

Demonstracja, czyli uliczne doświadczenie obecności

„Społeczeństwo ryzyka”, zdiagnozowane przez Ulricha Becka¹, artykułuje się dziś stosunkowo wyraźnie jako „społeczeństwo protestu”; protestu, który – mówiąc w największym skrócie, sprowadza się do intencjonalnej o b e c n o ś c i w sferze publicznej, także w przestrzeni konsumpcji. I nie mam tu na myśli wyłącznie tego, co Mary Douglas mówi o społecznym fenomenie zakupów: „jednostka, wybierając konkretny produkt, wybiera «flagę», którą demonstracyjnie wymachuje. Przy czym doskonale wie, komu nią wymachuje i przeciw czemu”².

Społeczna historia protestów / demonstracji (od drugiej połowy XX wieku) wskazuje, że analiza ich współczesnych przejawów, które stały się tak bardzo wyrazistym idiomem medialnym i mogą się dziś zdarzyć prawie „wszędzie” oraz przyjąć niekonwencjonalne formy, wymaga perspektywy szerszej niż tylko politologiczna, socjologiczna czy etnograficzna³. Spojrzenie na protesty okresu PRL-u, w tym także na tzw. karnawał „Solidarności”, zdominowane zostało przez ujęcia historyków i politologów; w analizie psychospołecznych konsekwencji przemian ustrojowych po roku 1989 przeważają ujęcia socjologiczne, natomiast stosunkowo rzadko widziano te procesy jako zjawiska kulturowe, w których akcentuje się punkt widzenia działających podmiotów, analizuje się ich „kulturowy kapitał”, a publiczne zachowania traktuje się jako działania kulturowe. Zapewne wyraźna mediatyzacja sfery publicznej sprawiła, że nie mamy dziś w publicznym obiegu tzw. dokumentów osobistych demonstrantów, np. pamiętników czy wspomnień, które spotykaliśmy w tekstach robotniczego pamiętnikarstwa. Nie oddaje „głosu” konkretnym demonstrantom współczesna prasa, „głos” ten wybrzmiewa krótko i hasłowo w relacjach telewizyjnych. W ostatnim dziesięcioleciu relacje prasowe z demonstracji wyraźnie się skurczyły, a w porównaniu z ostatnią dekadą XX wieku ich forma z „prezentacyjnej” zmieniła się na „informacyjną” (spory o liczby demonstrantów oraz komentarze o hierarchiach ważności liderów, a także do pokazywanych w mediach „incydentów”).

W świetle tego, co powiedziane zostało wyżej, dla przejrzystości wywodu, zajmuję się w tym tekście przestrzenią u l i c y jako miejską sceną aktywności. „Ulicę” traktuję modelowo, a ze względu na hybrydyczny kształt dzisiejszych protestów i demonstracji pojmuję ją jako formę, która generuje zjawiska w znacznej mierze już historyczne. Istotne pozostaje jednak przekonanie, że najbardziej wyraziste i społecznie donośne demonstracje odnawiają kulturową pamięć u l i c y, w tym również kulturową „semantykę drogi”.

„Polityka jest z gruntu miejska” – twierdził Richard Sennett⁴, ale dziś, w zmediatyzowanych przestrzeniach publicznych, polityka może przenosić się też na łono natury, do przestrzeni rekreacji i wypoczynku, nawet – jak to się u nas dzieje – na plażę. Panujący na plaży bożek „dobrej pogody” nie tylko stał się „słupem reklamowym”, ale właśnie zaczął stroić się w szaty konstatatora starego porządku także w sferze obyczaju, przywdziewać „patriotyczną odzież” (koszulki i gadżety z narodowymi symbolami), ogłaszać przewagę tego, co nasze, co „swojskie”. Szczegółowo donoszą o tym wakacyjne raporty „znad morza”⁵, wywołując przy tym medialną wrzawę, jak choćby słynny wpis internetowy Agaty Młynarskiej z 2016 roku: „Totalny armagedon – zjechali wszyscy państwo Kiepscy [aluzja do znanego serialu w Polsce – R.S.] z rodzinami i przyjaciółmi”. Doświadczenia z plaży, a zapewne też z „cichej leśniczówki” generują ambiwalencje, niepewność, miejsca te stają się przestrzenią demonstrowania i manifestowania „różnic”, artykułowania konfliktów, a przez to są przygodną możliwością / okazją „powrotu jednostek do społeczeństwa”, co Ulrich Beck nazywa „subpolityką”⁶.

Swoistym paradoksem wydaje się fakt, że media elektroniczne, takie jak: radio, telewizja, internet czy telefonia komórkowa, wymagają reklamy na ulicy. Jak już wcześniej wspominałem, gwałtowne, wyjątkowo skuteczne protesty uliczne internetowych wspólnot ACTA czy ruchu Oburzonych⁷ pozwalają sądzić, że w związku z rozszerzającym się dziś znaczeniem „subpolityk”, z coraz bardziej zmediatyzowanym, steatralizowanym i utowarowionym, a zatem – „rozproszonym” charakterem semiosfery ich oddziaływania zdaje się wzrastać znaczenie performatywnego d o ś w i a d c e n i a⁸ „o b e c n o ś c i” we „wspólnej przestrzeni wyłaniającej się ze zgromadzenia w jakimś miejscu”, którą Charles Taylor nazywa „wspólną przestrzenią topiczną”⁹. Jest ona czymś bardziej elementarnym w porównaniu z „metatopiczną przestrzenią wspólną”, której Taylor przyznaje miano „sfery publicznej” i pokazuje proces jej kształtowania od XVIII stulecia.

