

Elizabeth Grosz

Utopie wcielone – czas architektury

Panoptikum nr 9 (16), 245-257

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Elizabeth Grosz

Utopie wcielone – czas architektury

*W jaki sposób powinno się państwo odnosić do filozofii,
jeżeli nie ma zginąć?*

Platon, *Państwo*, 497 D.

*Tym, co się spełnia w mojej historii, nie jest czas przeszły określony tego,
co było, bo już nie jest, ani nawet czas dokonany tego, co było w tym, czym jestem,
ale czas przyszły uprzedni tego, czym miałem być, aby stawać się tym, kim się staję.*

Jacques Lacan, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, s. 113.

Temat utopii wcielonych stwarza okazję do rozważania paradoksów czy aporii, co szczególnie lubię, ponieważ trudności takie zawsze implikują wykraczanie systemów – w tym przypadku systemów rozumowania – poza ich systemowość i sposoby obejmowania, które nie są w stanie w pełni ogarnąć czy opanować tego, co systemy te wciągają w obszar swego oddziaływania. Samo wyrażenie „utopie wcielone” jest rozdarte wewnątrz między słowami, które nie pasują do siebie i nie dają się łatwo pogodzić. Właśnie takie napięcie, zwłaszcza gdy wyraża się najdotkliwiej w formie paradoksu, zawsze motywuje najsilniej do rewidowania kategorii, słów i założeń oraz do komplikowania owych zbyt prostych chyba schematów myślowych, za pomocą których te kategorie, słowa i założenia dotychczas się ujmuje. Utopie są przestrzeniami, w których tworzymy fantazmaty ideałów politycznych lub osobistych; natomiast ucieleśnienie jest czymś, co nigdy nie ma miejsca w utopiach. Ale nie jest jasne, czy wyrażenie „utopie ucieleśnione” jest oksymoronem, czy nie! Dlatego chcę przyjrzeć się tym twórczym (i bodaj niemożliwym) stosunkom zachodzącym między utopiami i ucieleśnieniem, ponieważ uważam je za ogniwo łączące pewne elementy dyskursu i praktyki architektonicznej z interesami politycznymi i teoretycznymi postmodernistycznego feminizmu. Jestem przekonana, że ten

amalgamat interesów – feministycznych, politycznych, architektonicznych, cielesnych – skupia się jak w soczewce w pewnym zagadnieniu, które w dziejach myśli zachodniej na ogół pomijano, a mianowicie w zagadnieniu czasu i (wielu) przyszłości. Chociaż więc przedmiotem moich rozważań (wręcz zbyt pośrednim) będzie architektura, to właściwym tematem okaże się czas.

Utopijne

Dyskursy na temat utopii towarzyszą nam od narodzin filozofii zachodniej. Już Platon w *Państwie* i *Prawach*, które przygotowały grunt pod Arystotelesową *Politykę*, stworzył podstawy dyskursów utopijnych na temat idealnego ustroju politycznego, które rozwijamy również dzisiaj na Zachodzie. Zasadniczy i przesycony gorzką ironią rys Platońskiej wizji idealnego ustroju społecznego i politycznego polega na tym, że *polis*, miasto-państwo powinno być rządzone przez filozofów-królów, powinno funkcjonować zgodnie z porządkiem narzuconym przez rozum. Podobnie jak dobrze skoordynowane ciało, miasto-państwo działa najlepiej wtedy, gdy jest poddane rządowi rozumu, reżimowi mądrości, ponieważ dobrze urządzone *polis* tak samo jak zdrowe ciało funkcjonuje najbardziej harmonijnie tylko wtedy, gdy działa zgodnie z nakazami czystego rozumu i naukami płynącymi z kontemplacji tego, co wieczne. Stąd wniosek Platona, że strażnikami, władcami państwa muszą być ludzie kochający prawdę, najlepsi w używaniu rozumu, ale i sprawdzeni w życiu pod względem charakteru moralnego. Rozum teoretyczny czy abstrakcyjny tych ludzi trzeba poddać próbie wartościowych praktyk konkretnych: „ani państwo, ani ustrój państwowy, ani tak samo człowiek nigdy nie będzie doskonały, zanim na tych nielicznych miłośników mądrości, których dziś ludzie nie nazywają złymi, tylko twierdzą, że z nich nie ma żadnego pożytku, jakaś konieczność ze zrządzenia losu nie spadnie, żeby się chcąc czy nie chcąc sprawami państwa zajmować zaczęli, a państwo, żeby ich słuchać musiało”¹.

Oczywiście bardziej „nowoczesnym” okazem dyskursu utopijnego niż Platońska teoria oligarchii filozofów, która powinna rządzić idealnym państwem, jest ogłoszone w 1516 roku dzieło Tomasa Morusa noszące właśnie tytuł *Utopia* i będące – między innymi – złożonym i wieloznacznym traktatem „o najlepszym ustroju państwa”². „Utopia” jest nazwą otoczonej spokojnym morzem wyspy, względnie odizolowanej przestrzeni, w której żyje zamknięta w sobie społeczność rozwijająca zasadniczo samowystarczalną gospodarkę. Obcym, a zwłaszcza najeźdźcom trudno się tam dostać, ponieważ mieszkańcy Utopii strzegą podwodne skały i urwiste brzegi. Aby wylądować bezpiecznie na wyspie, trzeba skorzystać z nawigacyjnej pomocy miejscowych. Wśród skał strzegących wyspę istnieje przesmyk prowadzący do swego rodzaju wewnętrznej zatoki, zacisznej przystani będącej jak gdyby wewnętrznym odbiciem lustrzanym otaczającego wyspę morza, niejako lustrzaną reprezentacją swojego zewnątrz. Takie harmonijne zintegrowanie jest znamieniem nie tylko lokalizacji i klimatu Utopii – jej geografii, lecz również jej ustroju politycznego, przywiązania mieszkańców do samodyscypliny, do równego dzielenia dóbr, do skromności, pilności i cnoty. Geografia wyspy dopełnia, a bodaj i umożliwia jej system polityczny. Zaciszna przystań odzwierciedla spokój morza tak, jak morze jest symbolem harmonii politycznej, ponieważ mieszkańcy Utopii żyją w najlepszej rzeczpospolitej, za której harmonię trzeba wszakże zapłacić srogą cenę wielkich ograniczeń swobody osobistej, będących najwyraźniej cechą charakterystyczną wszelkich teorii opartych na idei umowy społecznej.

