

MIASTO — WYBRANE KONTEKSTY I PRZYKŁADY Z XX-WIECZNEJ FILOZOFII DZIEJÓW

Jest prawdą, że są miasta, które w dziejach Zachodu spełniały funkcję centrum bądź też, skupiając w sobie ducha obiektywnego danego momentu (czasów, epoki, narodu, kultury, cywilizacji) były wręcz symbolami: Ateny, Rzym, Florencja, Paryż, Wiedeń — to tylko skromne przykłady. Ale nieprawdziwe byłoby stwierdzenie, że historia Zachodu została w całości ukształtowana przez miasto — rozumiane zarówno jako pewien fragment przestrzeni, jak i jako miejsce, w którym dokonywały się kluczowe dla Zachodu wydarzenia oraz były inicjowane pryncypialne przekształcenia i trendy. Bardziej zasadne byłoby uznanie, że w mieście była inicjowana lub też miała miejsce większość takich zdarzeń i procesów¹. Oczywiście, takie stwierdzenie nadal pozostanie nieprecyzyjne — i to nie tylko dlatego, że podziela ono chyba los większości ogólnych twierdzeń z nauk realnych. Rzecz raczej w tym, że w historii zmieniał się rozumienie miasta jak też sama jego postać i charakter (np. miasto starożytne, średniowieczne, renesansowe, przemysłowe, prowincjonalne, metropolia), a ponadto określenie roli miasta w dziejach wymagałoby doprecyzowania, o jaką historię nam chodzi: polityczną, religijną, kulturalną, gospodarczą, duchową, historię idei politycznych, historię filozofii, historię powszechną, historię regionalną, historii danej epoki itd.

Jest też jeszcze inny powód, który nasuwa mi się w kontekście poglądów Pitirima Sorokina. Ów socjolog i filozof dziejów (przedstawiciel myślenia cyklicznego, odróżniający system sensorywny, ideacyjny i idealistyczny) twierdził, że systemy społeczne nie są nigdy w pełni zintegrowane, gdyż obok elementów stanowiących uszczegółowienie generalnej zasady, na której jest zbudowany dany system, występują w nich zawsze elementy obce, niezintegrowane. Przykładem może być zarówno kartka z dialogów Platona, która się przyczepiła do rejestracji nowojorskiego samochodu, jak i stary kościół usytuowany w centrum nowoczesnego miasta (Wichrowski, 1990). A to oznacza, że przestrzeń, nazywana miastem, nie jest jednorodna. To istotne zwłaszcza w kontekście teorii mówiących o instrumentalno-pragmatycznym duchu współczesnego miasta — zawsze można w nim znaleźć enklawy o niepragmatycznym charakterze. Również zatem w takiej per-

¹ Być może jakiś historyk dokonał już takiego zestawienia.

spektywie można by szukać poziomów uszczegółowienia odpowiedzi na pytanie o rolę miasta w dziejach.

Rzecz jasna, takie potraktowanie kwestii jednorodności lub niejednorodności przestrzeni miejskiej wymaga pewnego doprecyzowania. Elementy tej przestrzeni mogą być na przykład obce pod względem swego historycznego pochodzenia lub też — co ważniejsze — pod względem swego sensu i wspierających go wartości. Pragmatyczna aksjologia fundująca efektywną i sprawną organizację życia jest oparta na takim materialnym rozumieniu wartości, które jest różne od wartości inspirujących strukturę starej katedry. Być może ta niejednorodność wartości i sensów ujawnia się nam najżywiej w naocznym doświadczeniu — gdy wchodząc z ulicy do katedry doświadczam, że znalazłem się jakby w innym świecie, pośród innych sensów, celów i wartości. Właśnie dlatego taki „inny świat” sprzyja autorefleksji bardziej niż świat codzienny. Tę niejednorodność można co prawda zawsze opanować poprzez włączenie jej w ramy sensu dominującego, choćby pragmatycznego. Dzieje się to jednak kosztem pogwałcenia innego sensu, jego dezinterpretacji, niedostrzeżenia lub zapomnienia. „Terapeutyczny” charakter takich miejsc — uchwytny jako taki również dla przeciętnego mieszkańca — dowodzi, że ta niejednorodność nie jest dostępna tylko w jakiejś specjalnej perspektywie teoretycznej. Wspomniana ich terapeutyczna funkcja jest bowiem możliwa właśnie dzięki ich specyficznym i odmiennym sensom.