Interesuje mnie przede wszystkim u l i c a, a nie inne miejskie przestrzenie (np. place, skwery, ronda, skrzyżowana), gdyż analizuję te formy protestów, któ-

rych konstytutywnym elementem jest transgresywne czy zrytualizowane przemieszczanie się demonstrantów, a więc idzie o zjawiska posiadające określony wektor oraz „progi”, ustanawiające dynamikę waloryzowania miejskiej przestrzeni. Pragnę w tym miejscu zaznaczyć, że ulicy rozumianej jako publiczna przestrzeń protestów społecznych przypisuję tu pewien walor typologiczny, niezwykle istotny dla demonstracji, choć w erze społeczeństwa „sieci” coraz bardziej historyczny. Świadomie przyjmuję takie redukcjonistyczne założenie i ograniczam pole zainteresowania do kulturowego fenomenu ulicy.

Ulica staje się realnym miejscem, gdzie „wyobrażenia” o prawach suwerena i pozycjach społecznych jego przedstawicieli, a więc ukształtowane i powielane w sferze publicznej przekonania, zasady, mity, symbole i stereotypy, mogą artykułować się w różnych formach doświadczenia „obecności” cielesnej, która ma istotny potencjał krytyczny. W nawiązaniu do spostrzeżeń Waltera Benjamina i analiz Richarda Shustermana można powiedzieć, że bezpośrednia „obecność” na ulicy może oznaczać „ruch powrotny”: od „kultury informacyjnej” do „kultury doświadczenia”. Polskie ulice, szczególnie w latach 90. ubiegłego stulecia, stały się centralną przestrzenią polskiego narzekania, gdyż zanikła drożność innych kanałów komunikacji społecznej (m.in. deprecjacja autorytetów), może z wyłączeniem obiegu donosów, który wtedy wyraźnie się nasilił¹⁰, a sam donos stał się wówczas kwestią dyskutowaną publicznie. Wydaje się, że obudzonemu w latach 80. etosowi w początkach polskiej transformacji zostały już tylko pięści, „wspólnota pięści”. A te najlepiej widać na ulicach¹¹.

Demonstracje należy jednak rozpatrywać w szerszym kontekście „aktywności kulturalnej”, czyli uczestnictwa w kulturze, rozumianego jako doświadczenie bycia w świecie, którego podstawowym sposobem wydaje się dziś „bycie na widoku”, gdyż w ten sposób można odkrywać i podtrzymywać swoją „prywatność”, swoje – dziś „skolektywizowane” (mozaikowe), a nie indywidualistycznie pojmowane – „ja”. Realną obecnością w przestrzeni publicznej mogą dziś być: demonstracje, manifestacje, ceremonie, procesje, celebrowane – wyraźnie już teraz także dla kamer – drogi krzyżowe, odradzające się w ostatnich latach nabożeństwa majowe, masowe dziś orszaki Trzech Króli, „rekonstrukcje” wielkich wydarzeń, mecze piłkarskie i „ustawki” kiboli, blokady dróg, przejść, budynków, eventy reklamowe, festiwale marek, biegi uliczne, publiczne zbiórki pieniędzy, mityngi wyborcze, lokalne dni ulic, dni miasteczek, dni chmielu czy kartofla, pobyty / wizyty w galerii handlowej, a nawet przesiadywanie w ulicznej kafejce czy przy piwie na nadwiślańskim bulwarze.

Cała ta „zdarzeniowa” powłoka życia społecznego przenika się z obecnością wirtualną, przede wszystkim

z aktywnością „w sieci” (m.in. w mediach społecznościowych), która jest jakby drugą stroną medalu. W naoczny sposób realizuje się potrzeba cielesno-zmysłowej wspólnoty jako alternatywnej praktyki społecznej. R. Shusterman¹² stwierdza: „Niemniej jednak, tak samo jak represyjna władza może zostać zakodowana w naszych ciałach, tak samo mogą jej stawić czoło alternatywne praktyki cielesne”.

Na ulicę wychodzimy ze smartfonem w rękę, uczestniczymy w niemilknącej medialnej transmisji, poznajemy *a vista* opinie, komentarze do bieżących wieści z Polski i świata. Wszystko to z jednej strony wzmacnia potrzebę / ideę bezpośredniego demonstrowania przekonań, postaw, emocji (całego tego teatru „polityki”) na ulicy, a z drugiej – rozmywa wyrazistość form oraz skuteczność realizowania politycznych celów demonstrowania. Demonstracje są przeżywane, ale również percypowane „z zewnątrz”, jako coś więcej niż demonstracje, gdyż są dziś czymś więcej niż realizacją mentalnego wzorca, kulturowego wyobrażenia – są „zdarzeniem” w miejskiej przestrzeni, podtrzymują przekonanie o jej „publicznym” (wspólnotowym) charakterze, starają się eliminować z niej zagnieżdżające się tam enklawy czy przyczółki przygodności i prywatności.