Od dawna już znane jako tekst pełny napięć i paradoksalny, dzieło Morusa, podobnie jak utopia Platońska, postuluje racjonalnie zorganizowane społeczeństwo, które jest zasadniczo egalitarne³³ i którego ustrój opiera się na prymacie własności wspólnej i interesu społecznego kosztem własności prywatnej i interesu indywidualnego. Ta idealna Rzeczpospolita, którą wielu uważa za prefigurację nowoczesnego państwa opiekuńczego, jest również, bodaj z konieczności, rygorystycznie autorytarna, hierarchiczna i restrykcyjna. Chociaż nikt nie jest bezdomny, głodny ani bezrobotny, chociaż złoto, srebro, kamienie szlachetne i inne dobra materialne ceni się tylko o tyle, o ile są użyteczne w zwykłym życiu (na przykład złoto służy do wytwarzania nocników!), chociaż wszyscy mają swobodę zaspokajania potrzeb, niemniej podlegają surowym ograniczeniom pod względem możliwości i zachęt do działania. Środek ograniczona jest wolność osobista. Ludzie nie mają swobody zaspokajania pragnień; rozprawianie o polityce poza forum zgromadzenia ludowego jest zabronione pod karą śmierci; podróżowanie wymaga pozwolenia ze strony policji i nawet zwykły spacer na wieś jest możliwy tylko za zgodą ojca lub współmałżonka. „Morus”, czyli fikcyjny narrator *Utopii* (bardzo podobny zresztą do prawdziwego Morusa, autora tej opowieści), chwala zalety wyidealizowanej kultury, ale w zaskakującym zakończeniu książki drugiej odcina się od wielu zwyczajów Utopian, poczytując je za niedorzeczne i śmieszne, nawet jeśli niektóre nadal uważa za warte zażyczenia w Europie.

Jednak w kontekście moich rozważań najistotniejsze jest pytanie, które intrygowało wielu komentatorów dzieła Morusa, a mianowicie: dlaczego Morus wymyślił tak jawnie ułomny ideał. Bardziej naturalne wydawałyby się inne rozwiązania – choćby stworzenie wyidealizowanej wizji Rzeczpospolitej doskonałej albo satyra na państwo złe. Po co tworzyć wizję nieidealną, a właściwie będącą ideałem dwuznacznym? Po co nagiąć czy podważać idealny wymiar zamysłu literackiego i fabularnego realizmem, który uzmysławia warunki konieczne i konsekwencje tworzenia ideałów politycznych?

Dylemat ten zawiera się w samej nazwie Morusowego ideału. Ukuty przez Morusa neologizm „Utopia” jest etymologicznie dwuznaczny, ponieważ z jednej strony jest zbitką greckiej partykuły *ou* (nie) i greckiego rzeczownika *topos* (miejsce), tak że znaczy tyle co „miejsce nieistniejące”, a z drugiej – nawiązuje do innej zbitki greckiej, *eutopos*, która znaczy tyle co „miejsce harmonijne, szczęśliwe czy dobre”. Wielu komentatorów uważa, że ten kalambur sygnalizuje idealny czy fikcyjny status wizji społeczeństwa doskonałego, że owo miejsce harmonijne, szczęśliwe czy dobre jest miejscem nieistniejącym – czyli że istnieje tylko w wyobraźni. Pragnę zaproponować inne jego odczytanie, głoszące mianowicie, że owo dobre miejsce nie tyle jest miejscem nieistniejącym, ile po prostu żadne miejsce nie może być dobre. Utopijne wykracza poza pojęcie przestrzeni lub miejsca, ponieważ tego, co utopijne, o ironio, w ogóle nie da się ujmować w kategoriach topologicznych. Nie przystaje ono do logiki przestrzenności. Można, a bodaj i trzeba zatem twierdzić, że utopijne wykracza poza to, co architektoniczne (o ile architektura jest dziedziną normowania i przekształcania wytwarzanych przestrzeni i miejsc; o ile jej dziedzina czy zakres ma charakter geograficzny, geologiczny, lokalny, umiejscowiony – to znaczy, o ile jej środowisko jest uprzestrzennione w tym sensie, że jest lokalizowane i ujmowane wyłącznie w kategoriach przestrzeni). Architektura jest oddzielona od podstawowego ruchu tego, co utopijne, ruchu ku doskonałości czy temu, co idealne, który da się pojąć tylko w wymiarze czasowym, a przede wszystkim w kategoriach potencjału czasowego przyszłości.

Cecha wspólna Platońskiej, Morusowej i w zasadzie wszelkich innych wizji utopijnych, chociaż ukazywane w nich obrazy społeczeństwa idealnego bardzo różnią się

między sobą zależnie od ideologii politycznej, polega na tym, że utopijne zawsze jest ujmowane jako *przestrzeń*, zwykle zamknięta i odosobniona – jako obwałowane miasto, samotna wyspa, zamknięta w sobie organizacja polityczna i rolna, a zatem i wspólnota polityczna. Jest to przestrzeń samoregulująca się, niezależna od innych państw i obszarów, chociaż może istnieć obok nich i prowadzić z nimi wymianę. Utopijne z definicji ujmuje się w trybie topologicznym, jako miejsce o określonych granicach i cechach. Zgodnie ze spostrzeżeniem Margaret Whithford, utopijne wiecznie balansuje na granicy antyutopijnego, utopii znieprawionej, ku której ciążyą bardziej współczesne wizje utopijne⁴. Atopijne, odwrócone inne utopijnego i jego antyutopijnego widmowego towarzysza, nie jest miejscem, lecz nie-miejscem (również ono w sobie właściwy sposób zawsze jest *ou-topos*), miejscem nieokreślonym, lecz przecież miejscem i przestrzenią⁵.

Ten akcent na miejsce i przestrzeń niewątpliwie odpowiada za to, że utopijne było i jest ogniskiem wyobraźni oraz pomysłowości zarówno architektów, jak i teoretyków polityki, działaczy politycznych i powieściopisarzy. Opisy budowli oraz organizacji przestrzeni miasta odgrywają istotną rolę w wysnutych przez Platona, Arystotelesa i Morusa wizjach idealnego porządku politycznego. Zarazem przechyłanie się utopijnego na stronę antyutopijnego pomaga wyjaśnić, dlaczego wyobraźnia architektoniczna przesycająca wizje utopijne tworzy architekturę bezpośredniego nadzoru (architekturę umożliwiającą podmiotowi nadzór nad jego środowiskiem politycznym i naturalnym lub ten nadzór ułatwiająca), architekturę nieugiętości politycznej. Póki wymiar czasu czy trwania wpływa na sposoby ujmowania teoretycznego i na praktykę architektury, póty utopijne, z jego dwoistą niemożliwością i koniecznością, pozostaje poza sferą tego, co architektoniczne, i poza zasięgiem jego oddziaływania. Utopijne nie jest tym, co da się zaplanować i zbudować, ponieważ to ostatnie implikuje, że jest już abstrakcyjną możliwością, która potrzebuje jeszcze tylko sposobu urzeczywistnienia. Utopijne myśli możliwość z wirtualnością, strukturę dynamicznie i organicznie rozwijającą się ze strukturą z góry ukształtowaną. Wymownym świadectwem nieujmowania utopijnego jako odmiany czasowości są dwa ogromne „sztuczne” miasta, zaprojektowane i zbudowane według abstrakcyjnego planu, a mianowicie Canberra i Brasília, które wprawdzie nie wyrosły z założeń utopijnych, niemniej zostały zaplanowane jako główne ośrodki kulturowe i polityczne, a więc miasta, których zamysł architektoniczny ma umożliwić ich funkcjonowanie jako siedziby władz. Innymi słowy, są to miasta pod względem fizycznym możliwie najbardziej zgodne z abstrakcyjnym i racjonalnym planem, który rządzi utopią filozoficzną. Ironia polega oczywiście na tym, że obydwie te struktury miejskie od dawna, niemal od chwili powstania uchodzą za siedliska w najwyższym stopniu „praktyczne”, a zarazem takie, w których właściwie nie da się żyć, bo są tak nieprzychylnie rozwojowi organicznemu i temu, co zaskakujące.

