

# Szklane domy o trzewiach Lewiatana. Scjentyistyczny mesjanizm i urbanistyczne utopie

Michał Zabdyr-Jamróż

**S**zklane domy” – to jedno z najstynniejszych hasel polskiego mesjanizmu. Mesjanizmu w wydaniu modernistycznym, właściwym swojemu czasowi. Po spełnieniu snów o narodowej podmiotowości, mieliśmy z Polski uczynić krainę powszechnej szczęśliwości, dobrobytu i społecznej sprawiedliwości – słowem: nowoczesności. Tego typu wizje cały czas towarzyszyły nadziejom na niepodległość. Wystarczyło tylko odzyskać władzę nad sobą, by spełniły się wszelkie nasze pragnienia. Wystarczy suwerenność, by siłą własnej woli zbudować królestwo Boże na ziemi – z Bogiem, bez Boga, a choćby przeciw Niemu.

Problem polegał na tym, że projekt ten już na starcie swej realizacji stał się źródłem rozgoryczenia. Dla jednych jest po prostu śmieszny – szklane domy wszak to synonim nierealnych marzeń i zbyt wygórowanych oczekiwań. Poza tym jakoś tak substancją blisko im do kryształowego pałacu Dostojewskiego (1992: 24; zob. także Berman 2006). Dla innych to już krok do Wieży Babel – powodowanego próżnością wyzwania rzuconego Bogu, któremu On na pewno nie będzie błogostawił. Jak śpiewano

w *Międzynarodówce*: „z własnej woli sam się zbaw!”. Stąd właśnie piętno „immanentyzacji eschatonu” – budowania rajy na ziemi (Voegelin 1992).

Warto jednak pochylić się na moment nad fenomenem mesjanizmu w wersji modernizacyjnej, scjentyistycznej, świeckiej i doczesnej (niekoniecznie ateistycznej). Jest to wizja bardzo pociągająca, bliska najszerszym sercom i najrozważniejszym nawet umyśtom. Ten świecki millenaryzm stanowi nurt bardzo porywający. Analizując jego pozorne osobliwości – choćby silne sprzężenie z architekturą – postaram się odpowiedzieć na pytanie o to, co zostało nam z tej szlachetnej wizji. Oto garść przemyśleń na kanwie wybranych przykładów.

## Utopia i urbanistyka

Wizje „dobrze urządzonego społeczeństwa” – takiego, które w doczesności odstania najlepszą stronę człowieczeństwa – nie są wcale nowe i nie są na pewno wyłącznie jakimś toksycznym odpadem nowoczesności. Nie jest też nowością, że wizje takie zakładają także nowe urządzenie miejsc, w których będziemy mieszkać, pracować

i spędzać wolny czas. Dobre życie może się urzeczywistnić tylko w dobrze urządzonej przestrzeni. Banalne jest stwierdzenie, że przestrzeń wpływa na nasze zachowania, relacje społeczne. Wpływ ten bada proksemika, a jego występowanie Edward T. Hall (2001) określił mianem ukrytego wymiaru w architekturze (zob. także Hall, Hall 2001).

Patrząc szerzej, przyznamy, że przestrzeń ma charakter ustrojotwórczy. Dlatego na wskroś trafna zdaje się przytaczana przez Bertranda de Jouvenela (1957) uwaga Eugenio d'Orsa, że architektura miasta stanowi symptom i bazę – a nie tylko symbol – panującego ładu politycznego.

Idealne miasto potrzebuje ośrodka – centrum społecznego życia. Musi mieć też jasno zarysowane granice, by zarządzając nim, dało się je ogarnąć. Nieodłącznym elementem takiego projektu jest także ustalenie optymalnej populacji miasta, czyli także ilościowego limitu rozrostu miejskiego agregatu. Dla utopii przegęszczenie byłoby katastrofą – „bagnu behawioralne” (Hall 2001: 37–57) nijak się ma do dobrego życia.

Nie jest więc przypadkiem, że jeden z pierwszych holistycznych utopistów, Hipodamos z Miletu, był jednocześnie wybitnym urbanistą (Arystoteles 2006: 60–63). To on upowszechnił racjonalne rozplanowanie miasta na bazie siatki prostopadłych dróg, z centralnie ulokowanymi kluczowymi organami wspólnoty. Potem przyszły dalsze wizje starożytne i nowożytne: Atlantyda Platona, Panchaia Euhemera z Messeny, „nieznana dotąd wyspa Utopia” Morusa, *Nowa Atlantyda* Bacona, *Miasto Stońca* Campanelli i tak dalej. Nie zapominajmy o wiecznej Jeruzolimie św. Augustyna – choć tu akurat akcent nie był położony na przestrzeń.