W rozwijającej się bujnie od przełomu XVIII i XIX wieku filozofii dziejów, problematyka i kategoria „miasto” (1) pojawiała się *explicite* w połączeniu z innymi teoretycznymi kwestiami, stanowiąc ich ważny element składowy i była traktowana jako tzw. termin techniczny danej koncepcji bądź też (2) była przywoływana jako egzemplifikacja lub podłoże ważkich treści teoretycznych, albo też (3) — pojawiając się *explicite* lub tylko *implicite* — skupiała w sobie w istotny sposób takie treści, które były analizowane w danej koncepcji i była wiązana z takim określeniami, jak rozum instrumentalny, pragmatyzm, industrializm, przemysł, technika. Celem artykułu jest pokazanie powyższych trzech sposobów użycia kategorii „miasto”, przy odwołaniu się do kilku wybranych teorii z dwudziestowiecznej filozofii dziejów (łączących się jednak z dyscyplinami pokrewnymi i bliskimi tematycznie, tj. z filozofią kultury, filozofią społeczną, filozoficzną antropologią). Przywołane zaś zostaną (choć w różnym zakresie) teorie Oswalda Spenglera, Ortegi y Gasset, Maxa Horkheimera oraz Alvina Tofflera.

Już na początku trzeba zastrzec, że choć analizowane teorie należą zarówno do modelu anty-
 optymistycznego, jak i optymistycznego², to dominują w tym opracowaniu koncepcje anty-
 optymistyczne. Nie jest to kwestia przyjętej przeze mnie tematycznej konwencji lub dowolnego wyboru.

² O tym podziale, który nie jest tożsamy z podziałem na stanowiska optymistyczne i pesymistyczne pisałem w książce *Szkielety systematyczne z filozofii dziejów* (Kopciuch, 2014, 43–55).

Co prawda, w dwudziestowiecznych stanowiskach w filozofii dziejów występowały nie tylko rozwiązania antyoptimistyczne, lecz także optymistyczne, niemniej te pierwsze, gdy idzie o rozwiązania z zakresu „ontologicznej” filozofii dziejów — a rozumiem przez nią refleksję nakierowaną nie na historyczne poznanie, lecz na same dzieje — były dominujące. Przekłada się to także na proporcje przyjęte w poniższym opracowaniu. Ale też nawet gdy kategoria „miasto” pojawia się w przywoływanym tu rozwiązaniu optymistycznym, to jej wydźwięk nie jest wyraźnie pozytywny. Nie dzieje się tak bez powodu. Ten zaś sprowadza się do tego, że pojęcie „miasto” było łączone z takimi pojęciami, jak cywilizacja, cywilizacja techniczna, technika, nauka, przemysł, industrializm, postęp, nowoczesność, racjonalność, intelektualizm, instrumentalność, funkcjonalność, wygoda, przyjemność, kultura masowa, bezpieczeństwo, pragmatyzm. W rezultacie, krytyka tych pojęć — choćby w postaci wskazywania ograniczeń industrializmu lub podkreślenia, że jego siła inspirująca już się wyczerpała — prowadziła także do swego rodzaju krytyki pojęcia miasta.

Zinterpretowane „negatywnie” połączenie pojęć: miasto, technika, cywilizacja, nie było, jak wiadomo, wytworem wieku dwudziestego — jeszcze w wieku XVIII słynną krytykę cywilizacji oraz pochwałę stanu przedkulturowego (stanu natury) prowadził Jean Jacques Rousseau (Rousseau, 1956). W wieku dziewiętnastym upowszechniło się jednak — głównie za sprawą myślenia pozytywistycznego — pozytywne skojarzenie tych pojęć, powiązane dodatkowo z ideą rozwoju i postępu dzięki nauce i technice. Wystarczy przypomnieć zazdrosny zachwyt miastem, który w *Nocach i dniach* przeżywa i wypowiada Barbara Niechcic. W wieku dwudziestym pozytywne skojarzenie tych pojęć stało się przedmiotem krytyki (wyjawszy, co zrozumiałe, rozwijający się nadal paradygmat pozytywistyczny). Obszarem takiej krytyki stały się różne koncepcje z zakresu tzw. ekofilozofii. Ale taka krytyka przybrała także postać praktyczną, na przykład jako poszukiwanie nowych „miejskich” rozwiązań architektonicznych (Kleszcz, 2014, 67–82).