Analizowane tu demonstracje są sposobem uprawiania polityki, ale też – jak już wspominałem – aktywności kulturalnej, którą określało się zazwyczaj mianem „uczestnictwa w kulturze”. „Wszelkie formy sztuki i przekazy kulturowe mieszają się dzisiaj w obrębie jednego „wydarzenia”, które dla Polaka przyzwyczajonego do konsumpcyjnych „miejsc wielozmysłowych” (w których atakowane są jednocześnie wszystkie zmysły, np. galerii handlowych) staje się głównym sposobem uczestnictwa w kulturze”¹³.

Dla opisu fenomenu współczesnych demonstracji, manifestacji i protestów *cielesność* doświadczenia¹⁴, wzmocniona przez jej medialne zapośredniczenia, wydaje się sprawą najwyższej wagi, gdyż scala doświadczenie ulicy rozumianej jako przestrzeń „estetyczna”¹⁵, przestrzeń „ideologiczna”¹⁶ oraz elektroniczna „sieciowa hybryda”¹⁷ wydobywa również antropologiczny wymiar ponownie odkrywanej materialności ulicy¹⁸. Obecność staje się zwornikiem doświadczenia, samopotwierdzeniem „ja”. Ulica jest wreszcie – jak powiada R. Schechner¹⁹ – sceną, przestrzenią kulturowych widowisk.

Ulica posiada ugruntowaną waloryzację i topikę w powszechnej pamięci kulturowej i dyskursie społecznym. Była synonimem miasta, a mieszkańcy wsi żyjący w miejscowościach zwanych przez etnografów „ulicówkami” nawet nie wiedzieli, że przed chałupą mieli ulicę. W polskich realiach kulturowych, zdominowanych przez tradycję wzorców kultury agrarnej,



Miesięcznica 10 czerwca 2017, Warszawa. Fot. Robert Iżycki

słowo „ulica” miało do niedawna względnie wyrazistą waloryzację oraz istotną wartość performatywną, która zdaje się dzisiaj zamazywać, słabnąć za sprawą dominacji medialnych wyobrażeń ulicy, ukonstytuowanych w kulturze popularnej / konsumpcyjnej. Do tej waloryzacji nawiązują choćby tytuły artykułów prasowych²⁰ czy swoiste idiomu retoryki politycznej: „władza leży na ulicy”, „ulica rozstrzygnie” itp. Dziś z wyobrażeniem „ulicy” wiążą się raczej idiomu konsumpcyjne: „na ulicy można kupić zapiekanki”. Choć demonstrantów też zapewne drażnią / pobudzają zapachy zapiekanki czy parzonej kawy, to jednak demonstracja – sformatowana jako spektakl – zdaje się odnawiać, ale tylko okazjonalnie, „źródłowe” znaczenia ulicy²¹, wpisane przez pamięć kulturową w dziś coraz bardziej rozmytą semantykę „drogi”²² (z jej liminalnym charakterem), a więc przestrzeni, gdzie interweniuje Bóg, ale też czyha diabeł / zło, gdzie może naocześnie uobecniać się prawda, sprawiedliwość i wspólnota, gdzie pojawia się „gość” i „obcy”, gdzie intensyfikują się rytuały powitań i pożegnań, potwierdzające wspólnotowe więzi. Żywotna może być wciąż semantyka „bożej ścieżki” jako najkrótszej drogi do świątyni, do Boga i Prawdy, a dziś np. do „centrum”, do najwyższych instancji władzy, do symbolicznie ustanawianych i rytualizowanych „miejsc” pamięci (np. Pałac Prezydencki w Warszawie jako nowe „centrum”, czyli miejsce kulminacji „miejsc” organizowanych przez Prawo i Sprawiedliwość).

Można powiedzieć, że demonstracje wtórnie wyposażają ulicę – jako coś „skonstruowanego”, czynionego ludzką ręką – w atrybuty nie tylko sezonowo zaanektowanej „sceny”, ale też (dosyć permanentnie) odnawiają polskie imaginaria symboliczne, aktualizowane choćby w czasie tzw. karnawału „Solidarności” (lata 80. XX wieku) oraz w okresie ciągłych protestów z pierwszej dekady okresu transformacji po roku 1989²³. Demonstracja, siłą rzeczy, aktualizuje semantykę „drogi”, odwołuje się do jej liminalnego²⁴ charakteru, choć składają się już na nią kinetyczne obrazy miasta, a więc dynamika doświadczanych obrazów, dźwięków, elektroniczny spektakl zdarzeń.

Choć demonstracja jest wyraźnym działaniem logistycznym i organizacyjno-technicznym, to jednak w tej sztucznie skonstruowanej, na ten moment „odczarowywanej” przestrzeni ulicy demonstranci starają się ją ponownie „zaczarować”, zreinterpretować, w pewien sposób „oczyścić” i „odnowić”, aby następnie intensywnie wytwarzać i eksponować znaczenia własne, zapisać na niej własny ślad.

