

Marta Klekotko

Uniwersytet Śląski

marta.klekotko@us.edu.pl,  <https://orcid.org/0000-0001-5945-3061>

Paradoks scen egalitarnych, czyli jak egalitarne tożsamości reprodukują nierówności społeczne w przestrzeni miejskiej

Zarys treści: Artykuł ma na celu analizę egalitarnych scen oraz relacyjnego kulturowo-przestrzennego charakteru procesów kształtowania się wspólnot miejskich. W pierwszej części artykułu opisuje naturę determinizmu ekologicznego i redukcjonizmu kulturowego w badaniach nad społecznościami i wskazano na koncepcję sceny jako remedium na lukę między tymi dwoma podejściami. Omówiona została koncepcja sceny miejskiej oraz tworzona przez nią struktura możliwości społeczno-kulturowych. W drugiej części artykułu, o charakterze empirycznym, odwołując się do materiału zebranego podczas badań pilotażowych w Berlinie oraz w badaniach właściwych zrealizowanych w Warszawie i Krakowie, dostarczono zarówno egzemplifikacji omówionych wcześniej relacyjnych procesów kształtowania się wspólnot w mieście, jak i opisano oraz wyjaśniono paradoks egalitaryzmu scen egalitarnych.

Słowa kluczowe: scena miejska, struktura możliwości społeczno-kulturowych, scena egalitarna, paradoks egalitaryzmu

Wprowadzenie

Niniejszy artykuł ma na celu analizę egalitarnych scen oraz relacyjnego charakteru procesów kształtowania się wspólnot miejskich w drodze jednoczesnego wytwarzania miejsc i budowania tożsamości jednostkowych¹. Odrzucając zarówno determinizm ekologiczny, jak i redukcjonizm kulturowy w badaniach nad społecznościami, proponuję podejście oparte na teorii scen (Silver, Clark 2016,

¹ Pierwotny artykuł ukazał się w języku angielskim pt. „Urban inequalities and egalitarian scenes: Relationality in urban place-making and community-building and paradox of egalitarianism” w pracy zbiorowej pod redakcją M. Smagacz-Poziemskiej, M.V. Gómez, P. Pereira, L. Guarino, S. Kurtenbach i J.J. Villalon pt. „Inequality and Uncertainty – Current Challenges for Cities” wydana przez Palgrave Macmillan w 2019 r. Niniejszy artykuł stanowi jego zmienioną i rozszerzoną wersję uzupełnioną o materiał empiryczny i wnioski z badań terenowych zrealizowanych w ramach projektu „Kulturowe mechanizmy strukturacji miejskich wspólnot lokalnych” finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (grant nr 2016/23/B/HS6/03891).

Klekotko i in. 2015) i tłumacząc naturę kulturowego wpływu przestrzeni miejskiej na konstruowanie się pozalokalnej, „egalitarnej” tożsamości i strukturywanie się opartej na niej społeczności. W pierwszej części artykułu opisuję naturę determinizmu ekologicznego i redukcjonizmu kulturowego w badaniach nad społecznościami i wskazano na koncepcję sceny jako remedium na lukę między tymi dwoma podejściami. Omawiam dalej koncepcję sceny miejskiej oraz tworzonej przez nią struktury możliwości społeczno-kulturowych. W drugiej części artykułu, o charakterze empirycznym, odwołując się do materiału zebranego podczas badań pilotażowych w Berlinie oraz w badaniach właściwych zrealizowanych w Warszawie i Krakowie, dostarczam zarówno egzemplifikacji omówionych wcześniej relacyjnych procesów kształtowania się wspólnot w mieście, jak i opisuję i wyjaśniam paradoks egalitaryzmu scen egalitarnych.

Między (nową) wspólnotowością a (nową) lokalnością

„Nowa lokalność” i „nowa wspólnotowość” to dwa równoległe trendy we współczesnych badaniach nad społecznościami (por. Klekotko 2012, 2018a, Klekotko, Gorlach 2011). Pierwszy z nich opiera się na podejściu ekologicznym, które uznaje fizyczne terytorium i bliskość geograficzną za podstawę rozwoju relacji społecznych i wspólnotowej identyfikacji. Takie podejście nadal można znaleźć w różnych programach rewitalizacji miast i dzielnic, nowym urbanizmie (Grant, Perrott 2009), ekourbanizmie (Ruano 1998, Sharifi 2016), wytwarzaniu miejsc (*placemaking*) (Schneekloth, Shibley 1995, Fleming 2007) i kreatywnym wytwarzaniu miejsc (*creative placemaking*) (Markusen, Gadwa 2010), budowaniu potencjału społeczności (Kretzman, McKnight 1996, Chaskin i in. 2001, Barr, Hashagen 2000, Bush i in. 2002), środowiskowej pracy socjalnej, a także w różnych politykach publicznych opartych na społeczności (Dominelli 2007). Wszystkie te koncepcje i programy mają na celu budowanie tożsamości i przywiązania do miejsca, wzmocnienie więzi społecznych i wsparcia społecznego, a także zwiększenie lokalnej podmiotowości i partycypacji, a tym samym przywrócenie społeczności lokalnych (por. Klekotko 2012, Klekotko, Gorlach 2011). W przeciwieństwie do klasycznych koncepcji tradycyjnej społeczności lokalnej, która wyrasta z długotrwałego i ciągłego doświadczenia współzamieszkiwania na określonym terytorium i osadza się na wspólnych wartościach i tradycji, „nowa” lokalność może być wytwarzana doraźnie i mieć potencjalny charakter aktualizujący się w przestrzeni publicznej i obywatelskim działaniu na rzecz wspólnego dobra (Starosta 1995, Klekotko 2012).