Zrozumiałe jest również, że dogodnym teoretycznym terenem dla podejmowania takiej krytyki stała się filozofia życia i to w jej różnych wariantach. Wszystkie one akceptowały bowiem tezę o pierwotności życia wobec rozumu, intelektualizmu, racjonalności, zachodniej nauki, przez co przyjmowały krytyczną postawę wobec tych określeń, które były łączone z miastem.

Tego typu ujęcie pojawiło się w bardzo eminentnej formie w naturalistycznym katastrofizmie Oswalda Spenglera. Jest to zarazem przykład takiego stanowiska, w którym kategoria „miasto” pełni funkcję jednego z głównych pojęć, na jakich zbudowana jest cała koncepcja. Ma to swoje konsekwencje, gdyż skutkuje wprowadzeniem kolejnego szczegółowego odróżnienia, tj. pojęcia „miasto” oraz pojęcia „metropolia”.

Spenglerowski katastrofizm ma charakter naturalistyczny. Tłumacząc przyczyny upadania cywilizacji (w szerokim rozumieniu), Spengler nie formułuje jakichś swoistych tylko dla kultury za-

leżności czy praw, lecz wskazuje na przemijanie każdej formy życia, a dotyczy to również organizmów cywilizacyjnych: „Każda kultura przechodzi w swym rozwoju fazy indywiduum ludzkiego. Każda ma swój wiek dziecięcy, młodość, dojrzałość, wreszcie starość” (Spengler, 2001, 101). Przy czym Spengler używa jednak określeń „kultura” i „cywilizacja” w wąskim lub w szerokim znaczeniu. W znaczeniu szerokim, cywilizacja to cały organizm cywilizacyjny, z obiema występującymi w nim fazami. A właśnie te fazy to okresy kultury i cywilizacji w wąskim znaczeniu. Ich odróżnienie jest ugruntowane w charakterystycznym dla *Lebensphilosophie* przeciwstawianiu życia i jego własności rozumowi (inteligencji) i jego własnościom. Jeżeli Fryderyk Nietzsche apoteozuje wolę mocy, a Henri Bergson przeciwstawia intuicję inteligencji — traktując tę pierwszą jako właściwą dla człowieka jako istoty żywej władzę poznawczą, to Oswald Spengler posługuje się charakterystycznym dla swojej koncepcji odróżnieniem istnienia bezwiednego (*Dasein*) i istnienia czuwającego (*Wachsein*). Jak pisał Andrzej Kołakowski, te dwie kategorie — jako przeciwstawne — tworzą napięcie określające funkcjonowanie poszczególnych kultury i cywilizacji (Kołakowski, 1981, 58-91). Przykładowe szczegółowe określenia związane z istnieniem bezwiednym to: życie prerefleksyjne, instynkt, przeżywanie, dynamizm, *Blut und Boden*, obyczaje, wieś; natomiast z istnieniem czuwającym u Spenglera wiąże Kołakowski między innymi takie określenia, jak życie świadome, instynkt–inteligencja, przeżywanie–inteligencja, zamieranie, *Blut und Boden*–myśl, wieś–metropolia, prowincja (Kołakowski, 1981, 61–62). Taki układ pojęć pokazuje, że dla Spenglera różnica między kulturą i cywilizacją polega na tym, że w kulturze mamy równowagę określeń przypisanych istnieniu bezwiednemu i czuwającemu, natomiast w cywilizacji tę równowagę zastępuje dominacja cech istnienia czuwającego. Schemat ten, przy całej szczegółowej wykładni formułowanej przez Spenglera, powtarza jednak ogólne przekonanie filozofów życia i preferencję, jaka była przez nich łączona z tym, co biologiczne, witalne i preracjonalne.

Miasto pojawia się u Spenglera wprawdzie w obu fazach cywilizacji, ale jego negatywna ocena odnosi się przede wszystkim do cywilizacji w wąskim znaczeniu — miasto staje się wtedy metropolią. Przytoczmy najpierw kilka obszernych, ale za to ilustratywnych fragmentów z głównego dzieła Spenglera *Zmierzch Zachodu*: „Kamienny kolos «metropolii» kończy biografię każdej wielkiej kultury. Człowiek kultury, ukształtowany duchowo przez wieś, zostaje wzięty w posiadanie przez swój własny wytwór — miasto, a gdy to już się stanie, zostaje przekształcony w jego wytwór, organ wykonawczy, wreszcie ofiarę. Ta masa kamieni jest miastem absolutnym. Jego obraz, którego wspaniale piękno rzuca się przed oczami człowieka, zawiera całą symbolikę śmierci tego, co ostatecznie «dokonane». Uduchowiony kamień budowli gotyckich stał się w ciągu tysiącletniej historii stylu bezdusznym materiałem demonicznej kamiennej pustyni” (Spengler, 1981, 243); „Tym, co czyni mieszkańca metropolii niezdolnym do życia na żadnym innym gruncie poza tym