Tak przedstawiały się wizje idealnych społeczeństw. Ciekawe, że najczęściej były fikcyjnymi relacjami z miejsc już rzekomo istniejących. Tyle że utopia – a właściwie

*outopos*, „nie-miejsce” – jest tym, co dopiero nadziei. Być może opis w czasie teraźniejszym lub przeszłym ma wywołać u czytelnika wrażenia, że chodzi nie tyle o projekt, co o dobry przykład – mentalnie już zrealizowany, wymagający tylko przemiany w czyn. To preformacyjny wymiar utopii. W oryginalnej koncepcji preformacji embrion jest już gotową miniaturką dorosłego osobnika i wystarczy tylko, że urośnie, by został zrealizowany. Tak właśnie funkcjonuje ten dobry przykład – *outopos* zamienia się w *eutopos*, czyli „szczęśliwe miejsce”. Ma działać na wyobraźnię, przekonując, że „to jest możliwe”. Właściwie niemal wszystkie urbanistyczne wizje tego typu dostarczały uniwersalnego szablonu dla zakładania nowych miast. Nie wyjaśniały niestety, co zrobić ze starymi.

Nas najbardziej będą interesować przykłady urbanistycznych utopii w nowoczesności. XIX wiek to już czas traktowania sprawy bardziej krytycznie (*Erewhon* Samuela Butlera byłby tu dobrym przykładem). Nie brakuje jednak i dziś ludzi, dla których nie ma nic zdrożnego w kompletnym przeprojektowaniu życia miejskiego. Ich utopiom brakuje nawet ironicznego dystansu. W wieku węgla i stali zanika co prawda subtelne oszustwo rzekomego sprawozdania, pozostaje za to nacisk na pobudzające wyobraźnię wizualizacje. Pośród znamienitych postaci tego nurtu na wyróżnienie zasługują co najmniej dwie, których projekty szczególnie wyraźnie łączy pewien geometryczny fetysz.

### **Howard: Cyrkularne miasta-ogrody**

Pierwszym bohaterem niniejszych rozważań niech będzie brytyjski planista miejski z przełomu XIX i XX wieku, Ebenezer Howard – autor koncepcji miast-ogrodów (dzieło *Garden Cities of To-Morrow* z 1902, wcześniej publikowane jako *A Peaceful Path to Real Reform*) i inicjator całego ruchu pro-

pagującego tę wizję. Howard projektował ograniczone w rozmiarach zespoły miejskie na planie okręgu – „grupy miast pozbawionych slumsów i zanieczyszczeń”, obowiązkowo oddzielonych od siebie pasami zieleni: farmami i lasami. System komunikacji między miastami (kolejowej, więc publicznej rzecz jasna) byłby zorganizowany na planie gwiazdy, wyznaczającej wyraźnie ośrodek centralny, i idealnie okrągłej obwodnicy, łączącej miasta okalające. Obraz uzupełniły kanały, które pełniły w projekcie funkcję nie tylko estetyczną i komunikacyjną, lecz także gospodarczą – przeznaczone były do odbierania odpadków miejskich i ich rozprowadzania po terenach rolnych w celu użytkowania. To, czego miasto nie zdołało przetrwać, miało wrócić do niego w lepszej postaci. Idealny ład przestrzenny oparty na okręgu został uzupełniony idealnym, cyrkularnym systemem ekonomicznym – niemal bezstratnym, bezodpadowym, samowystarczalnym. Tak realizować się miała utopia społeczno-gospodarczej autarkii.

Nie całkiem na marginesie należy – za Adamem Czyżewskim – zauważyć, że u dziewiętnastowiecznych utopistów bardzo wyraźne były wątki ponownego wykorzystania odpadów i cyrkularnego obiegu energii w ramach idealnie urządzonej wspólnoty. Na tym polu doniosłe wizje roztaczali również Polacy. Julian Świącianowski (1883) opracował schemat „aparatów suszarnianych dla obsługi ustępów i kanałów ściekowych”, który miał za zadanie osuszać „odchody surowe” i zamieniać je w „wolny od miazmatów pudret”, służący do nawożenia pól (Czyżewski 2001: 134).

Idea suszenia odchodów ludzkich i ich ponownego wykorzystania nie jest jakimś osobliwym wykwitem dziewiętnastowiecznego utopizmu społecznego. To konsekwencja pewnego paradygmatu naukowego panującego niegdyś w medycynie, a napędzające

go rozwój zdrowia publicznego, w tym także prozdrowotnej planistyki miejskiej, dążącej do zwalczania slumsów i budowy kanalizacji. Chodzi o tak zwaną teorię mefetyzmu, wedle której źródłem chorób zakaźnych nie są żadne mikroorganizmy, ale właśnie wydobywające się z dołów kloacalnych „szko-