Rozważam tu przede wszystkim te demonstracje, które mają charakter marszowy, a więc mogą być odbierane jako zorganizowane, zbiorowe „wtargnięcie” w przestrzeń stołecznej ulicy, naruszenie domeny władzy. Tradycja demonstrowania na ulicach (nieco inaczej ma się rzecz z ulicznymi manifestacjami i cere-

moniami) zdaje się wciąż nawiązywać do ukształtowanej w tradycji oświeceniowej, praktykowanej w środowiskach robotniczych od drugiej połowy XIX stulecia, a eksponowanej z całą siłą w PRL-u – „topiką Pochodu” (np. pochody pierwszomajowe). Zagadnienie to klarownie postawił u nas Marcin Napiórkowski w rozdziale swojej książki poświęconej powstaniu warszawskiemu, który zatytułował *Pochód i Kondukt – dwa toposy interpretacji historii*²⁵. Badacz stwierdza: „Podstawowa zasada organizująca topos Pochodu jest bardzo prosta: łatwo dostępna zmysłom metafora ruchu w przestrzeni – pokonywania oporu – służy tu do wyrażania bardziej abstrakcyjnej idei przemiany w czasie”. Dodajmy: topika Pochodu wiąże się z ideą postępu, kreowaniem pożądanej wizji przyszłości. Topika Pochodu i Konduktu, jak pokazał Napiórkowski, wciąż organizuje wyobraźnię społeczną Polaków; szczególnie dobrze widać to w społecznych „wyobrażeniach” powstania warszawskiego oraz „obrzędowości smoleńskiej” na Krakowskim Przedmieściu.

W mniejszym zakresie interesują mnie w tym przypadku nawiązania do tych zachowań, które przywołują autochtoniczne tradycje kultury „chodzenia” jako „wytwarzania” i „zamieszkiwania” społecznej przestrzeni (M. de Certeau²⁶, R. Sulima²⁷, J. Urry²⁸, P. Juszkowiak²⁹).

Można zaryzykować stwierdzenie, że demonstracja (marsz-pochód) „uźródla” znaczenia ulicy, które wydają się – co najmniej od stulecia – zagospodarowane, poznawczo uschematyzowane i zwizualizowane za sprawą ruchu pojazdów, dziś przede wszystkim samochodów. Nawet uliczny przejazd tzw. masy krytycznej, z wpisaną weń ideą protestu, wygląda nie tyle na demonstrację, ile na paradę cyklistów.

Droga jako forma przestrzeni społecznej wyznacza jedno z podstawowych typów protestów, modelowy kształt demonstracji, który staram się wyodrębnić i analizować w tym tekście. Demonstracje przywracają i aktualizują niejawne dziś znaczenia ulicy jako drogi. Można sądzić, że ten typ protestów (demonstracja jako marsz, pochód), akcentujących linearność, sekwencyjność zdarzeń, będzie się zawężał na rzecz protestów amorficznych, „punktowych”, zachowa jednak potencjał protestu modelowego, który wybrałem tu do analizy.

Współczesne protesty, w tym także interesujące mnie demonstracje, charakteryzują się swoistą dynamiką, a więc wewnętrznym napięciem między ich wstępną amorficznością a finalnym wyraźnym sformatowaniem. Kiedy mówię o amorficzności, mam na myśli przede wszystkim współczesny sposób „zwoływania się” na protesty np. za pomocą mediów społecznościowych, co najlepiej (wręcz modelowo) widać było w skali globalnej podczas nieudanego puczu wojskowego w Turcji (2016), kiedy przeciwnicy puczystów skutecznie skrzyknęli się za pomocą mediów.

Protesty / demonstracje mogą mieć zrazu strukturę „punktową” (mozaikową), gdy demonstranci spotykają się w różnych punktach, np. na placach, w miejscach charakterystycznych³⁰, często nacechowanych symbolicznie, a następnie te płynne struktury mozaikowe przekształcają się w formy linearne, a więc w pochody czy marsze, tracąc stacjonarny charakter, „wlewają się” w ulice jako demonstracje. Protesty „punktowe” nie muszą być tylko fazą wstępną protestów linearnych, ale mogą – i tak się dzieje coraz częściej – być formą finalną demonstracji / zgromadzeń protestacyjnych.

Protesty – z założenia „punktowe”, czyli stacjonarne (wiece, spotkania na placach, zgromadzenia np. pod siedzibą partii, pomnikiem czy domem polityka) mają też swoją dynamikę przekraczania „progów” nie tyle przestrzennych, ile temporalnych. Mówiąc metaforycznie, dominują w tym przypadku struktury na swój sposób „muzyczne”, zdarzenia wymagają dyrygenta, rozpisania mikroakcji protestu „na głosy”, zaznaczają się nawiązania do poetyki koncertu / festiwalu. Czas uczestnictwa w takim proteście jest doświadczany inaczej niż w proteście, którego konstytutywną zasadą jest przemieszczanie się w przestrzeni. Amorficzny, „punktowy” charakter takich zgromadzeń nie musi wynikać z ich spontaniczności, ale celowego sformułowania, a ten proces rzutuje na słabnącą dziś pozycję linearnych struktur demonstracji, które nawiązują do semantyki drogi, symboliki peregrynacji, zbiorowego przemieszczenia (marsz, pochód), odwołują się do rytualnych i religijnych form (procesja, pielgrzymka, kondukt itp.).

Zamiast w centrum, coraz częściej wystarczy protest na własnym podwórku, okolicznym skwerze, uczęszczanym skrzyżowaniu, jeśli tylko znajdzie medialny wyraz w telewizji, mediach społecznościowych itp. Liczbę demonstrantów zastępuje dziś liczba „punktów” (miejsc), w których się demonstruje. Protesty jako formy działania społecznego, akty „obecności” w społeczeństwie („ja”), przybliżają się coraz bardziej do drzwi naszego domu, krawędzi naszego fotela czy biurka, z którego wysyłamy lajki, memy, mejle, esemesy itp.