sztucznym miejskim, jest wycofanie się w jego istnieniu taktu kosmicznego, przy coraz groźniej napierających napięciach świadomości” (Spengler, 2001, 284); „Napięcie intelektualne zna tylko jedną, specyficzną wielkomięską formę wypoczynku: *odprężenie*, rozrywkę. Kino, ekspresjonizm, teozofia, walki bokserskie, tańce murzyńskie, poker i totalizator — wszystko to odnajdziemy w Rzymie, a znawca tematu mógłby rozciągnąć te badania na metropolie indyjskie, chińskie oraz arabskie” (Spengler, 2001, 285); „[...] cywilizacja jest zwycięstwem miasta, wraz z którym uwalnia się od ziemi i ostatecznie idzie na zaturę. Pozbawiona korzeni, zobojętniona na element kosmiczny i nieodwołalnie wydana na pastwę kamienia i umysłu [...]. Toteż istnieje teraz tylko przyczynowość, nie przeznaczenie, tylko rozciągłość, nie zaś żywy kierunek. [...] Dlatego właśnie nowożytnie miasta wszystkich cywilizacji noszą coraz bardziej jednolite piętno. Dokądkolwiek się udamy, odnajdziemy wszędzie Berlin, Londyn i Nowy Jork” (Spengler, 2001, 288–289). W przytoczonych cytatach widać zarówno sprawny i literacki styl pisarstwa Spenglera, jak i główne jego tezy na temat kulturowej roli miasta. Dla porządku, wyliczę je w kilku punktach:

- miasto kultury nie jest tożsame z miastem cywilizacji; o ile pierwsze nie zatraciło jeszcze powiązania z życiem i tym, co w człowieku preintelektualne, o tyle drugie jest już tworem oderwanym od „życia” i dlatego „sztucznym”;
- miasta cywilizacji dzielą się na miasta prowincjonalne i miasta-metropolie; to właśnie te drugie są symbolem cywilizacji i upadającego życia kulturowego;
- utrata związku z życiem, charakterystyczny dla mieszkańców metropolii, polega na tym, że zanikają między nimi więzi ziemi i krwi, wspólna tradycja, przywiązanie do zamieszkiwanego od pokoleń terytorium;
- na miejsce takich naturalnych, biologiczno-kulturowych więzi wchodzi relacje funkcjonalne, instrumentalne i pragmatyczne;
- głębokie relacje, ugruntowane we wspólnie doświadczanym losie, zostają zastąpione przez powierzchowne, płytkie i dlatego „przypadkowe” relacje zewnętrzne;
- cywilizację i jej metropolie charakteryzuje przewaga pierwiastka umysłowego i intelektualnego, kosztem pierwiastków witalnych;
- metropolie cechuje unifikacja i standaryzacja;
- charakteryzuje je także dominacja postaw hedonistycznych (w płytkiej wersji) oraz masowość;
- procesy zachodzące w wielkich miastach różnych kultur są homologiczne, tj. powtarzają się w różnych cywilizacjach.

Co charakterystyczne, powstanie miasta łączył Spengler z potrzebą wolności. Przy tym, twierdził, że ludzkie pragnienie wolności nie ma źródłowo charakteru politycznego, nie idzie też

o wolność abstrakcyjną, o wolność w ogóle — idzie natomiast o pragnienie uwolnienia się od tego, co biologiczne i wiejskie (Spengler, 2001, 388–390). W metropolii nie ma już mieszczaństwa i jego pragnienia uwolnienia się, na ich miejsce wchodzi „czwarty stan”, tj. masa, bez przeszłości i bez przyszłości, nieforemna, bezkształtna i nienawidząca tego, co od niej różne (Spengler, 2001, 390).

Przynajmniej część tych określeń pojawia się także w innych koncepcjach. Dotyczy to zwłaszcza takich motywów, jak masowość, unifikacja, pragmatyzm, instrumentalizacja rozumu, płytki hedonizm. Przy tym zazwyczaj dzieje się to bez nawiązań do Spenglera, a nawet z bezpośrednim odcinaniem się od takich zależności. Łatwo to wyjaśnić: powracanie takich motywów ma źródło w obserwacji zjawisk i przekształceń dokonujących się w samej kulturze.