## *Cały nawóz ludzki wystarczyłby, aby wyżywić cały świat*

dliwe miazmaty”. W sporze Maxa von Pettenkofera z protagonistą teorii bakteryjnej, Robertem Kochem, ludzie pokroju Howarda – w tym wybitni lekarze i higieniści, a nawet całe lobby publicystów i literatów – obstawali silnie przy teorii mefetyzmu. Lansowali oni utylizację odchodów, piętnując marnotrawstwo ich asenizacji – sptawiania lub wywożenia. Głos w żywym wówczas sporze zabrał nawet Wiktor Hugo. Pisał w *Nędznikach*: „Wielkie miasto to olbrzymie szambo. Wykorzystanie miasta do nawożenia pól to czysty interes. [...] Wielkim nakładem kosztów wysyła się całe flotyllę okrętów, żeby zbierać na biegunie południowym tajno petreli i pingwinów, a mając pod ręką nieograniczone źródło bogactwa, odprowadza się je do morza. Cały nawóz ludzki i zwierzęcy, który świat marnotrawi, nie wyrzucony do wody, lecz zwrócony ziemi, wystarczyłby, aby wyżywić cały świat. Te stopy śmieci na śmietnikach, wozy z nieczystościami trzęsące się nocą po ulicach, te ohydne beczki zarządu miejskiego, cuchnące podziemne kanały błota ukryte pod brukiem, czy wiecie, co to jest? To łąki w kwiecie, to zielona trawa, macierzanka, tymianek i szatwia, to zwierzyna i bydło, to wieczorny ryk sytych, wielkich bawołów, to pachnące siano, to złociste zboże, to chleb na waszym stole, gorąca krew w waszych żyłach, to zdrowie, radość, życie. Tak chce tajemniczy akt tworzenia, który jest przeobrażeniem się na

ziemi, a przeistoczeniem w niebie” (Hugo 1976: 149).

Myślenie w kategoriach recyklingu posuwane było czasem do skrajności przywołujących dziś najgorsze skojarzenia. Inny Polak tego okresu, Stanisław Adamczewski (1881: 43), snuł doniośle wizje Nowej Jerozolimy, której systemy grzewcze miały być zasilane przez gazy pochodzące z kremacji ludzkich zwłok (Czyżewski 2001: 140–141).

### **Fresco: Jeszcze nowsza Atlantyda**

Drugim z wielkich millenerów modernizmu, któremu warto poświęcić nieco uwagi, jest urodzony w 1916 roku Jacque Fresco – amerykański futurolog, genialny inżyniersamouk i inicjator alterglobalistycznego ruchu *Zeitgeist* (wcześniej znanego jako Projekt Venus). Ruch ten (bardziej alter- bo na pewno nie antyglobalistyczny) dąży do zastąpienia globalnej ekonomii pieniężnej tak zwaną gospodarką opartą na zasobach (*Resources-Based Economy*), działającą pod pieczęcią rządu światowego. W całej wizji pobrzmiewają odległe echa saintsimonizmu, z tą tylko różnicą, że naukowo urządzone społeczeństwo ma być rządzone nie przez naukowców, ale przez obiektywne i wolne od ludzkich słabości maszyny. Decyzje dotyczące zbiorowości – szczególnie ekonomiczne – nie powinny być rozstrzygane przez polityków, w głosowaniach czy na wolnym rynku, ale przez obiektywne metody – analogiczne do tych, które stosuje się do ustalania zdatności danego materiału do budowy mostu. Ot, inżynieria społeczna w dosłownym rozumieniu. Inicjatywa Fresco zdaje się ostatnim tak modernistyczno-oświeceniowym projektem w naszych postmodernistycznych czasach, sam autor zaś – ostatnim wielkim socjalistą utopijnym.

W projektach Fresco można dostrzec szczególną cechę późnomodernistycznych

utopii urbanistycznych, zarysowaną już w idei szklanych domów – pomysł błyskawicznego montowania domów z prefabrykatów dostarczonych na miejsce budowy. Nie chodzi tu jednak o znaną nam skądinąd „wielką płytę”. Fresco sugeruje wykorzystanie zjawiska pamięci materiałowej. Przygotowane elementy, a nawet całe budowle skompresowane na czas transportu, pod wpływem wysokiej temperatury lub elektryczności miały na miejscu samodzielnie przybierać zamierzone kształty – a to wszystko przy minimalnych nakładach. Ponadto u Fresco z gotowych elementów miały być składane nie tylko domy, ale i całe miasta. Tak dopełnia się idea preformacji: urbanistyczna utopia dostarcza nie tylko gotowego projektu, ale i swoich prefabrykatów.

Gdy idzie o projekt, zarówno u Howarda, jak i u Fresco już na pierwszy rzut oka widać podobne intuicje planistyczne: miasto na planie gwiazdy wbudowanej w okrąg, koncentrycznie rozmieszczone funkcje miejskie, okalające pierścienie zieleni rekreacyjnej i rolnej.

Pomijając polityczno-gospodarcze projekcje, już sama plastyczno-inżynierska wizja Fresco zasługuje na uwagę. Jej rozmach i fantastyczność – jakby zaczerpnięte z epickich filmów SF – stanowi doznanie estetyczne samo w sobie. Wizja ta momentami ociera się o śmieszność filmów klasy B, a modele statków transportowych jakoś do złudzenia przypominają pojazd przybyszów z Matplanety, jednak nie można odmówić jej sugestywności.