W zglobalizowanym świecie, który – choćby za sprawą mediów – staje dziś przed nami otworem, spotykamy się z różnymi społecznymi „obrazami” ulicy, pokazywanymi często z okazji protestów i manifestacji. Telewizyjne relacje z protestów na ulicach Waszyngtonu w związku z zaprzysiężeniem Donalda Trumpa na prezydenta USA (styczeń 2017), w czasie których nieudolnie „inscenizowano” budowę barykad w postaci płonących koszy i pojemników na śmiecie, mogły przywołać na myśl, i w jakimś sensie potwierdzić, sąd Fryderyka Engelsa o barykadzie, która działa moralnie, a nie materialnie. Cytował ten sąd Walter Benjamin w *Pasażach*, przypominając przy okazji, że „w 1830 roku w Paryżu było sześć tysięcy barykad”³¹. Protesty na ulicach stolicy USA na kilkanaście godzin zredefi-

niowały te przestrzenie, co wydaje się tym bardziej znaczące, gdy uświadomimy sobie permanentny charakter demonstracji i protestów np. przed Białym Domem oraz styl protestów społecznych, które dopuszczają demonstrowanie np. w nowojorskim Central Parku (obserwowałem je we wrześniu 2016).

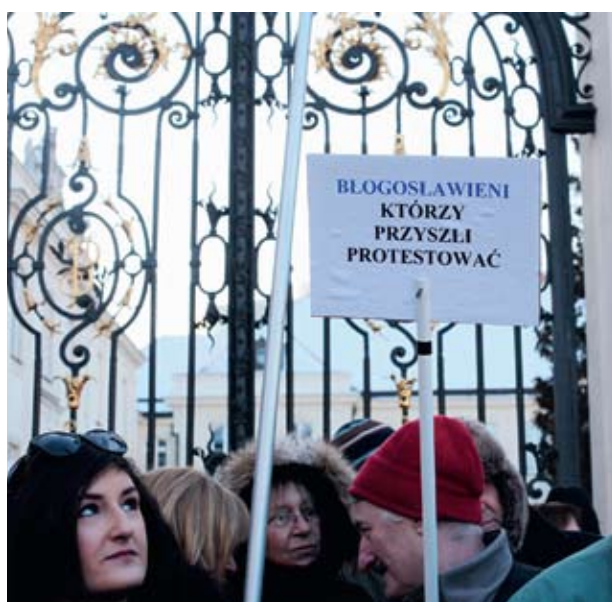
Protesty i demonstracje redefiniują poznawcze oraz zachowaniowe schematy i wyobrażenia ulicy, można nawet powiedzieć, że są radykalną formą społecznej krytyki tych schematów i wyobrażeń. Jak twierdzi Walter Benjamin, „handel i ruch są dwoma komponentami ulicy”³²; dodajmy – europejskiej ulicy świata zachodniego, gdyż np. w Brazylii, a częściowo w kulturach basenu Morza Śródziemnego, „podstawową zasadą ulicy jest bowiem okłamywać i wykorzystywać innych” – stwierdza Roberto DaMatta³³ i tłumaczy: „ulica jako ogólna kategoria, opozycyjna wobec kategorii domu, to przestrzeń publiczna, gdzie rządzą władze państwowe lub przeznaczenie – owe bezosobowe siły pozostające poza naszą kontrolą. W tym sensie ulica jest odpowiednikiem buszu (*mato*) lub lasu (*flresta*) w przestrzeni wiejskiej, bądź natury w świecie plemiennym. W każdym z tych przypadków mówimy o nie do końca poznanej i jedynie częściowo kontrolowanej rzeczywistości, pełnej niebezpiecznych istot. Ulice i lasy to bowiem tereny zamieszkane przez oszustów, przestępców i duchy, czyli postacie, z którymi można nawiązać jedynie relacje o bardzo niepewnym charakterze”.

We współczesnych demonstracjach, które widywane są na warszawskich ulicach, wyraźnie traci na znaczeniu figura „domu” jako punktu wyjścia i powrotu, a to choćby tylko ze względu na charakterystyczny dla ponowoczesności proces „udrożnienia domu i udomowienia drogi”³⁴. Natomiast niemal stałym ekwipunkiem demonstranta w początkach lat 90. ubiegłego wieku była torba, m.in. trzymana w ręku plastikowa reklamówka z prowiantem, którego na trasie dojazdu i przemarszu ubywało, wówczas jeszcze zgodnie z wzorcem zakładowej wycieczki czy wyjazdu na grzybobranie.

Kłopotliwe jest wskazanie jakichś wyraźnych „właściwości” krajobrazu kulturowego warszawskich ulic, po których przemieszczają się demonstracje. Charakteru „narodowej sceny” dopracował się jednak Trakt Królewski, a szczególnie Krakowskie Przedmieście, którego semiosfera, właśnie za sprawą demonstracji i zgromadzeń (szczególnie po katastrofie smoleńskiej³⁵), podlega sezonowej reinterpretacji, utrwała się – za sprawą mediów – w seriach czytelnych wyobrażeń społecznych. Kiedy mówimy o Warszawie, to należy wskazywać przede wszystkim bogatą semiosferę martyrologiczną, znaki „stołeczności” (gmachy rządowe, tabliczki ministerstw), utrwalone symbole narodowej historii (pomniki, tablice pamiątkowe itp.), emblematy „warszawskości” powielane dziś w przewodnikach i mediach (zmierzch pocztówek). Nie mają natomiast



Demonstracje 2016-17, Warszawa. Fot. Justyna Chmielewska.