W latach trzydziestych dwudziestego wieku powstała koncepcja *buntu mas*, sformułowana przez José Ortegę y Gasset. Potraktuję ją jako przykład teorii, w której pojawia się część określeń, o których traktował Spengler, ale — co ważniejsze — przede wszystkim jako przykład takiego stanowiska, w którym kategoria „miasto” nie odgrywa pierwszoplanowej lub konsekwentnie zasadniczej, wyeksponowanej roli, niemniej jest ujmowane jako współczesny obszar, na którym rozgrywają się kluczowe — jak twierdzi się w tej teorii — procesy społeczno-kulturowe.

W koncepcji Ortegi, odpowiednikiem miasta i jego roli w dziejach kultur jest przede wszystkim fenomen aglomeracji. Ortega rozumie ją jako proces skupienia życia kulturowego w określonych ośrodkach oraz jego rozrost i „przepelnienie”: „Owym faktem nadzwyczaj prostym do określenia, choć nie do analizowania, jest coś, co nazywam zjawiskiem aglomeracji, zjawiskiem «pełności». Miasta pełne są ludzi. Domy pełne są mieszkańców. Hotele pełne są gości. Pociągi pełne są podróżnych. Kawiarnie pełne są konsumentów. Promenady pełne są spacerowiczów. Gabinety przyjęć znanych lekarzy pełne są pacjentów. Sale widowiskowe, o ile przedstawienie nie jest zrobione «na poczekaniu», nie jest improwizacją, pełne są widzów. Plaże pełne są zażywających kąpiele” (Ortega y Gasset, 1982, 4).

Taki opis to tylko punkt wyjścia, fenomen, który dopiero wymaga wyjaśnienia. Aglomeracja, sama w sobie, nie jest jeszcze objawem kryzysu, lecz staje się nim w połączeniu ze zjawiskiem dominującego w życiu społecznym masowego typu duchowego. Ortegi koncepcja kryzysu łączy „wielką liczbę” (jedna z oznak aglomeracji) z masową mentalnością, tj. wskazuje że dominujący (a więc w wielkiej liczbie) typ człowieka jest groźny dla dalszego trwania cywilizacji, gdyż przyjmuje postawę życiową, która nie sprzyja jej rozwojowi.

Aglomeracja łączy się z tzw. rozrostem życia. Ortega to nie tylko jeden z teoretycznych prekursorów idei zjednoczenia Europy — który wysunął pomysł zbudowania Stanów Zjednoczonych Europy (Ortega y Gasset, 1982, 167, 219–228) — lecz także baczny obserwator procesów

globalizowania się życia. Dał temu wyraz w stwierdzeniach, w których pisał, że świat się rozrósł, a życie w nim nabrało charakteru igrasie światowego: „Żaden zakątek ziemi nie jest już zamknięty w swym geometrycznym obszarze, jego życie staje się w wielu momentach życiem pozostałych części świata” (Ortega y Gasset, 1982, 37). Szybki przepływ informacji, większa świadomość na temat tego, co kulturowo odmienne, większa świadomość na temat kulturowej przeszłości (rozrost życia jest dla Ortegi nie tylko przestrzenny, lecz także czasowy) — to pozytywne strony „globalizacji”. Ortega wskazuje jednak także, że w połączeniu z aglomeracją oraz buntem mas, ten rozrost życia (w wymiarze przestrzennym) prowadzi do upowszechnienia się kultury masowej i jej — destrukcyjnych dla dalszego rozwoju — wzorców.

Wiele fenomenów kryzysu kultury, który opisuje Ortega można lokalizować w mieście, zwłaszcza, że to ono jest polem wielu typów Ortegowskiej aglomeracji. Nie można jednak pominąć tego, że dla Ortegi człowiek masowy jest typem mentalnym, osobowościowym, podział na elity i masy nie jest — co Ortega podkreśla — tożsamy z podziałem na klasy społeczne (Ortega, 1982, 7–10). W konsekwencji, przez analogie, trzeba mieć świadomość, że zakres buntu mas i na nim zbudowanej kultury masowej nie pokrywa się z zakresem miasta.