### **Urbanistyka dezurbanizacji**

Krytyka urbanistycznych utopii „duszej” modernizacji jest jednym z tematów znakomitej książki Marshalla Bermana *Wszystko, co stałe, rozpytywa się w powietrzu* (2006). Berman poświęca jej fragment

analizie Dostojewskiego krytyki idei kryształowego pałacu. Zwraca uwagę, że autora *Notatek z podziemia* przerażały (znane nam już z historii) typowe dla spełnionych utopii totalitarne konsekwencje. Świat opanowany przez modelowe komuny, skryte pod megastrukturalnymi kryształowymi pałacami, które miały stanowić nie tyle – po prostu – roz-

## Ów gmach właśnie dlatego przejmuję mnie lękiem, że jest kryształowy

powszecznioną formę, ale raczej przytłaczające pomniki nowego ładu, odzierające jednostki z resztek autonomii. Dostojewski pisał: „Państwo wierzyście w kryształowy gmach, który będzie stać przez wieczność, czyli taki, któremu nie będzie można nawet ukradkiem pokazać języka albo przez kieszeń wystawić figi. Jeżeli o mnie chodzi, to ów gmach właśnie dlatego przejmuję mnie lękiem, że jest kryształowy, że ma trwać całą wieczność i że nie będzie można nawet ukradkiem pokazać mu języka” (Dostojewski 1992: 24).

Berman jednak wskazuje na właściwy przedmiot tej krytyki – współczesną Dostojewskiemu wizję Mikołaja Czernyszewskiego z powieści *Co robić?* (1951). Nie chodziło więc o właściwy, londyński *Crystal Palace* Josepha Paxtona z 1851 roku, stanowiący symbol industrialno-handlowej modernizacji na Zachodzie, ale raczej o „rosyjskie wyobrażenie modernizacji”. Nowoczesność w wydaniu „nowej Rosji” – zdrowa, szczęśliwa i sprawiedliwa – zrealizować się miała w ramach wiejskich komun, skrytych we wnętrzu kryształowych konstrukcji. Miasta ze swym zgietkiem, ciasnotą, żywiołowością w takim świecie miały się stać skansenami dawnego ładu – muzeami dla żądnych wrażeń turystów lub azylami dla społecznych wyrzutków, niepotrafiących się rozstać

z przeżytkami „miejskiego życia”. Zgrozę budził w Dostojewskim taki właśnie projekt dezurbanizacji świata.

Ewidentnie ten sam motyw powrotu do natury przyświecał Ebenezerowi Howardowi w jego projektach miast-ogrodów. Hasłem naczelnym jego *Garden Cities* było: „mieszkać na wsi, mieszkać w mieście” (trzeba przyznać, dość umiarkowane w porównaniu z Czernyszewskim). Pierwotnym bodźcem były tu, rzecz jasna, dziewiętnastowieczne problemy gwałtownej urbanizacji – zjawiska znane dziś jako wyzwania „starego zdrowia publicznego”. I nie chodzi tu tylko o slumsy, przegęszczenie i fatalne warunki sanitarne robotników przemysłowych.

Nie bez znaczenia było bowiem także pogwałcenie wszelkich estetycznych granic miasta jako sztuki – wszak sztuka to jest „to, co jest w ramie” (Gilbert Keith Chesterton). Estetyczny zmysł Howarda, podobnie jak wielu innych, najbardziej przerażało postępujące zlewianie się (do tej pory rozproszonych i rozdzielonych zielenią) ośrodków miejskich w *konurbacje* – miasta rozlewające się tłustymi plamami i bezładnie łączące się ze sobą, tak że tworzyły trudny do zniesienia, sięgający po horyzont, bezkres cementu, cegiel i asfaltu (Geddes 1915). Najgorsze było jednak pozbawienie miast centrum, czyli ośrodka społecznej grawitacji, przyczyniające się do atomizacji życia jednostek i rozpadu wspólnoty. Z czasem zaczęły dochodzić jeszcze nowsze problemy nowoczesnej urbanizacji. Niemity zgrzyt powstał ze zderzenia ducha do-społecznego – a przy tym (że tak to ujmę) *perypatetycznego* – z duchem *automobilizmu*. Corbusier narzekał, że samochody zajęły „nasze ulice”. Wraz z rozwojem motoryzacji domy mieszkalne musiały się ostatecznie odwrócić od *highways*. Stąd wyszły jakoby dwie zasadnicze drogi: Corbusierowskie *jednostki mieszkalne* (znane nam doskonale bloki) i oczywiście

osiedla-ogrody – nawiązujące do Howarda koncepcji miast-ogrodów.

Pośród rozlicznych „wiejskich utopii” projekt Howarda jest najbardziej wyciągnięciem ręki. Parokrotnie w historii został niemal dosłownie zrealizowany. W postaci nawiązania ucieleśniał się wcale nie tak rzadko. Zanim jednak prześledzimy dwudziestowieczne losy tej idei, przygotujmy sobie jakiś klucz interpretacyjny, który pozwoli nam przeniknąć historyczny sens tego bezczasowego projektu.