Demonstracje 2016-17, Warszawa. Fot. Justyna Chmielewska.

znaczenia, w przeciwieństwie np. do demonstracji na Śląsku, osobliwości lokalne (język, strój, lokalny koloryt architektoniczny). Dla demonstrantów spoza Warszawy stołeczne ulice są przestrzenią „do zdobycia”, do krótkotrwałego zaanektowania, „zaznaczenia” swojego terytorium nie tylko przez pozostawienie odpadków i śmieci. Nieczytelny jest dla nich krajobraz warszawskich, lokalnych konfliktów, które są monitorowane przez władze miasta³⁶ i uobecniają się w postaci protestów „punktowych”.

Zapisana w języku pamięć kulturowa, aktualizowana w czasie demonstracji, wskazuje na różnorodne waloryzacje tej „skonstruowanej” przestrzeni, jaką jest ulica. Zwyczaj językowy kojarzy ulicę z przestrzenią zagrożeń, niebezpieczeństwem spotkania „innego”; to przecież na ulicy spotykamy „ulicznika”, a więc kogoś, kto może działać bez reguł. Wyrażenie „ktoś z ulicy” mogło oznaczać „człowieka luźnego”, kogoś „znikąd”, ale też – w nowożytnych społeczeństwach – mogło wskazywać na tłum, masę, być synonimem buntu, rebelii lub rewolucji. Warto jednak zauważyć, iż zwyczaj językowy skojarzył też ulicę, głównie w ostatnich stuleciach, z przestrzenią, w której rodzi się poczucie (doświadczenie) „podmiotowości” i „obywatelskości”, uobecniające się zarówno w figurze rewolucjonisty, rebelianta, jak również w figurze spacerowicza (konsumenta, turysty), choć ten drugi wybiera raczej promenady, pasaże, galerie, atrakcje turystyczne, a nie ulice jako ciągi komunikacyjne. W polskiej tradycji ulica nabiera też charakteru przestrzeni reprezentacyjnej, np. w święto (pójście do kościoła, niedzielne spacerki) oraz w czasie ceremonii państwowych i religijnych.

Trudno orzec, na ile zasygnalizowane wyżej ambiwalentne waloryzacje ulicy „wnoszą” demonstranci do ulicznego spektaklu. Zapewne ambiwalencje te mają większe znaczenie w kształtowaniu się społecznych „wyobrażeń” demonstracji i ich transmisji, zarówno w obiegach środowiskowych (pogawędka, rozmowa, plotka), jak i w przekazach medialnych rozpowszechnianych „w sieci”. Społeczne „obrazy” demonstracji, obrazy „w głowach” demonstrantów mogą być prywatnymi scenariuszami zachowań na ulicy, często kolizyjnymi w stosunku do scenariuszy czy formatów narzucanych przez organizatorów. Można je potraktować jak partytury do indywidualnego „odegrania”, stanowią zatem przestrzeń wolności, stwarzają pokusy samorealizacji, próby odnalezienia siebie przez odnajdywanie się w społeczeństwie (U. Beck).

Demonstracja jest jedną z odmian ideologicznej lektury ulicy. „Pojęcie przestrzeni publicznej jest silnie zideologizowane” – stwierdza Rafał Drozdowski³⁷ i dodaje: „Dla politycznej i społecznej prawicy przestrzeń publiczna to w zasadzie synonim obywatelskiej agory. Prawicowa definicja przestrzeni publicznej kładzie na-

cisk na jej funkcję integrującą i na jej służebność wobec interesów wspólnotowych. Z punktu widzenia doktryny liberalizmu przestrzeń publiczna jest również agorą, ale mającą służyć społecznej ekspozycji *wszystkich* punktów widzenia. Natomiast z punktu widzenia lewicy przestrzeń publiczna jest przede wszystkim obszarem *wspólnego użytkowania*. (...) W optyce lewicowej przestrzeń publiczna jest surogatem *przestrzeni własnej*”.