Jeszcze inny, trzeci wariant „problemu miasta” można znaleźć w tekstach Maxa Horkheimera oraz Alvina Tofflera. U Horkheimera nie napotykamy bezpośredniej analizy fenomenu miasta i jego roli w kulturze, spotykamy natomiast niezwykle inspirujące i faktycznie później oddziałujące analizy racjonalności instrumentalnej, która przez Spenglera była wskazywana jako wyróżnik cywilizacji i jej metropolii. Ważne są także te miejsca, w których Horkheimer analizuje dynamikę rozwoju zachodniej cywilizacji, tę bowiem rozumie jako przeciwstawianie człowieka naturze, wyrwanie go z niej. Również od tej strony można zatem patrzeć na tę koncepcję w kontekście problemu miasta (przeciwstawionego naturze, przyrodzie, wsi).

Tym, co w dorobku Horkheimera oddziaływało w szczególności, była koncepcja rozumu instrumentalnego, sytuowana przez niego u podstaw specyficznej współczesności dla Zachodu formy racjonalności. Charakteryzuje ją zaś: 1) potraktowanie rozumu jako tylko środka do osiągnięcia zamierzonych celów; 2) rezygnacja z autonomii rozumu; 3) rezygnacja z tezy, że rozum jest immanentnym elementem rzeczywistości; 4) formalizacja rozumu; 5) rezygnacja z rozumności samych celów (jako że racjonalność dotyczy tylko narzędzi); 6) rezygnacja z normatywno-ocennych zadań rozumu (Horkheimer, 2007, 37–80). „Opowieść o chłopcu, który spoglądając w niebo, zapytał: «Tato, co reklamuje księżyc?» jest alegorią stosunku człowieka do przyrody w epoce sformalizowanego rozumu. [...] Totalna transformacja świata w uniwersum, w którym liczą się bardziej środki niż cele, sama jest następstwem historycznego rozwoju metod produkcji. W miarę jak produkcja materialna i społeczna organizacja stają się coraz bardziej skomplikowane i urze-

czowione, coraz trudniej jest rozpoznać środki jako takie, gdyż przybierają one postać autonomicznych istności” (Horkheimer, 2007, 115–116).

Miasto jest łączone z industrializacją, pragmatycznością i rozumem instrumentalnym także w koncepcji Alвина Tofflera. Zgodnie z tą koncepcją, dzieje człowieka można uporządkować w trzech wielkich epokach. Toffler nazywa je „falami”, chcąc uwypuklić, że charakterystyczne dla tych epok przemiany porywają i angażują wszystkie poziomy ludzkiego życia, żadnego nie pozostawiając nietkniętym. I tak, pierwsza fala to epoka agrarna, trwająca najdłużej (od mniej więcej roku 8000 p.n.e do lat 1650–1700 n.e.); druga fala, trwająca ponad trzysta lat (do późnych dekad drugiej połowy XX wieku), to epoka przemysłowa. I wreszcie trzecia fala, nabierająca tempa współcześnie, to epoka informatyczna, postindustrialna.

Pierwsza z tych epok miała charakter rolniczy. Przejawiało się to na różnych poziomach życia: 1) rolnictwo stanowiło główną gałąź gospodarki, ziemia była podstawą; 2) życie koncentrowało się wokół wsi; 3) istniał wyraźny podział stanowo-klasowy: szlachta, duchowieństwo, wojownicy, niewolnicy lub chłopci pańszczyźniani; 4) władza miała charakter „dyktatorski”, 5) pozycję w społeczeństwie określało urodzenie (Toffler, 1997, 59–60). Wyjątki od tej charakterystyki istniały, lecz nie zmieniły, zdaniem Tofflera, ogólnej natury pierwszej fali. Symbolem drugiej fali jest rewolucja przemysłowa, maszyna, specjalizacja produkcji, gospodarka rabunkowa i przemysłowe miasto (przeciwstawione wsi, jak i dawnemu miastu epoki agrarnej). W Ameryce, do zderrzenia fal doszło niedługo po odkryciach Kolumba: „Rolnicza biała fala parła bezwzględnie na Zachód [...]. Ale w ślad za farmerami zjawili się natychmiast rzecznicy przemysłu — agenci drugiej fali. W Nowej Anglii i stanach środkowych Wschodniego Wybrzeża zaczęły wyrastać fabryki i miasta” (Toffler, 1997, 61–62). Jest wiele, mniej lub bardziej ogólnych, właściwości charakterystycznych dla drugiej fali. Dla przykładu kilka z nich wymieńmy: 1) podstawą gospodarki staje się produkcja przemysłowa; 2) życie i produkcja koncentrują się w miastach; 3) podstawą gospodarki stają się nieodnawialne surowce, w przeciwieństwie do odnawialnej siły ludzi i zwierząt, na których opierała się cywilizacja rolnicza; 4) pojawia się potrzeba mobilności społecznej, zmienia się model rodziny (z wielopokoleniowej przekształca się ona w model dwupokoleniowy: rodzice — dzieci); 5) pojawia się masowa oświata publiczna; 6) rodzą się wielkie korporacje (Toffler, 1997, 61–92). Spośród ogólnych własności cywilizacji drugiej fali ważne są w szczególności: standaryzacja, specjalizacja, synchronizacja oraz maksymalizacja (miasta rywalizują w budowie najwyższych wieżowców) oraz koncentracja: „Społeczeństwa pierwszej fal korzystały z bardzo rozproszonych źródeł energii. Społeczeństwa drugiej fali niemal całkowicie uzależniły się od wysoce skoncentrowanych zasobów paliw kopalnych. [...] Koncentracja objęła również ludzi, którzy opuszczali wieś i przenieśli się do gigantycznych skupisk miejskich. Objęła ona nawet pracę. W społeczeń-