Z kolei nurt „nowej wspólnotowości” opiera się na podejściu psychospołecznym, które pomija kwestię natury podstaw więzi społecznych i wspólnotowych identyfikacji, a skupia się na psychospołecznych aspektach wspólnotowości, a mianowicie na poczuciu przynależności i zbiorowej tożsamości kulturowej (por. Amit 2002). Takie rozumienie wspólnot odnajdziemy m.in. w koncepcji neoplemion (Maffesoli 1996), wspólnot smaku (Lash 1994), wspólnot stylu życia (Shields 1992), wspólnot sieciowych (Castells 1997, Wellman 2001), wspólnot

wirtualnych (Rheingold 1993, Holmes 1997, Baym 2000, Castells 2001), społeczności liminalnych (Delanty 2003), nowych ruchów społecznych (Castells 1997, Melucci 1989, Buechler 2000) czy publicznej rodzinności (*public familiarity*) (Blokland 2017). Jak widać, jest to bardzo zróżnicowane podejście, obejmujące bardzo odległe od siebie koncepcje, często o wręcz wykluczających się ontologicznych rodowodach (czasem wręcz wywodzące się z klasycznego materializmu), dlatego ich łączenie pod wspólnym parasolem pojęcia nowej wspólnotowości może wydawać się nieuzasadnionym uproszczeniem. Niemniej jednak, nie negując istotnych różnic i licznych niuansów, których omówić tutaj nie sposób, proponuję określić wszystkie te koncepcje jako wariacje na temat „nowej wspólnotowości” („nowej”, bo mającej niewiele wspólnego z klasycznym pojęciem wspólnoty), która opiera się na mniej lub bardziej świadomym i trwałym (zwykle mniej niż bardziej) poczuciu przynależności oderwanym od miejsca (terytorium), przestrzennie rozproszonym lub nawet zajmującym tzw. przestrzenie pomiędzy lub nie-miejsca², jest zindywidualizowana i „sprywatyzowana”, skonstruowana symbolicznie (Cohen 1985), „nomadyczna, wysoce mobilna, emocjonalna, (...) podtrzymywana przez kulturę masową i wrażliwość estetyczną” (Delanty 2003, s. 132, por. Maffesoli 1996, Lash 1994). Tak rozumiana wspólnota istnieje w świadomości kulturowej, a zatem jest redukowana przez badaczy do jej kulturowej natury.

Oba podejścia, choć bardzo cenne i korzystne dla badań miejskich, napotykają pewne istotne ograniczenia w wyjaśnianiu szerokiego zakresu zjawisk, które można obecnie zaobserwować w ponowoczesnych miastach, w tym pop-up city, partyzancki urbanizm, liczne oddolne i efemeryczne ludyczne i wspólnotowe praktyki spędzania czasu wolnego, nowe ruchy miejskie, identyfikacje i przywiązanie do miejsca współczesnych nomadów itp. Pierwsze podejście opisuje społeczność jako zbyt statyczną i stabilną, z trwałymi więzami strukturalnymi opartymi na bliskości przestrzennej i współzależności, a tym samym prezentuje determinizm środowiskowy. Ten punkt widzenia neguje płynną i mobilną naturę współczesnych miast i zamieszkujących je społeczności (Nawratek 2011, 2012). Nie rozpoznaje również eksterytorialnych i kulturowych aspektów tworzenia społeczności, poświęcając zbyt wiele uwagi konkretnym przestrzennym formom społeczności, a zbyt mało procesom tworzenia, utrzymywania i rekonstrukcji więzi jako takich (Wellman 1979). Z kolei drugie podejście lekceważy kontekst strukturalno-przestrzenny i w efekcie pomija przejawy osadzenia procesów tworzenia więzi w miejscu, a także znaczenie miejsca jako przestrzeni zasobów czy medium tworzenia więzi ponadlokalnych, a tym samym prezentuje nadmierny redukcjonizm kulturowy, sprowadzając wspólnotę do zbiorowej samoświadomości kulturowej. Różnice między tymi dwoma punktami widzenia odzwierciedlają