### Miasto – organizm – maszyna

Koncepcja miast-ogrodów i jej dalsze dzieje, a także związki z Krakowem (Howard odwiedził go w 1912 roku i... był zachwycony; określił go nawet mianem „miasta ogrodu z naturalnego rozwoju”) stała się przedmiotem fascynującego studium Adama Czyżewskiego pod enigmatycznym tytułem *Trzewia Lewiatana. Antropologiczna interpretacja utopii miasta-ogrodu* (2001). Sam wybór metaforyki Lewiatana otwiera przed nami słabo przetarte szlaki interpretacji urbanistycznych mesjanizmów. Każde sięgnąć do bestiarusza filozofii polityki – nie tylko do słynnego *Lewiatana* Tomasza Hobbesa (2005), ale i interpretacji tego motywu pióra Carla Schmitta (2008). Z tej perspektywy wyraźniej dostrzeżemy, jak silna jest więź polityki z architekturą i urbanistyką oraz jak bardzo paradoksalny jest charakter społecznych utopii nowoczesności. Symbolika Lewiatana pozwoli nam – przede wszystkim – zrozumieć niemal konieczny los tego typu millenarystycznych projekcji.

Czyżewski potraktował motyw Lewiatana w tytule w sposób tak samo sygnałowy – być może powierzchowny – jak Hobbes w swoim traktacie społecznym. Schmitt zauważał, że Hobbes posłużył się mitycznym potworem, nie bacząc zbyt serio na całą

metafizyczno-teologiczną osnowę, w której znaleźć go można w średniowieczu. Hobbes, zgodnie z duchem jego epoki, ujmuje Lewiatana w sposób „zdecydowanie niemityczny i niedemoniczny” (Schmitt 2008: 36). Wydaje się jednak, że nie jest on dla myśliciela wyłącznie ową „nazwą własną” (*proper name*) wspólnoty politycznej, o której J. S. Mill pisał, że jest to „słowo służące pokazaniu, czym jest to, o czym mówimy, ale bez powiedzenia czegokolwiek o tym czymś”. Najpewniej – zupełnie jak w preformacyj-

### „Idealne miasto” właściwie niewiele różni się od idealnej nekropolii

nej funkcji utopii – chodziło o wzbudzenie wyobraźni i zasugerowanie, by czytelnicy wyobrazili sobie coś na kształt wielkiej ryby czy smoka – morskiego potwora. Na pewno chciał powiedzieć: „Nie ma mu równego na ziemi” (Hiob). Nie ma równego temu archetypowi przepożętej bestii czy raczej wielkiej maszyny, która nie została jeszcze (przez romantyków) obdarta z czarodziejskości i witalizmu. Lewiatan jest zarazem naturalnym organizmem i mechanizmem-artefaktem. Ciekawa w kontekście pracy Czyżewskiego wydaje się uwaga Schmitta: „Fakt, iż w świecie wyobrażeń współczesnego mieszkańca wielkiego miasta państwo pełni funkcje urzędnika technicznego, wynika już choćby z tej zewnętrznej okoliczności, że wielkomiejskie otoczenie kieruje fantazje w stronę techniki, przez co wyobrażenia o państwie konsekwentnie za nią podążają” (Schmitt 2008: 56).

Takie skojarzenia wywołuje w nas wizja miejskiej utopii. To sprawna maszyna o obiegu energii zamkniętym w „kole metabolicznym”. Tak widzimy owe kolejne „iście szatańskie wcielenia” *perpetum (im)mobile* (Czyżewski 2001: 131), w których recyr-

kulacji podlegać miał nie tylko „wolny od miazmatów pudret”, ale nawet kremowane zwłoki ludzkie. „Wspólna forma i eschatologiczna perspektywa” (tamże: 146) łączą z zasady projekty utopii, zarówno *stricte* urbanistycznych, jak i tych społecznych.

Idea wiecznego powrotu, figura „metabolicznego koła”, ujęta zostaje w naukowym sloganie „dynamicznej równowagi” (tamże: 131). Każę on puszczać mimo uszu zasady termodynamiki czy Ricardiańskie prawo korzyści komparatywnej (*vide* wyżej przytoczone uwagi Hugo o „tajnie petreli”). Wydzwięk tych teorii przywiódł Ralfa Dahrendorfa do bezlitosnego stwierdzenia, że „idealne miasto” właściwie niewiele różni się od idealnej nekropolii, a „cała różnica między utopią i cmentarzem polega na tym, że utopia to miejsce, w którym cokolwiek się dzieje od czasu do czasu” (Dahrendorf 1971, cyt. za: Czyżewski 2001: 146). Oto potężny Lewiatan – czy raczej wąż Uroboros, połykający własny ogon – niezwyknięta bestia; koproflag z Bożej woli, suweren z woli ludzi. Wgląd w jego trzewia ukazuje nam niebotyczny mechanizm – płataninę przekładni i rur prowadzących płyny witalne. Jak inaczej patrzeć na miasta na planie idealnego koła? Bardziej prawdopodobne, że pomyslane zostały – jak w wypadku Jacque’a Fresco – na planie koła zębatego.