stwach pierwszej fali praca odbywała się wszędzie — w domu, we wsi, na polach; natomiast większość pracy w społeczeństwach drugiej fali wykonywano w fabryce” (Toffler, 1997, 103).

W futurologicznej części swojej koncepcji, Toffler wysuwa prognozy na temat miast wytworzonych w erze przemysłowej. Wioska elektroniczna, przeniesienie pracy do domów, wykorzystanie w ten sposób możliwości oferowanych przez komputeryzację — to są przekształcenia, które doprowadzą do metamorfozy tradycyjnych, „industrialnych” miast — z ich biurowcami, fabrykami, zatłoczonymi ulicami, komunikacją miejską itd. (Toffler, 1997, 301–320). Jeszcze Spengler pisał o „umysłowych potęgach” miasta, tj. o nauce i gospodarce (Spengler, 2001, 389).

Trzy wyróżnione powyżej modele nie są ściśle rozłącznym podziałem logicznym. Niemniej różnią się odmiennym rozłożeniem akcentów oraz — przede wszystkim — tym, że problematyka miasta oraz sama jego kategoria zajmuje różne miejsce w strukturze całego wywodu i formułowanej teorii.

Na koniec, by dokonać pewnych dopełnień oraz wspomnieć o zagadnieniach, które pozostają do przebadania i głębszej refleksji, trzeba jeszcze wskazać na dwie kwestie. Pierwsza z nich to pytanie: jak jest możliwe, że problem miasta i jego roli kulturowo-cywilizacyjnej mógł się pojawiać w filozofii dziejów w tak różnych kontekstach — powyżej choć w części zarysowanych. Sądzę, że wchodzi w rachubę przynajmniej trzy odpowiedzi na to pytanie. Pierwszą jest odwołanie się do samych faktów, do fenomenów kulturowo-cywilizacyjnych. To właśnie miasto pełni od wielu stuleci ważną rolę — choć nie jedynie ono — gdy idzie o określanie dynamiki i kierunku przemian świata zachodniego. Ono jest miejscem, w którym od stuleci tętni wiele nurtów zachodniej cywilizacji. Druga odpowiedź jest już związana ze specyficzną naturą zachodnich ideałów i wartości. Cywilizacja naukowo-techniczna — przynajmniej w takiej postaci, która ukształtowała się historycznie i dominowała do czasów najnowszych — była związana z hasłem opanowania natury i wytworzenia w ten sposób specyficznego, „sztucznego” ludzkiego świata — miasto było zaś jego kwintesencją. I wreszcie trzecia odpowiedź jest najogólniejsza: świat jest różnorodny, różnorodne są więc także teorie i pojawiające się w nich konteksty.

Druga kwestia dotyczy tych kontekstów, które pojawiają się przy rozważaniu zagadnienia miasta, niemniej wykraczają już poza samą filozofię dziejów i przechodzą w filozofię społeczną, filozofię moralności, filozofię polityki, antropologię itd.

Z jednej strony chodzi o kulturę mieszczańską oraz charakterystyczny dla niej zestaw wartości, które bez wątpienia miały swój ważny udział w formowaniu kolejnych etapów zachodniej wrażliwości aksjologicznej oraz tych form społeczno-kulturowych, które się na nich wspierały. Preferencja wartości tego, co materialne, wartości pragmatycznych, instrumentalnych, a także takich wartości osobowościowych jak oszczędność czy pracowitość leżała u podstaw kapitalizmu

i człowieka przemysłowego. Podjęcie tego zagadnienia wymagałoby rzecz jasna ufundowania aksjologicznego, w postaci sformułowania jakiejś tablicy wartości oraz określenia pozycji zajmowanej na niej przez wartości mieszczańskie. Potrzebne byłoby następnie rozpatrzenie możliwości iluzji w mieszczańskim postrzeganiu wartości, np. w tej wersji, którą proponował Max Scheler w swojej teorii resentymentu oraz innych „przesunąć” aksjologicznych (Scheler, 1997, 162–215).