Czy architektura może formować lepszą przyszłość? Jak może to czynić bez udziału innego pojęcia czasu niż pojęcie projekcji i planowego rozwoju (niż pojęcie czasu, zgodnie z którym przyszłość jest zasadniczo taka sama jak przeszłość, czyli narasta jako banalna wersja przeszłości)? Czym może być architektura utopijna, jeżeli architektura pozostaje zakorzeniona wyłącznie w tym, co przestrzenne? Innymi słowy, jak architektura jako teoria i jako praktyka może znaleźć swoje miejsce w polityce i, przede wszystkim, własne miejsce w nieodgadnionym stawianiu się ruchu czasu i trwania? Jak architektura jako sztuka i nauka o organizacji przestrzeni może otworzyć się na prądy czasu, które w jakiś sposób nadal omijają jej dziedzinę?

Przyszłe

Jeżeli utopia jest dobrym miejscem, które nie jest miejscem, jeżeli utopie z istoty zakładają kruchy kompromis między formą idealną ustroju społecznego i politycznego a ceną, którą muszą zapłacić ludzie objęci tym ustrojem, to jasne jest, że utopie zakładają nie tylko polityczną i społeczną organizację przestrzeni i władzy – co rozumieł Platon i Morus i co przede wszystkim opisali – lecz również dwa elementy obecne przemożnie, ale bezrefleksyjnie w ich dziełach, a mianowicie pojęcie czasu jako stawania się (utopijne jako wymiar wirtualnego, domieszka utajonej przeszłości i nieokreślonej przyszłości, typ sprzężenia między bezwładną przeszłością rozumianą jako potencjał i przyszłością jako jeszcze nieistniejącym) oraz koncepcję ciał niebędących przedmiotem utopijnych, politycznych i czasowych spekulacji. Krótko mówiąc, utopijne rodzi się w polu sił o różnorodnych wektorach, którego „dziwne atraktory” są wyznaczone przez trzy procesy lub systemy: (1) siły i energie ciał; ciał, które wymagają określonego materialnego, społecznego i kulturowego uporządkowania, aby funkcjonowały w sprecyzowane czy wymagane sposoby, i które z kolei poprzez określone sposoby tworzenia struktur i nawykowe sposoby działania wytwarzają i utrzymują określone modele regulacji politycznej; (2) ciąg czy pęd czasu, który zapewnia poprzedzanie przyszłości przez przeszłość i terażniejszość i który grozi rozchwianiem bądź zniweczeniem wszelkiej stałości i gwarantuje postęp, niezależnie od tego, do jakiego planowania i organizacji dążymy w terażniejszości; i (3) regulację i organizację, nieważne, czy dosłowne, fantazmatyczne, czy pragmatyczne, miejskiej i wiejskiej przestrzeni mieszkalnej.

Wyznaczanie owych „dziwnych atraktorów” powszechnie upraszcza się poprzez odrzucenie lub pominięcie jednego z tych trzech wyznaczników – zazwyczaj tego reprezentowanego przez czas i stawanie się. Wymowny jest fakt, że kwestia przyszłości państwa i w państwie, kwestia przyszłości Utopian, w ogóle nie jest rozważana; utopię, podobnie jak samą dialektykę, myśliciele na ogół wyobrażają sobie jako kres czasu, koniec historii, chwilę rozwiązania przeszłych problemów. Organizację utopijną uważa się za swego rodzaju maszynę zdolną do rozwiązywania dających się przewidzieć problemów poprzez zwykle doskonalenie jej sposobu działania. Jest to wizja społeczeństwa idealnego, w którym czas się zatrzymuje, jak przewidywał Platon, i nastaje to, co beczasowe. Jeżeli weźmiemy pod uwagę obfitość innych wizji utopijnych, od *Nowej Atlantydy* Francisa Bacona po ogólne koncepcje osiemnastowiecznych teoretyków umowy społecznej, Woltera, *Nową Heloizę* i *Umowę społeczną* Rousseau, wreszcie *Fenomenologię ducha* Hegla, spostrzeżemy, że społeczeństwo idealne, społeczeństwo doskonałe jest ukazywane jako kres stawania się, przewyżczenie problemów, harmonijne i trwałe rozwiązanie. Utopijne, chociaż jest wizją przyszłości, jest z istoty tym, co *nie ma przyszłości*, miejscem, którego organizacja poddana jest tak ścisłemu nadzorowi, że przyszłość przestaje być najbardziej palącą troską. Utopie te funkcjonują jako ćwiczenia wyobraźni w zakresie panowania nad tym, co Foucault nazywa „wydarzeniem”, na co jesteśmy nieprzygotowani, co jest nieprzewidywalne, osobliwe, wyjątkowe, przemieniające i co jest nadejściem czegoś nowego. W rzeczy samej fantazmat utopii, społeczeństwa doskonałego i w pełni nadzorowanego tworzy się właśnie po to, aby utwierdzić nas w przekonaniu o pustości idei nowości, kreacji, nadejścia⁶. Utopie można rozumieć jako dodatkowe mechanizmy czy procedury, które mają szerzyć wiarę w lepszą przyszłość i przekonywać o konieczności planowania, przygotowywania się, podejmowania racjonalnej refleksji w obliczu niepoznawalnej przyszłości.