### **Modernizacja przeciw nowoczesności**

Nie dajmy się jednak zwieść pozorom. Zauważmy, że z samą modernistyczno-scjentystyczną formą wspomnianych utopii wyraźnie kontrastuje jej treść i jawnie anty-postępowy impuls. Czyżewski subtelnie zauważa, że choć „recykliści” i futurołodzy (futuraści nawet) byli „głosicielami idei uniwersalistycznych, zwolennikami utworzenia Stanów Zjednoczonych Europy, przeciwnikami koncepcji nowoczesnego państwa

narodowego czy też później – agresywnego XX-wiecznego nacjonalizmu”, to w ich lewicującym głosie „pobrzmiwa konserwatywna nuta” (Czyżewski 2001: 125).

Utopie tego rodzaju mają źródła wykraczające poza schemat prawica – lewica, lecz ich charakter – przynajmniej u korzeni – jest konserwatywno-fizjokratyczny, agrarny, antyprzemysłowy i antykapitalistyczny. Nawet najbardziej „rewolucyjni” utopiści mają w istocie na celu „przywrócenie” naturalnego ładu i harmonii życia człowieka z człowiekiem i człowieka z naturą. Na marginesie: Arendt zauważała, że impuls wszystkich wielkich rewolucji był w istocie konserwatywny czy wręcz regresyjny – chodziło w nich o „przywrócenie pradawnych swobód”, powrotu do Złotego Wieku (Arendt 2003: 41).

Trudno w tym millenaryzmie dostrzec typowy progresywizm – wiarę w ciągły postęp przy linearnej wizji czasu. Skoro raz zrealizowane zostanie Królestwo Boże na Ziemi, będzie zachowane na wieki wieków. Zakłęcie wspólnoty w metaboliczny krąg cyrkularnego czasu ma właśnie uczynić ją niezmienną – ma jej ustrój spetryfikować i zabezpieczyć, odgradzając od obcych zanieczyszczeń i wywrotowych wpływów.

Z tej perspektywy, duch nowoczesności, którą znamy z dostępnego nam doświadczenia, stoi w wyraźnej sprzeczności z utopijnym duchem modernistycznego millenaryzmu. Nasza nowoczesność to żywioł, a nie *design*. Nam bliższy jest wolnorynkowy, inkrementalny przyrost tkanki miejskiej – budowanej siłą oddolnych, nieopanowanych mocy. Rzecz w tym, że nie przystoi on estetyzmowi racjonalistycznego ładu, jaki próbowano nadać niektórym metropoliom. Miasta dotknięte „oświeceniową” wizją barokowej urbanistyki (tak, tak: barokowej) – jak Londyn Christophera Wrena, Waszyngton Pierre’a Charlesa L’Enfanta, Paryż

Georgesa-Eugène'a Haussmanna – to tylko przykłady prób poskromienia i skanalizowania swobodnego rozrostu. Ale to właśnie z tym nieposkromionym rozwojem – i z kategorycznym imperatywem nieskończonego wzrostu gospodarczego – kojarzymy ideę bezosobowego *postępu*.

Gdyby sprowadzić rzecz do intencji, widzimy, że nawet tak radykalni scjentyści jak Fresco traktują nowoczesne technologie jako ledwo metodę powrotu do natury. Ich transhumanizm, chęć poprawy natury człowieka, okazuje się drogą do afirmacji tej natury. Howardiańska planistyka stanowi wyraźny drogowskaz. Osobliwością modernistyczno-scjentyistycznych milenaryzmów społecznych jest więc to, że są one w swojej istocie antymodernistyczne, albo raczej nowoczesność rozumieją jako powrót do ładu przednowożytnego – wręcz przedhistorycznego, jako powrót do stanu natury.

### Od miast-ogrodów do suburbii

Dobrze urządzone miasto, dobrze zarządzana wspólnota, niezmiennie dobre życie – oto intencje planistycznych utopii. Skoro jednak nowoczesna forma miała skrywać tradycyjną treść, to czy treść taka nie powinna się wiązać z jakąś substancjalną koncepcją dobra moralnego? Jak może wyglądać realizacja dobrego życia w „dobrze zarządzonym mieście”? Podstawą do sądów na ten temat mogą być tylko znane nam przykłady. Trudno uznać je za inkarnacje utopijnych miast, ale niech przynajmniej będą jej osiedlową namiastką.

Takie namiastki upowszechniły się w wypadku zarówno wizji miast-ogrodów Howarda, jak i *jednostek mieszkalnych* Le Corbusiera. No i jak zwykle okazało się, że utopie tkwią u korzeni wielkich dystopii XX wieku.