Z drugiej strony chodzi o miasto jako miejsce konstytutywne dla zachodniej demokracji, bo w nim właśnie ona się rodzi i w nim się rozgrywa. Kwestie te analizowali liczni autorzy. Odwołam się zaś do słów Ortegi y Gasseta o narodzinach starożytnego *polis*: „Przedtem istniała tylko jedna przestrzeń: wieś, pola i lasy, co pociągało za sobą wszystkie następstwa, jakie wynikają z rustykalnego sposobu życia. Człowiek żyjący w ten sposób był jeszcze rośliną. Jego egzystencję, odczucia, myśli, pragnienia, cechowała ospałość rośliny. W tym sensie wielkie cywilizacje Azji i Afryki były wielkimi antropomorficznymi plantacjami. Ale Grecy i Rzymianie zdecydowali oddzielić się od wsi, od pól i lasów, zdecydowali się odejść od «przyrody», od geobotanicznego kosmosu. Jak to jest możliwe? [...] trzeba po prostu wyznaczyć kawałek ziemi, otoczyć go murami i w ten sposób z całości nieskończonej i amorficznej przestrzeni wydzielić część zamkniętą i skończoną. [...] Aż do czasów Aleksandra i Cezara, odpowiednio dzieje Grecji i Rzymu były nieprzerwaną walką między tymi dwiema przestrzeniami: pomiędzy racjonalnym miastem a żyjącą życiem roślin wsią, pomiędzy prawodawcą a rolnikiem, pomiędzy *ius* a *rus* (Ortega y Gasset, 1982, 184–185).

Badania nad tym właśnie kontekstem — tj. przestrzenią miasta jako obszarem publicznej dyskusji i dialogu — mogą być szczególnie owocne w czasach globalizacji życia. Racjonalna konfrontacja różnych poglądów, ważenie przedstawianych argumentów i racji, wreszcie szukanie i znajdowanie zadowalających rozwiązań — to wszystko są zadania, których realizacja wymaga pomyślenia publicznej przestrzeni, której odpowiednik Grecy znali niegdyś w *polis*. Idzie jednakże nie tylko o uzyskanie wiedzy aplikowalnej praktycznie, ważne jest również samo rozumienie tych zjawisk. Przynajmniej z perspektywy filozofii.

Bibliografia

- Horkheimer, Max; 2007, Krytyka instrumentalnego rozumu, przeł. Halina Walentowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR
- Kleszcz, Justyna; 2014, Wpływ zwierząt na formę współczesnych przestrzeni miejskich, „Kultura i Wartości”, nr 1(9)
- Kopciuch, Leszek; 2014; Szkice systematyczne z filozofii dziejów, Lublin: Wydawnictwo UMCS
- Ortega y Gasset, José; 1982, Bunt mas, przeł. Piotr Niklewicz, w: José Ortega y Gasset, Bunt mas i inne pisma socjologiczne, wyb. Stanisław Cichowicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe

- Rousseau, Jean Jacques; 1956, Rozprawa na temat: Czy odrodzenie się nauk i sztuk przyczyniło się do poprawy obyczajów, w: Jean Jacques Rousseau, Trzy rozprawy z filozofii społecznej, przeł. Henryk Elzenberg, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe
- Scheler, Max; 1997, Resentyment a moralność, przeł. Jan Garewicz, Warszawa: Czytelnik
- Spengler, Oswald; 1981, Wybór pism, w: Andrzej Kolakowski, Spengler, Warszawa: Wiedza Powszechna
- Spengler, Oswald; 2001, Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej. Skróć dokonany przez Helmuta Wernera, przeł. Józef Marzęcki, Warszawa: Wydawnictwo KR
- Toffler, Alvin; 1997, Trzecia fala, przeł. Ewa Woydyłło, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy
- Wichrowski, Marek; 1990, Historiozofia Pitirima Sorokina, praca doktorska, maszynopis w zbiorach Zakładu Historii Filozofii Nowożytnej UMCS w Lublinie