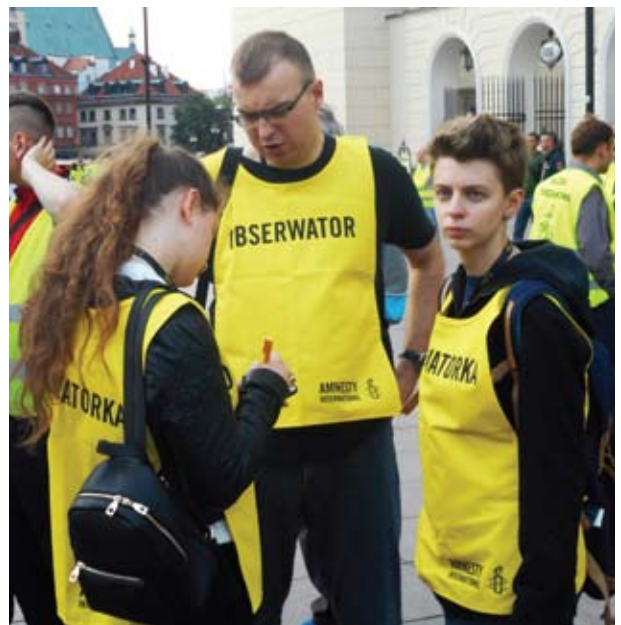
Paradoksalnie, demonstracja, protest czy manifestacja służy dziś konserwowaniu wyobrażeń ulicy jako przestrzeni wspólnej, stanowi rodzaj naocznego / czynnego sprzeciwu wobec „rozbioru”, „prywatyzacji”, a ostatecznie – deprecjacji przestrzeni publicznej, której zagraża lawina zdarzeń czy „obrazów intruzów” (R. Drozdowski). Demonstrowanie wyraża potrzebę bycia „na scenie” narodowego *theatrum*, w którym ma miejsce stała repetycja polskiego imaginariusz symbolicznego. A wszystko bez względu na to, czy wystawia się na tej scenie spektakle patetyczne czy groteskowe, podtrzymujące tradycję dramatu czy anarchizujące performance. Miejskie demonstracje i manifestacje zmuszają do ustanawiania administracyjnych procedur władania przestrzenią publiczną, a być może wkrótce jej sezonowego wynajmowania (za opłatą), jak ma to miejsce w przypadku miejskich parkingów.

* (Fragment większej całości. Część pierwsza tego tekstu pt. *Demonstracja w krajobrazie kulturowym miasta. Zapisy z warszawskiej ulicy* opublikowana została w „Kontekstach” 2016, nr 3-4)

Przypisy

- 1 U. Beck, *Spółczesność ryzyka*. W drodze do innej nowoczesności, Warszawa 2004.
- 2 M. Douglas, *W obronie zakupów*, [w:] *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka i M. Bogunia-Borowska, Kraków 2008, s. 345.
- 3 Etnograficzne ujęcia demonstracji / manifestacji / spektakli ulicznych (i form zbliżonych) można u nas dostrzec tylko w nielicznych pracach: W. Kuligowski, *Love Parade*, [w:] tegoż, *Miłość na Zachodzie. Historia antropologiczna*, Poznań 2004; A. Skórzyńska, *Ponowoczesne spektakle społeczne*, [w:] tegoż, *Teatr jako źródło ponowoczesnych spektakli społecznych*, Poznań 2007. Por. także: P. Juskowiak, *Artykulacje*, [w:] *Kulturowe studia miejskie. Wprowadzenie*, red. E. Rewers, Warszawa 2014.
- 4 R. Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, Warszawa 2009, s. 391.
- 5 Por. m.in. A. Szulc, *Najazd Hunów*, „Newsweek”, 1-7 sierpnia 2016; J. Ćwieluch i A. Grzeszczak, *Polska dla Polaków*, „Polityka”, 10-16 sierpnia 2016.
- 6 U. Beck, *Spółczesność ryzyka*. W drodze do innej nowoczesności, Warszawa 2004 oraz *Ponowne odkrycie polityki: przyczynek do teorii modernizacji refleksyjnej*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna*, Warszawa 2009.
- 7 Por. m.in. tematyczny numer szczecińskiego kwartalnika „eleWator” (2013, nr 3) zatytułowany „Oburzeni”.