*Unite d'Habitation* skończyła albo jako Słynna Jednostka Marsylska – unikatowa, zbudowana kosztownie, w wysokim standardzie, stanowiąca „miejsce dobre do życia” wyłącznie dla przedstawicieli wyższych warstw klasy średniej w górę, albo jako nasz „mrówkowiec” z wielkiej płyty – komunalny HLM (*Habitation à Loyer Modéré*), przeznaczony dla „umiarkowanie” bogatych, jako ich piętrowe, modułowe getto z niedługo upływającą datą ważności. W swojej rozpoznaonej wersji mrówkowce zgrupowane w blokowiska stały się symbolem architektury destrukcyjnej dla więzi społecznych – z nienaturalnym, wertykalnym układem sąsiedztwa i ciasnymi mieszkaniami o cienkich ścianach, które ze współmieszkańców czynią źródło udręki i wyobcowania.

Nie lepszy los spotkał miasta-ogrody Howarda. Wyewoluowały one w *osiedla-ogrody*, od swej praktycznej lokalizacji zwane pospolicie przedmieściami – *suburbiami*. Z preformacyjnego mitu miast uspołecznionych została pusta skorupa, stanowiąca wdzięczną scenę dla wszystkich „zjadliwych satyr na amerykańską klasę średnią”.

Wszyscy „urbaniści”, „planiści prestrzenni”, zarówno utopijni, jak i ci bardziej pragmatyczni rozumieli, jak istotną dla miasta rolę odgrywa centrum. Czyżewski (2001: 199) jest zdania, że w wypadku przedmieść żaden z nich ostatecznie nie poradził sobie z tym problemem. Owe orbitujące przedmieścia – te kolonie metropolii – nie zamieniły się w „jednostki sąsiedzkie” z prawdziwego zdarzenia, ze względnie autonomicznym życiem społecznym. Skazane zostały na bycie przyklejonymi do *parkways* i *highways*, na bycie „przelotowymi” – na ową metropolitalną „służebność przejazdu i przechodu”, jako sypialniane wielkich ośrodków usługowo-finansowo-przemysłowych. Przedmieścia o zabudowie szeregowej (*tract housing*) stały się „miastami



linearnymi” (*ciudad lineal*) z wizji Arturo Sorrii y Maty z 1882 roku, zupełnie pozbawionymi centrum życia lokalnego. Tymczasem, jak pisał A. Leuterbach, „centrum miejskie, uwolnione od funkcji mieszkaniowej, pozostawiono za dnia bankierom, a prostytutkom w nocy” (Czyżewski 2001: 159).

Ciekawą namiastką małego centrum życia społecznego mogłyby być „sięgacze” (*cul-de-sac*) – charakterystyczne zatoczki dla kilku domów. Rzecz w tym, że z założenia były one zorientowane nie do-spolecznie, ale ekonomicznie. Ostatecznie spotęgowały problem alienacji, tworząc małe społeczne monady, w których mogły się kottować międzysąsiedzkie konflikty. Do tego, wbrew in-

## Nasza nowoczesność to żywiot, a nie design

tencjom, pogorszyły warunki komunikacyjne, okazując się sprzeczne z podstawowymi regułami mnemoniki. Przykładem dobitnym jest „ogród municypalny” Wythenshawe na przedmieściach Manchesteru z 1928 roku. Zdaniem jego twórcy, Barry’ego Parkera, heksagonalny układ ulic miał zredukować koszty przez skrócenie dróg o ponad dziesięć procent ich zwykłej długości, przy zachowaniu tej samej liczby posesji. Jego mieszkańcy pytani po latach mówili jednak: „mieszkam tu od dwudziestu lat i wciąż się gubię” (Czyżewski 2001: 184).

### Lewiatan, czyli iluzja utopii

Dla Hobbesa Lewiatan utożsamiał ład polityczny i społeczny. Miał być jego dozorcą i jedynym gwarantem. W kontekście siedemnastowiecznych rewolucji w Anglii stanowił on negację sekciarskiego utopizmu. Ten ostatni budził jedynie do życia mitycznego wroga Lewiatana – Behemota wojny domowej. Takie odczytanie można uzupełnić słowami Pawła

Jasienicy, że „spragnieni szczęścia przyszłych pokoleń ideologowie potrafią mało się przejmować losem tego, które akurat żyje, skłonni bywają traktować je jako coś w rodzaju nawozu użyźniającego” (1985: 84). To jest ta wielka, mroczna prawda o millenarystycznej utopii.

Zawsze pozostaje jeszcze prawda mniejszego kalibru, lecz chyba równie ważna w czasach „afirmacji zwyczajnego życia”. Przy okazji studium idealnego budynku autorstwa Mildred Hall i Edwarda Halla (tego samego, który napisał *Ukryty wymiar*), tłumacz tej pracy, Radosław Nowakowski, odnotował w swoim komentarzu: „Projekt «totalny» realizował przede wszystkim potrzeby estetyczne i psychiczne architekta i w zasadzie tylko on czułby się dobrze w takim osiedlu. Marzyciel w wymarzonej przez siebie przestrzeni. A reszta niech się wścieka i męczy” (Nowakowski 2001: 68).