Wszystkie wizje utopijne, i te dawne, i te roztaczane współcześnie w kinie i fantastyce naukowej, łączą pragnienie zamrożenia czasu, zakłęcia upływu czasu w struktury przestrzeni, stworzenia przyszłości na wzór (ograniczonych i zwykle wyrachowanych) ide-

alów terażniejszości. Według Michéle Le Doeuff może to wyjaśniać, dlaczego tak wiele tekstów utopijnych jest w istocie tekstami podwójnymi, zlepieńcami czy amalgamatami tekstów, z których jeden roztacza zamkniętą w sobie fikcyjną wizję utopijną, drugi zaś jest z reguły powstałym później dodatkiem teoretycznym, objaśniającym i uzasadniającym ją jako bardziej spekulatywną i fantazyjną. Sięgając do historii dyskursów utopijnych, zauważamy, że fikcyjne wizje utopijne od początku splata się z dodatkiem teoretycznym bez podejmowania rzetelnych prób czy to modyfikowania fikcji utopijnej, czy też harmonijnego wplatania w nią elementów teoretycznych i uzasadniających. Teoretycznej orientacji Platońskiego *Państwa* Le Doeuff przeciwstawia *Prawa*; księdze drugiej *Utopii* trzeba przeciwstawić zawarte w księdze pierwszej rozwekłe rozważania na temat własności prywatnej i złodziejstwa w ówczesnej Anglii; dopełnieniem *Umowy społecznej* Rousseau jest *Projekt konstytucji dla Korsyki*; fantastycznonaukowy *Sen* Keplera uzupełnia teoretyczna *Astronomia nova*. Według Le Doeuff, wyjaśnieniem tej topornej, lecz powszechnej manieri zlepiania teorii z wizją jest, mówiąc w uproszczeniu, to, że dodatek teoretyczny czy analityczny spisywano między innymi w celu opanowania wieloznaczności, czy też, jak mówi Le Doeuff, jakości polisemantycznej tekstu wizjonerskiego z myślą o tym, aby jakoś ustabilizować jego znaczenie, zasugerować określone odczytanie. „Krótko mówiąc, chodzi o to, że gdyby *Utopia* składała się z samej księgi drugiej, możliwa byłaby *de facto* wielość odczytań. Jednak księga pierwsza ustanawia odczytanie kanoniczne i uprzywilejowuje znaczenie polityczne księgi drugiej kosztem innych znaczeń, skoro bowiem księga pierwsza jest *zasadniczo* krytyką ustroju społecznego i politycznego Anglii, potępieniem własności prywatnej i angielskiego systemu karnego, to księgę drugą odczytuje się jako *zasadniczo* opis możliwie najlepszego państwa. Napisawszy księgę pierwszą, Morus sam podał zasadę dekodowania wcześniej powstałej księgi drugiej⁹⁷.

Innymi słowy, funkcja dodatku teoretycznego do tekstu utopijnego polega na ograniczaniu wieloznaczności, nadzorowaniu sposobu czytania tekstu oraz samej przyszłości, którą ukazany ideał ma chronić i zapewniać. Skoro tylko popęd planowania lepszej przyszłości zrodzi określoną wizję, czynnik teoretyczny usiłuje ograniczyć to, co ten popęd przywołuje, a mianowicie nieuporządkowaną, niepokojącą osobliwość czasu, prymat, który wpływ czasu ma nad wszelkim, utopijnym czy jakimkolwiek innym wyobrażeniem lub procesem. Modele utopijne wymagają z reguły podwojonego uzasadnienia teoretycznego, ponieważ każdy model ustanawia i paradoksalnie podważa zawartą w nim wizję utopijną, kładąc kres problemom politycznym terażniejszości i nie przewidując dla siebie roli czynnika rozwiązującego problemy w jego przyszłości – utopia nie ma przyszłości, przyszłe urzeczywistnia się jako jej terażniejsze (i właśnie dlatego utopia nie tylko nie ma miejsca, lecz również, co nawet bardziej ironiczne, nie ma czasu: utopijne jest tym, czemu brak czasu).

Wprawdzie w tym szkicu nie mam czasu ani miejsca, aby rozwodzić się nad tym, co pociąga za sobą taka koncepcja czasu, ale kwestie trwania, wirtualności i pola architektonicznego zbadałam w innej rozprawie⁸. Przywołam tu jej główne ustalenia.

1) Czas – który w ścisłym sensie należałoby nazywać trwaniem – zawsze jest osobliwy, wyjątkowy i niepowtarzalny. Wielki teoretyk trwania Henri Bergson twierdzi, że trwanie jest zarazem osobliwe i wielorakie. Każde trwanie tworzy ciągłość, jest jednym niepodzielnym ruchem; ale istnieje wiele jednoczesnych trwań, wobec czego wszystkie one uczestniczą w uogólnionym trwaniu kosmicznym, które pozwala ująć je jako jednoczesne. Trwanie jest fundamentalnym warunkiem jednoczesności, a także następstwa zdarzeń. Każde wydarzenie zachodzi tylko raz, ma własną postać, która nigdy

się nie pojawi ponownie, nawet przy powtórzeniu. Każde wydarzenie zachodzi wraz czy jednocześnie z wieloma innymi, z których każde również ma swoisty i wyjątkowy rytm. Trwanie jest zatem środowiskiem różnicy jakościowej.

2) Podział trwania – który pojawia się zawsze, gdy czas zostaje ujęty jako ciąg, gdy jest zliczany, dzielony na przed i po, staje się przedmiotem operacji numerycznych, a jego analogowa ciągłość zostaje rozbita na liczbowe czy odrębne jednostki – odmieńca jego naturę, czyli, inaczej mówiąc, sprowadza go do form przestrzenności. Jeżeli, zgodnie z poglądem Bergsona, przestrzeń jest polem różnic ilościowych, różnic stopnia, to liczenie czasu, ujmowanie go jako linii zmniejsza i wymazuje jego różnice rodzajowe, zastępując je różnicami stopnia (co jest źródłem licznych złudzeń i paradoksów filozoficznych – jak choćby słynne paradoksy Zenona).

3) Jedną z najistotniejszych różnic rodzajowych w obrębie trwania (którą powszechnie uważa się błędnie za różnicę stopnia) jest różnica między przeszłością a terażniejszością. Przeszłe i terażniejsze nie są dwiema formami terażniejszego, przeszłe – odeszłym czy byłym terażniejszym, terażniejsze – tym, co właśnie wyłoniło się z mroku. Raczej, przeszłe i terażniejsze zasadniczo współistnieją; funkcjonują w jednoczesności. Bergson twierdzi, że cała przeszłość zawiera się – skurczona – w każdej chwili terażniejszości. Przeszłość jest wirtualnością, którą terażniejszość, rzeczywistość niesie ze sobą. Przeszłość żyje *w czasie*. Przeszłość nie mogłaby istnieć, gdyby nie współistniała z terażniejszością, której jest przeszłością, a więc z każdą terażniejszością⁹.

Przeszłość byłaby dla nas w ogóle niedostępna, gdybyśmy mogli dotrzeć do niej tylko przez terażniejszość i jej przemijanie. Jedynym sposobem osiągnięcia przeszłości jest skok w wirtualność, skok w samą przeszłość, skoro, według Bergsona, przeszłość istnieje na zewnątrz nas i to my jesteśmy w niej, a nie ona w nas. Przeszłość istnieje, ale w stanie utajenia czy wirtualności. Jeżeli mamy mieć wspomnienia, obrazy pamięciowe, musimy umieścić się w niej.