- ⁸ W kwestii przybliżenia kategorii „doświadczenia” podzielam antropologiczną wykładnię analiz pola „doświadczenia” w polszczyźnie, zaproponowaną przez R. Nycza. Por. tegoż, *O nowoczesności jako doświadczeniu. Uwagi na wstępie*, [w:] *Nowoczesność jako doświadczenie*, red. R. Nycz, A. Zeidler-Janiszewska, Kraków 2006, s. 11–16.
- ⁹ Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Kraków 2010, s. 121. Ze względu na przyjętą tu perspektywę opisu demonstracji bliżej mi do koncepcji przestrzeni publicznej Ch. Taylora i R. Sennetta niż np. J. Habermasa.
- ¹⁰ Por. np. „O roku ów...”. *Pisma, listy, donosy, anonimy z roku 1989*, „Regiony” 1994, nr 2.
- ¹¹ Por. R. Sulima, *Jak Polacy komunikują się poza polszczyznę – retoryka wielkiej zmiany*, [w:] *Bariery i pomosty w komunikacji językowej Polaków*, pod red. J. Bartmińskiego i U. Majer-Baranowskiej, Lublin 2005, s. 278–285.
- ¹² R. Shusterman, *Somatoestetyka a problem ciała / media*, [w:] tegoż, *O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*, Wrocław 2007, s. 77.
- ¹³ T. Szlendak, *Aktywność kulturalna*, [w:] W.J. Burszta, M. Duchowski, B. Fatyga, A. Hupa, P. Majewski, J. Nowiński, M. Pęczak, E.A. Sekuła, T. Szlendak, *Kultura miejska w Polsce. Z perspektywy interdyscyplinarnych badań jakościowych*, Warszawa 2010, s. 115.
- ¹⁴ Dla folklorysty, badacza oralnych sposobów bycia w świecie, historyka i antropologa widowisk, namysł nad tym typem doświadczenia nie musi być repetycją któregoś z modnych dziś w humanistyce „zwrotów”.
- ¹⁵ Por. B. Frydryczak, *Okiem przechodnia: ulica jako przestrzeń estetyczna*, [w:] *Formy estetyzacji przestrzeni publicznej*, red. J.S. Wojciechowski i A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998. W książce tej warto wskazać również teksty Z. Baumana, V. Acconciego, E. Rewers, H. Paetzolda i A. Zeidler-Janiszewskiej, w których stawia się problem: ulica jako przestrzeń doświadczenia.
- ¹⁶ R. Drozdowski, *Obraza na obrazy. Strategie społecznego oporu wobec obrazów dominujących*, Poznań 2009. Tam przede wszystkim: *Zdeprecjonowana przestrzeń publiczna, Obrazy nierówności oraz Rynek widzialności* (s. 302–317).
- ¹⁷ M. Filiciak, *Ulica jako hybryda. Przestrzeń miejska w perspektywie sieci*, [w:] *Street art. Między wolnością a anarchią*, red. M. Duchowski, E.A. Sekuła, Warszawa 2011.
- ¹⁸ M. Frąckowiak, *Siłą rzeczy. Materialność w animacji przestrzeni*, „Kultura Współczesna” 2016, nr 2.
- ¹⁹ R. Schechner, *Ulica jest sceną*, [w:] tegoż, *Przyszłość rytuału*, Warszawa 2000.
- ²⁰ Por. choćby tytuł artykułu: *Reforma waży się na ulicy* („Trybuna”, 24.04.1997), który ukazał się w przededniu wielkiej manifestacji pracowników służby zdrowia.
- ²¹ Por. M. Wojtyła-Świerzowska, *Droga w językach słowiańskich na tle indoeuropejskim*, [w:] *Droga w języku i kulturze*, red. J. Adamowski i K. Smyk, Lublin 2011. Autorka wywodzi najstarsze znaczenie „ulicy” z prastarych terminów bartniczych, gdzie „ulica” oznaczała coś „podobnego do ula, wydrążonego otworu”, ale też – obok znaczenia ogólnie dziś przyjętego – miała odniesienie do „drzwi zewnętrznych, bramy, wrót”. Być może najtrwalsza konkretyzacja „ulicy” sprowadza się do czegoś „skonstruowanego”, ludzką ręką uczynionego, w przeciwieństwie np. do „gościńca” czy nawet „drogi”.
- ²² Por. *Droga w języku i kulturze. Analizy antropologiczne*, red. J. Adamowski i K. Smyk, Lublin 2011 oraz *Obrazy drogi w literaturze i sztuce*, red. J. Adamowski i K. Smyk, Lublin 2012.
- ²³ Por. m.in. P. Sztompka, *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*, Warszawa 2000; R. Sulima, *Jak Polacy komunikują się poza polszczyznę*, dz. cyt.
- ²⁴ V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, Kraków 2005; tegoż, *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*, Warszawa 2005; tegoż, *Liminalność i gatunki performatywne*, [w:] *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*, dz. cyt. Por. także: V. Turner, E. Turner, *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, Kraków 2009.
- ²⁵ M. Napiórkowski, *Powstanie umarłych. Historia pamięci 1944–2014*, Warszawa 2016, s. 51–59.
- ²⁶ M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, Kraków 2008.
- ²⁷ R. Sulima, *Antropologia codzienności*, Kraków 2000.
- ²⁸ J. Urry, *Socjologia mobilności*, Warszawa 2009.
- ²⁹ P. Juskowiak, *Artystyczne, [w:] Kulturowe studia miejskie. Wprowadzenie*, dz. cyt.
- ³⁰ „Punktowy” charakter protestów potwierdzają mapy, które zamieszczane są w internecie lub w prasie.
- ³¹ W. Benjamin, *Pasaże*, pod red. R. Tiedemanna, przełożył I. Kania, posłowiem opatrzył Z. Bauman, Kraków 2006, s. 154.
- ³² W. Benjamin, dz. cyt., s. 75.
- ³³ R. DaMatta, *Karnawał wszystkich sfer*, [w:] *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*, red. J.J. MacAloon, posłowie do wydania polskiego W. Dudzik, Warszawa 2009, s. 316 i 318.
- ³⁴ J. Kajfosh, *O udrożnieniu domu i udomowieniu drogi*, [w:] *Droga w języku i kulturze*, dz. cyt.
- ³⁵ Obszernie na ten temat pisze M. Napiórkowski: *Umarł król, niech żyje król. Uroczystości żałobne jako narzędzie legitymizacji i delegitymizacji władzy*, [w:] tegoż, *Władza wyobraźni. Kto wymyśla, co zdarzyło się wczoraj*, Warszawa 2014, s. 175–255.
- ³⁶ D. Stempniak, *Tworzenie baz danych jako użytecznego narzędzia monitorowania konfliktów miejskich. Przykład Warszawy*, [w:] *Tożsamość społeczno-kulturowa współczesnego miasta w Polsce*, red. A. Kosseski i A. Stawarz, Warszawa – Pultusk 2002.
- ³⁷ R. Drozdowski, *Obraza na obrazy*, dz. cyt., s. 302.



Miesiącnica 10 czerwca 2017, Warszawa. Fot. Robert Iżycki.