Prawda jeszcze innego rodzaju wyraża się w losie urbanistycznych utopii, takich jak ta Howarda. Tym razem bardziej ironiczna – dostrzegana w wywleczonych na widok publiczny trzewiach Lewiatana. To prawda o tym jak cywilizacja oswoiła Behemota techno-mesjanizmu.

Lewiatan z czasów średniowieczna – okresu teologicznie głębokich ekscytacji – jest jak ten z *Daemonomani* Bodina, o którym wiadomo, że „nie zadowala się ciałem, ale nastaje też na dusze, i dlatego też nie można zawierać z nim żadnego paktu”. Wtedy Lewiatan był raczej przestrożą niż nadzieją: „To wszystko dla tych, którzy wierzą, iż panują nad ciemnymi duchami” (cyt. za: Schmitt 2008).

Nowoczesny hobbesowski *Lewiatan* jest już bardziej dobrotliwy. To metafora, ironiczna figura, pusty symbol, „zrodzony z dobrego angielskiego humoru, na poty ironiczny koncept literacki” (Helmut Schelsky). Lewiatan nie jest utopią czy też bramą do niej. Nie karmi złudzeniami co do natury człowieka, nie ma też planów jej zmiany. Lewiatan ma tylko

kanalizować ruch członków mandeville'owskiego ula (Mandeville 1957). Nie daje nadziei na naprawczą rolę wychowania, wiary w to, że kiedyś państwo stanie się zbędne. To, co się dla *Niego* liczy, to „życie ujęte wyłącznie z perspektywy doczesnego fizycznego bytu konkretnej, tu i teraz żyjącej jednostki; bezpieczeństwo i zagwarantowane trwanie tak rozumianej egzystencji jako cel najważniejszy i naczelny” (Schmitt 2008: 47). Lewiatan nie ma planów zbawiania dusz – jego zadaniem jest utrzymanie pokoju. Nie ma też wytchnienia – dla Hobbesa „państwo to jedynie odwlekana bez przerwy wojna domowa” (tamże: 31), więc Lewiatan *nigdy* nie przestanie być potrzebny.

Po nieudanej rewolucji do realizacji zostaje nam chociaż pokój spoteczny: ten nędzny cień zbawienia – zaprzepaszczonej nadziei mijającej epoki. To jest rola ironicznie widzianej bestii. W erze po-utopii bierzemy uśmiechniętą na przywitanie twarz *Innego* – wyraz spokoju o własny los – za domniemany symptom, może chociaż jakąś namiastkę nieosiągalnej szczęśliwości. Dzięki możliwości pozwolenia sobie na odrobinę hipokryzji ulegamy złudzeniu i dostrzegamy w drugim *deus*, nie *lupus*. Niech nam wystarczą facjaty... Urbanistom muszą wystarczyć fasady. Tyle samo bowiem zostaje z architektonicznej utopii.

Na amerykańskich przedmieściach widzimy już tylko rzędy idealnie zadbanych dom-

ków – nie wiemy i nie chcemy wiedzieć, co się dzieje w ich wnętrzu. Na pewno nie wierzymy, że „samo dobro”. Nie planuje się już nawet ogólnej szczęśliwości – chodzi już tylko o zachowanie złudzeń „idealnie urządzonej wspólnoty”. Dopiero w takim kontekście właściwie wybrzmiewa stwierdzenie Lewisa Mumforda, który przedmieścia nazwał „azylem dla zachowania iluzji” (Czyżewski 2001: 85).

Hobbes odróżniał wiarę od wyznania – prywatną *fides* od publicznego *confessio*. Pisał: „człowiek poszczególny ma zawsze wolność w tym, iż może wierzyć albo nie wierzyć w swym sercu”, natomiast „gdy chodzi o wyznanie publiczne tego wierzenia, to prywatny rozum musi podporządkować się publicznemu” (2005: 531–532). Być może tylko tyle może zostać z utopii.

Dla zachowania złudzeń, *tego-co-na-zewnątrz*, powołujemy do życia – może raczej do działania – Golemy, te „mate Lewiatany”, także sztucznych ludzi-maszyny, które racjonalnie i chłodno dławią anarchię na forum publicznym. W sferze prywatnej tymczasem, z konieczności, realizuje się idea, nie tyle tolerancji, co ignorancji. Golem nie widzi *tego-co-wewnątrz*. Zupełnie go to nie interesuje. On – bezrozumny sługa ustanowionego porządku – dba tylko o *to-co-na-zewnątrz*. Ale – takiemu Lewiatanowi można przynajmniej pokazać figę w kieszeni...

---

### Co dalej?

Na naszej stronie internetowej i na naszym Facebooku i umieściliśmy ilustracje do tego artykułu. Naprawdę warto zerknąć. Autor poleca także obejrzenie filmu o życiu i dziele Jacqu'e'a Fresco *Future by Design* (Gazecki 2006), dostępnego w całości na YouTube.