4) Jeśli terażniejszość to rzeczywistość, której źródłem jest wirtualna przeszłość, to przyszłość jest takim wymiarem czy modalnością czasu, który czy która również nie ma rzeczywistości. Przyszłość także jest wirtualna, nieobjęta przez terażniejszość, ale zapowiadana przez przeszłość i zawarta w niej jako potencjalność. Przyszłość jest tym, nad czym przeszłość i terażniejszość nie panują, jest otwartością stawania się, która umożliwia odchylenie od tego, co istnieje. Znaczy to, że przeszłość bynajmniej nie wywiera determinującego nacisku na przyszłość (determinizm redukuje przyszłość do terażniejszości!), lecz że przyszłość nadpisuje się na wirtualnym, które jest przeszłością, czy też je przekształca; przeszłość jest warunkiem wszelkiej przyszłości; wyłoniona przyszłość jest tylko jedną z linii wirtualności tkwiących w przeszłości. Przeszłość jest warunkiem nieskończonych przyszłości, a trwanie jest nurtem łączącym przyszłość z przeszłością, która nadała mu impet.

Co wynika z tego pojęcia czasu dla koncepcji tego, co utopijne, i utopii ucieleśnionych? To, że utopijne w ogóle nie jest projekcją przyszłości, chociaż właśnie tak je się zazwyczaj rozumie; zamiast tego jest projekcją przeszłości lub terażniejszości, jak gdyby była przyszłością. Utopijne jest w istocie zamrożeniem niedającego się wyznaczyć ruchu od przeszłości do przyszłości, którego terażniejszość nie jest w stanie bezpośrednio nadzorować. Dyskursy utopijne usiłują skompensować owo niezdeteminowanie przyszłości przez przeszłość i to, że terażniejszość nie może być ośrodkiem władzy nad tym ruchem i nad przyszłością. Forma utopijna poszukuje przyszłości, która sama nie ma przyszłości, przyszłości, w której czas przestaje być czynnikiem istotnym, a ruch, zmiana i stawanie się są niemożliwe¹⁰.

Ciała

Jak ciała przystają do tego, co utopijne? W jakim sensie utopijne można rozumieć jako ucieleśnione? W tym kontekście dostrzegam dwie sprzeczne tendencje. Z jednej strony każda idea utopii, od Platona, przez Morusa po utopistów współczesnych, ujmuje idealną wspólnotę polityczną w kategoriach zarządzania ciałami, opieki nad nimi, ich normowania i porządkowania. Każda ukazuje na wskroś ucieleśnioną organizację społeczną. Z drugiej strony w wizjach utopijnych nie istnieje przestrzeń ani przyszłość mogąca generować usytuowanie określone przez płciowość, rasowość etc. swoistość mieszkańców utopii i przez różnorodność wyznawanych przez nich wartości. Żadnej utopii nie zakrojono w ten sposób, aby uwzględnić różnorodność nie tylko poddanych, lecz również żywionych przez nich wizji utopijnych, czyli w istocie sposób, w jaki ideały są same w sobie odzwierciedleniem swoistych usytuowań ludzi w teraźniejszości.

Wszystkie utopie filozoficzne zajmują się kwestią ciał. Chociaż idealizują możliwe stosunki między ciałami indywidualnymi i zbiorowymi, żadna nie głosi idei państwa zdekorporalizowanego czy bezcielesnego. W końcu organizacja społeczna polega nade wszystko na wytwarzaniu, normowaniu ciał i zarządzaniu nimi poprzez wytwarzanie zwyczajów, nawyków, rytuałów oraz instytucji. Problem *nie* polega na tym, jakoby różnorodne wizje utopijne upowszechniane od trzech tysięcy lat nie zajmowały się tym, co cieleśne. Istotne jest również to, że relacje między płciami odgrywają jedną z głównych ról w obrębie historycznych wizji idealnej wspólnoty politycznej.

Na przykład w szeroko znanych fragmentach księgi piątej *Państwa* Platon przedstawia zasady takiego ułożenia stosunków między płciami, jakie najlepiej służą funkcjonowaniu *polis*. Twierdzi, że tak jak istnieją indywidualne różnice między możliwościami i zdolnościami dwóch mężczyzn, tak istnieją tego rodzaju różnice między kobietami. Nie ma powodu, aby najlepsze z kobiet nie były – tak jak najlepsi z mężczyzn – kształcone w sposób dający przepustkę do kasty strażników i aby nie należały do rządzących państwem. „Prawda, jeżeli chodzi o to, żeby kobietę przysposobić na strażnika, to nie będzie u nas inne wychowanie przygotowywało do tego mężczyzn, a inne kobiety, zwłaszcza że podda mu się ta sama natura?”¹¹ Co więcej, Platon utrzymuje, że małżeństwo i monogamię należy zlikwidować, ustanawiając w zamian nadzorowany, powściągliwy i wychowujący dzieci kolektyw seksualny. „Kobiety wszystkie powinny być wspólną własnością tych mężczyzn, a prywatnie, dla siebie, żaden nie powinien mieszkać z żadną. I dzieci też powinny być wspólne, i ani rodzic nie powinien znać swego potomka, ani syn rodzica”¹².

Takie samo zaabsorbowanie charakterem stosunków między płciami określa znaczną część dzieła Morusa. Dzięki temu, że kobiety pracują nie mniej niż mężczyźni, panuje dobrobyt. Dzięki temu, że na Utopii pracuje dwa razy więcej ludzi niż w Europie, dniówka wynosi tylko sześć godzin. Z drugiej strony małżeństwem, rozwodem i obcowaniem płciowym rządzą tak surowe zasady, że panuje ścisła, dożywotnia i pozbawiona obłudy monogamia. Ciekawsze jest to, że tamtejsze zwyczaje małżeńskie Europejczyk uzna za dziwaczne, chociaż są bardziej bezpośrednie i uczciwe. „Poza tym, jeśli chodzi o wybór małżonków, mają Utopianie nieprzyzwoity według naszego zapatrywania i bardzo śmieszny zwyczaj, którego przestrzegają ściśle i z całą powagą. Oto poważna i czcigodna matrona pokazuje starającemu się pannę lub wdowę nagą; i odwrotnie, jakiś zacny mąż przedstawia dziewczynie nagiego konkurenta. Gdy my ganiliśmy ten zwyczaj i wyśmiewaliśmy jako coś niedorzecznego, oni nie mogli się dość nadziwić wielkiej głupocie ludzi z innych krajów. Jeżeli chodzi o kupno konia, mówili oni, który ma przecież

kosztować niewiele pieniędzy, tak są tam przezorni, że chociaż prawie jest nagi, gotowi są kupić go dopiero wtedy, gdy zdejmie się z niego siodło i czaprak; boją się bowiem, aby pod tym przykryciem nie krył się jakiś wrzód. Jeśli zaś chodzi o wybór żony, który ma rozstrzygnąć na całe życie o ich szczęściu lub utrapieniu, postępują tak niedbale, że całą postać kobiecą oceniają jedynie z wyglądu twarzy [...] w Utopii trzeba było tym bardziej o to dbać, że jedynie mieszkańcy tamtejsi przestrzegają jednożeństwa, związek zaś małżeński zrywa się tam dopiero z chwilą śmierci, chyba że jedno z małżonków dopuści się cudzołóstwa, lub zachowuje się w sposób niemożliwy do zniesienia¹³.

