Publishers.
- GUST (Ghent Urban Studies Team), 2002, *Post Ex Sub Dis. Urban Fragmentations and Constructions*, Rotterdam: 010 Publishers.
- Habermas J., 2004, *Od wrażenia zmysłowego do symbolicznego wyrazu*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lefebvre H., 1991, *The Production of Space*, przeł. D. Nicholson-Smith, Oxford–Cambridge: Blackwell.
- Mackenzie E., 1994, *Privatopia: Homeowner Associations and the Rise of Residential Private Government*, New Haven: Yale University Press.
- Soja E.W., 2000, *Postmetropolis. Critical Studies of Cities and Regions*, Malden, Mass.: Blackwell.

SEGREGATION OF ALIEN BODIES: THE ORDER AND EXCLUSION

In this essay the author explores the relation between fragmentation, segregation, and reconstitution of urban order. Although metaphors of cohesiveness are usually applied to the past, and fragmentations to the present, nevertheless the city of fragmentations coexists recently with another image of the city – a nostalgic city of lived body. It will be hard to speak in simple notions of true and false experience here; the difference is in the very idea of Aristotelian “the good life”. Dealing with Edward Soja’s concept of somatography she will argue that in an age of informational technologies, mobility, and consumer culture, such old metaphors like city as a fragmented dead body and city as a lived body are more important than ever. Acts of differentiation, separation, and segregations are based both on urban somatophobia and urban somatophilia. The question to be asked here is what is reconstitution of urban order in the first sense, or revitalisation of city space in the second.