Wszyscy wielcy autorzy utopii poświęcają wiele uwagi opracowaniu rozmaitych zasad – bywa że egalitarystycznych, bywa że hierarchicznych – regulujących prawa i obowiązki małżeńskie oraz seksualne i społeczne prawa i obowiązki mężczyzn, kobiet i dzieci. Wszyscy ci myśliciele przyjmują podstawowe założenie o fundamentalnej jedności i wyjątkowości, neutralności i quasi-powszechności państwa (z wyłączeniem niewolników i chłopów pańszczyźnianych). Rzeczpospolita może wprawdzie rozróżniać role mężczyzn i kobiet, niemniej zrównuje ich pod względem ochrony, której formalnie udziela ich uprawomocnionym społecznie pozycjom. Dlatego, chociaż kwestię ucieleśnienia rozważa się dość szczegółowo w kategoriach stosunków między płciami i wyrokowania o należytych rolach płci, to kwestia różnicy płci nie zostaje podjęta w sposób adekwatny. Zamiast niej rozważa się pytanie o miejsce kobiet w na pozór neutralnym, lecz widomie patriarchalnym i braterskim porządku społecznym – pytanie o przystosowanie kobiet do struktur stworzonych zgodnie z tym, co mężczyźni uważają za neutralne względem płci. Może to wyjaśniać, skąd ów dziwny postulat Morusa, aby narzeczeni mieli prawo ujrzeć przed ślubem nagość partnera – niczym chłop, który ogląda konia, nim go kupi! Egalitaryzm polega na obejmowaniu kobiet lub innych mniejszościowych grup kulturowych prawami przyznanymi grupie panującej; *nie* polega na przemyśleniu natury tych praw w kontekście grup, które prawa te miały pierwotnie wykluczać lub krępować. Platon rozciąga na kobiety te prawa, które przedtem wyprowadził dla mężczyzn. Tak samo, tyle że wyraźniej jest u Morusa – kobiety są równe mężczyznom w tej mierze, w jakiej wymaga tego prawo, gospodarka i sądownictwo, ale nadal są dopełnieniem mężczyzn, gdy odpowiada to mężczyznom¹⁴!

Według Irigaray, stosunki między płciami zawsze podporządkowano tylko stosunkowi *obojętności* ze względu na płć i nie wyłoniło się pojęcie *podwójnej symetrii płci*. Innymi słowy, pogląd głoszący, że żeńskie pojęcia dobra powszechnego mogą różnić się od pojęć męskich, nie został jeszcze adekwatnie sformułowany¹⁵.

Wielorako istotna w kontekście zagadnienia utopii ucieleśnionych teza Irigaray głosi, że różnica płci nie znalazła jeszcze swojego miejsca; różnica ta zastrzega sobie miejsce w przyszłości. Różnica płci jeszcze nie istnieje i możliwe, że nigdy nie istniała. W dziejach Zachodu przynajmniej od czasów Platona w ideały kultury, poznania i cywilizacji wpisana jest świadoma *obojętność* ze względu na płć, czyli postawa, zgodnie z którą interesy kobiet uważa się za równoległe i dopełniające w stosunku do interesów mężczyzn. Płcie w kontekście współczesnej o nich wiedzy, a nawet jako postulowane w wielu feministycznych wizjach utopii postpatriarchalnej mają tylko jeden model, model jednej i powszechnej neutralności. W najlepszym przypadku postuluje się równość uczestnictwa. Natomiast idea różnicy płci, implikująca istnienie *przynajmniej dwóch* punktów widzenia, zbiorów interesów, perspektyw, typów ideału, form wiedzy, dopiero musi być rozważona. W pewnym sensie różnica ta wykracza poza utopijne, ponieważ utopijne zawsze było i jest terazniejszą projekcją jednego i powszechnego ideału, projekcją terazniejszej niemożności dostrzeżenia obecnych sposobów neutralizacji. Różnica płci, podobnie jak

utopijne, jest kategorią należącą do czasu przyszłego uprzedniego, który jest ulubionym czasem pisarskim Irigaray, jedynym czasem, który wprost podejmuje kwestię przyszłości i w odróżnieniu od wizji utopijnej z góry jej nie przesądza. Co oczywiście nie znaczy, jak już wspomniałam, że różnica płci jest ideałem utopijnym¹⁶.

Wprost przeciwnie, skoro różnica płci jest jednym z narzędzi, za pomocą których terażniejszość konceptualizuje bieżące problemy, cała praca tej różnicy, praca wytwarzania alternatywnych form poznania, metod i kryteriów dopiero musi się zacząć. Różnica ta wykracza poza utopijne w tej mierze, w jakiej żadna wizja, opowieść, plan społeczeństwa idealnego, czyli żadne wyidealizowane stosunki między płciami nie mogą wykonać pracy *ustanowienia różnicy* – jest ona całkowicie sprawą zaskoczenia, spotkania z nowością. Irigaray stawia się poza zasięgiem owych nużących oskarżeń o esencjalizm i utopizm, odmawiając spekulowania o tym, na czym może polegać ta różnica i jak mogłaby się przejawiać. Rozumie, że przyszłością feminizmu jest to, co jest do zrobienia, nie zaś to, co jest do przewidzenia lub przesądzenia. „Troska o przyszłość w terażniejszości z pewnością nie polega na programowaniu przyszłości, lecz na dążeniu do jej urzeczywistnienia”¹⁷.

Jak zatem możemy rozumieć utopie ucieleśnione? Czym byłyby utopie, które uwzględniają ucieleśnienie? I w czym mogą być istotne dla zainteresowań architektury? W tej sprawie mam tylko garść sugestii.

1) Sama architektura nie powinna być tak bardzo zainteresowana dążeniem do budowania, wypełniania bądź odtwarzania ideałów czy idealnych rozwiązań współczesnych lub przyszłych problemów; w rzeczy samej jest to owo nieliczące się z pojęciem procesu zaabsorbowanie celem, zaszczepiane nam przez wizje utopijne właśnie dlatego, że są wyzute z rozumienia roli czasu. Rozwiązywanie problemów politycznych i społecznych terażniejszości, chociaż oczywiście architektki postępują słusznie, jeżeli mają je na uwadze przy tworzeniu planów i ich urzeczywistnianiu, nie powinno być celem ani sensem ani w architekturze, ani w polityce. Radykalna rola architekta rozwija się najlepiej w sferze poszukiwań i wynalazczości architektonicznej, na gruncie świadomości trwałej potrzeby poszukiwania i wynajdywania, świadomości ról architektury i poznania jako praktyk eksperymentalnych. Filozofia, architektura i nauka nie są dyscyplinami wytwarzającymi odpowiedzi czy rozwiązania, lecz dziedzinami, które stawiają pytania, a ich pytania nigdy nie przynoszą poszukiwanych odpowiedzi, lecz prowadzą do coraz bardziej pomysłowych pytań. Architektura, podobnie jak samo życie, jest przemierzaniem – ciągłym procesem wynajdywania – przestrzeni mieszkalnych. Architektura jest garścią wysoce prowizorycznych „rozwiązań” problemu tego, jak wraz z innymi żyć i mieszkać w przestrzeni. Jest borykaniem się z jednym z problemów, jakie życie stawia ciałom, pytaniem o przestrzeń, które podporządkowuje się – jak wszystkie pytania i odpowiedzi – ruchom czasu i stawania się.

2) Zbyt wiele polityki poświęca się sprawie strategii, planu, przygotowania na nieoczekiwane. Chociaż jedna z funkcji architektury polega na sporządzaniu planów i przygotowywaniu w każdym szczególe przyszłej budowy, tego sumiennego i ścisłego planowania nie wolno mylić z planowaniem, które jest wymagane przy tworzeniu i przekształcaniu organizacji politycznych, gdzie nawet najbardziej drobiazgowo plany zawsze okazują się niezdeteminowane pod względem zastosowania. Adekwatne zrozumienie przygodności przyszłości zmusza do odrzucenia fantazmatu władzy nad przyszłością bez wyrzeczenia się odpowiedzialności za tworzenie przesłanek przyszłości lepszej od terażniejszości.

3) Zasadniczą przesłanką tego, aby architektura miała przyszłość, w której ucieleśnienie odgrywa samoświadomą i twórczą rolę, jest to, aby różnica płci wyrażała się zarówno w niej, jak we wszystkich innych sferach życia. Postulatu tego nie należy mylić z żądaniem „parytetu płci” w tym zawodzie. Chodzi o to, że na gruncie krytycznego namysłu nad architekturą jej praktycy i teoretycy muszą przyjąć, że historia architektury jest tylko jedną z wielu możliwości i że panujące dyskursy i praktyki architektoniczne mają dług nie tylko w stosunku do tych dyskursów i praktyk, które odrzucono lub zlekceważono, lecz również w stosunku do tych, których nawet nie wynaleziono. Na tym polega rola, którą w dziejach architektury odgrywa ucieleśnienie – praca pomysłowości architektonicznej, trwający od tysięcy lat zbiorowy wysiłek architektów, budowniczych, inżynierów, wliczając tych, których trud nie odcisnął śladu w historii, a i tych, których czynnie wykluczono z uczestnictwa. Architektura jako dyscyplina zawsze jest już pewnym sposobem ucieleśnienia i sposobem wypierania się długu wobec ucieleśnienia. Na tym polega krytyka, którą musi podjąć architektura, a którą z braku lepszego określenia nazwę krytyką jej fallocentryzmu. Krytyki tej nie należy mylić z oskarżeniem o brak równowagi płciowej, który z pewnością jest istotny, ale którego usunięcie nie wystarczy. Architektura, podobnie jak wszystkie inne dyscypliny, musi się zmierzyć z własnym *fallocentryzmem*, to znaczy, z własnymi strukturami wypierania się długu i zobowiązania, uświadomić sobie, że jej „tożsamość”, jakkolwiek płynna i krucha, uwarunkowana jest tym, co architektura przygodnie wypiera czy wyklucza jako „inne”. Tym innym jest „żeńskie”, są nim wirtualności nieurzeczywistnione w teraźniejszości, jest nim dążność do czasu przyszłego uprzedniego.

4) Zagadnienie z jednej strony stosunku między ciałami, strukturami społecznymi i wytwarzanymi środowiskami życia i pracy, z drugiej zaś idealnych oddziaływań między nimi nie należy do tych, które da się ostatecznie rozstrzygnąć. Sama wielość ciał i ich zmiennych interesów oraz ideałów politycznych implikuje, że istnieje wielość wyidealizowanych rozwiązań kwestii uporządkowania życia, wielość uporządkowań współistnienia społecznego, ale dzisiaj wcale nie jest już jasne, że jeden zbiór stosunków, jeden cel bądź ideał może kiedykolwiek służyć jako neutralna podstawa powszechnie uznanej formy utopijnej. Utopie wcale nie dotyczą zgody powszechnej, lecz ustanowienia ideałów grupy uprzywilejowanej, ideałów władzy elity nad masą, ideałów, które nie wywodzą się ze zgody powszechnej, lecz które mają tę zgodę wytworzyć lub wymusić. Krótko mówiąc, ideały trzeba wytwarzać stale od nowa, a ich upowszechnianie i mnożenie jest ciągłym procesem związanym z dozą niezadowolenia z przeszłości i teraźniejszości i rodzącym wizje wiecznie umykających przyszłości. Zadanie architektury, podobnie jak filozofii, nie polega na tworzeniu utopii, modeli, konkretnych ideałów, lecz na uczestnictwie w procesie wiecznego kwestionowania.

Tłumaczenie: Michał Szczubińska

Redakcja naukowa tłumaczenia tekstu: Magdalena Grabowska

Przekład według: Grosz Elizabeth (2005). *Embodied Utopias. The Time of Architecture*, [w:] eadem, *Architecture from the Outside. Essays on Virtual and Real Space*, Cambridge, s. 130-149.

Translated and published by the kind permission of Elizabeth Grosz and the M.I.T. Press.

Przypisy

- ¹ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, 499 B, s. 203.
- ² T. More, *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Warszawa 1954, s. 79.
- ³ Chociaż Morus postuluje z naciskiem równość wszystkich, równy dostęp do wszelkich dóbr materialnych i nieistnienie własności prywatnej, wspomina też o niewolnikach i wyrobnikach, ludziach niewolnych i niebędących obywatelami. Podobnie jak w przypadku systemów proponowanych przez innych myślicieli liberalnych i egalitarystycznych, Morusowa równość jest możliwa tylko dzięki nieszanowanej i nieodpłatnej pracy ludzi niebędących obywatelami, ludzi wykluczonych społecznie i nierównych obywatelom. „Rzeźnie są położone za miastem [...] Z rzeźni mięso zabitych zwierząt, oczyszczone rękoma niewolników, zanosi się na rynek. Utopianie bowiem zabraniają swoim obywatelom rzemiosła rzeźnickiego” (ibidem, s. 128).
- ⁴ „Utopia jest przestrzenią, w której najklarowniej ukazuje się jeden z aspektów wewnętrznie sprzecznego dziedzictwa oświecenia. Utopie, chociaż nie wynaleziono ich w oświeceniu, bez wątpienia kwitły w XVIII wieku i były popularne również w XIX wieku, kiedy powstało wiele utopii socjalistycznych i socjalistyczno-feministycznych [...] Ale w XX wieku problemy związane z urzeczywistnieniem państwa czy społeczeństwa idealnego stały się tak oczywiste, że bardziej znacmienną, a z pewnością szerszą znaną odmianą tego gatunku stała się antyutopia, jak choćby *My Zamiatina*, *Nowy wspaniały świat* Huxleya, 1984 Orwella” (M. Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, London 1991, s. 18).
- ⁵ Nieco inne rozumienie dyskursu atopijnego proponuje Michéle Le Doeuff. Chociaż uznaje nieokreśloność i wieloznaczność tego słowa, pragnie przybliżyć je czytelnikom nieobeznanym z tą problematyką i przyjmuje, że dyskurs utopijny od atopijnego odróżnia wieloznaczność trybu odnoszenia się: „*Atopos* oznacza to, co nie ma miejsca, lecz również to, co dziwaczne, ekstrawaganckie czy obce. Utopia jest tekstem, któremu czytelnik nie jest w stanie nadać od razu jednego poprawnego znaczenia [...] Dzieło jest atopijne, jeżeli nie istnieje krąg świadków ani czytelników, którzy od razu są w stanie je przyjąć. Znaczy to, że dzieło to wyraża zarazem osobliwość autora. Tekst należy tylko do niego (i potwierdza on panowanie nad swoim dziełem, przywracając mu jednoznaczność poprzez wpływanie na recepcję) i może być współrozumiany tylko za cenę ustawicznych kompromisów. (M. Le Doeuff, *The Polysemy of Utopian Discourse*, [w:] *The Philosophical Imaginary*, Stanford 1989, s. 54–55).
- Według Le Doeuff, chociaż owo ujęcie nie jest czysto semantyczne czy klasyfikacyjne, znaczy to, że wizje Platona, Morusa, Bacona, Rousseau i innych trzeba uważać za atopijne, nie zaś utopijne. Przykładem myślenia utopijnego są wizje Marksa i Engelsa, ponieważ w ich przypadku struktura tekstu samouzasadniającego się jest nieistotna. „Marks i Engels nie muszą dołączać instrukcji obsługi do *Manifestu komunistycznego*. Jego znaczenie polityczne jest jasne, to znaczy, już współrozumiane przez krąg odbiorców, czyli działaczy Związku Komunistów. Co więcej, Marks i Engels nie uważają się za autorów, lecz za wyrazieli. Wszystkie te aspekty współgrają z sobą” (ibidem, s. 55).
- Chociaż przyjmuję zaproponowane przez Le Doeuff rozróżnienie między tekstami, które usiłują opanować własną wieloznaczność, i takimi, które tego nie czynią, to na użytek moich rozważań trzeba uwzględnić inną doniosłą różnicę, a mianowicie różnicę między dyskursami, które kreślą konkretne obrazy idealnej przyszłości (od Platona po Marksa i feminizm współczesny), i tymi, które, chociaż zwrócone są ku przyszłości lepszej od teraźniejszości, uchylają się od nazywania czy wyrażania jej aspektów konkretnych (Nietzsche, Deleuze, Irigaray) i są w stanie sprecyzować jedynie elementy, których przyszłość ta *nie* będzie zawierać.
- ⁶ Por. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 1977.
- ⁷ M. Le Doeuff, *The Polysemy...*, op. cit., s. 48–49.
- ⁸ Por. E. Grosz, *The Future of Space*, [w:] eadem, *Architecture from the Outside*, MIT Press 2001, s. 109–130.
- ⁹ Por. rozważania na temat Bergsonowskiej koncepcji przeszłości w wyżej cytowanej *The Future of Space*. Jak powiada Deleuze, „przeszłość i teraźniejszość nie są określeniem dwóch następujących po sobie momentów, lecz dwóch elementów współlistniejących, jednego, który jest teraźniejszością i który wciąż przemija, drugiego, który jest przeszłością i który nie przestaje być, lecz za sprawą którego przemijają wszelkie teraźniejszości [...] przeszłość nie postępuje za teraźniejszością, lecz przeciwnie, założona jest przez nią jako czysty warunek, bez którego teraźniejszość nie mogłaby przeminąć. Innymi słowy, każda teraźniejszość odsyła do siebie jako przeszłej” (G. Deleuze, *Bergsonizm*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1999, s. 5).
- ¹⁰ Taka beczasowość łączy wizję Morusa z wizją Platona. „Dlatego gdy zastanawiam się w głębi duszy nad tymi zagadnieniami, podziwiam rozumne i moralne zasady Utopian; mają oni tak mało praw, a tak pomyślnie rządzą państwem. Umieją cenić i wynagradzać zasługi osobiste, równocześnie zaś przy równomiernym podziale dóbr narodowych ogół obywateli opływa we wszystko. Z tymi ich zwyczajami porównuję urządnienia tylu innych państw, które ciągle coś organizują, lecz żadne nie jest nigdy dobrze zorganizowane” (T. More, *Utopia*, op. cit., s. 109).
- ¹¹ Platon, *Państwo*, 45 E, s. 157.

¹² Ibidem, 457 C, s. 159.

¹³ T. More, *Utopia*, op. cit., s. 153–154.

¹⁴ Przywołajmy Morusowy opis zwyczajów związanych z gotowaniem i spożywaniem posiłków. „Wszystkie czynności kuchenne, przy których nieuniknione jest większe zabrudzenie się, oraz te, które wymagają większego wysiłku, spełniają niewolnicy. Lecz gotowanie i przyrządzanie potraw oraz wszelkie posługi przy zastawianiu stołu i uprzątnięciu należą wyłącznie do kobiet, z tym oczywiście, że każda rodzina kolejno spełnia te obowiązki [...] Mężczyźni siedzą wzdłuż ściany, kobiety naprzeciw nich, aby w razie jakiegoś nagłego niedomagania, co niekiedy zdarza się brzemennym, mogły wstać, nie przeszkadzając nikomu i odejść do pokoju matek” (ibidem, s. 129).

¹⁵ Por. L. Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, Ithaca 1985; eadem, *This Sex Which Is Not One*, Ithaca 1985.

¹⁶ Do takiego wniosku, interpretując stanowisko Irigaray, dochodzi Margaret Whitford. Por. Whitford, *Luce Irigaray*, op. cit., zwł. s. 18–20.

¹⁷ L. Irigaray, cyt. za: ibidem, s. 14.

Summary

The focus of Elisabeth Grosz's essay is the complex relation between three concepts: utopia, time and embodiment. Starting with the most significant classical specimen examples of the form, namely works by Plato and Thomas More and inspired by the analogy and relevance of descriptions of buildings and municipal arrangements in Plato or More's to ideal political regulation she develops the way in which the utopic functions as inspiration for architects. She discusses utopian discourses in terms of their relation to time and sexual difference to conclude, that "the relation between bodies, social structures, and built living and work environments and their ideal interactions is not a question that can be settled". However, the utopic, understood as enactment of the privileged, may serve as an impulse to question and negotiate through proliferation and multiplication of ideals.