² Pojęcie nie-miejsca wprowadził w swojej pracy „Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity” (1995) francuski antropolog Marc Augé. Autor rozwija koncepcję nie-miejsca w kontekście supernowoczesności – terminu, który ukuł, aby opisać przyspieszone tempo współczesnego życia, naznaczone zwiększoną mobilnością, komunikacją i mnożeniem się przestrzeni, które nazywa właśnie nie-miejskami (dworce, lotniska, centra handlowe itp.). Augé argumentuje, że supernowoczesność tworzy przestrzenie, w których brakuje elementów historycznych, relacyjnych i opartych na tożsamości, które tradycyjnie definiują społeczność, dlatego w nie-miejskach nie tworzą się znaczące więzi społeczne.

konflikt między sprawczością a strukturą. Podejście „nowej lokalności” poświęca zbyt wiele uwagi całości społecznej i jej trwałości, pomijając znaczenie indywidualnych praktyk kulturowych w tworzeniu i reprodukcji społeczności lokalnych. Z kolei „nowa wspólnotowość” nadmiernie eksponuje wolność wyboru jednostki i indywidualistyczny charakter osobistych wspólnot, czyniąc jednostki wolnymi od strukturalnych nacisków i napięć wynikających z kontekstu przestrzennego. Znaczna część współczesnej rzeczywistości miejskiej nie mieści się w tym czarno-białym schemacie i dlatego pozostaje niewyjaśniona lub wyjaśniona niewłaściwie i niekompletnie.

Odrzucam zarówno holizm i determinizm ekologiczny, jak i indywidualizm oraz kulturowy redukcjonizm studiów nad społecznościami jako nieadekwatne do analizy wielu współczesnych form miejskich wspólnot. Argumentuję, że ponowoczesne miasto jest przestrzenią strukturyzacji różnorodnych społeczności miejskich, które wykraczają daleko poza tradycyjne koncepcje sąsiedztwa oparte go na bliskości przestrzennej i współzależności z jednej strony oraz przestrzennie wyzwolonej wspólnoty osobistej lub zbiorowej świadomości kulturowej z drugiej. Wierzę, że tworzenie społeczności jest równoległym procesem tworzenia miejsca i budowania tożsamości i nie może być zredukowane do żadnego z tych procesów. Uważam również, że koncepcja sceny jest obiecującym remedium na opisaną lukę w badaniach nad społecznościami, a tym samym stanowi ich istotne uzupełnienie.

Scena jako struktura możliwości społeczno-kulturowych dla praktyk wspólnotowych

Sceny miejskie stanowią przestrzenne ekspresje stylów życia rozwijanych przez jednostki poprzez praktyki kulturowej konsumpcji. Scenę definiuje się jako dynamiczny układ czterech następujących elementów: (1) środowiska fizycznego (w tym jego estetyki) i (2) ludzi (oraz ich profilu demograficznego i społeczno-ekonomicznego) (3) zaangażowanych w różnego rodzaju praktyki, (4) reprezentujących określone wartości (Silver, Clark 2016).

Każdą scenę można opisać za pomocą określonej kombinacji wartości symbolicznych i kulturowych, które leżą u podstaw praktyk konsumpcyjnych i czynią je społecznie znaczącymi. Scena jest ustrukturyzowana przez legitymizację, teatralność i autentyczność (Silver, Clark 2016, Silver i in. 2011). Legitymizacja odnosi się do wartości i motywów, które kierują praktykami konsumpcji kultury i legitymizują je. Definiuje właściwy lub niewłaściwy sposób życia, określa, co jest, a co nie jest dozwolone, ustala wzorce konsumpcji społecznej oraz kształtuje przekonania i intencje aktorów. Uczestnicy scen czerpią przyjemność ze wspólnego poczucia bycia „normalnymi”, odrzucając jednocześnie tych, którzy nie stosują się do standardów konsumpcji właściwych dla danej sceny. Źródłem legitymizacji praktyk konsumpcyjnych mogą być następujące wartości: tradycja (praktyki oparte na chęci podtrzymywania i ochrony tradycji), charyzma (praktyki narzucane

przez znane lub charyzmatyczne osoby lub autorytety), autoekspresja (praktyki oparte na chęci wyrażania siebie i cieszenia się unikalnymi doświadczeniami), egalitaryzm (praktyki wyrażające równość, równy dostęp i brak hierarchii) lub utylitaryzm (wola podejmowania użytecznych, efektywnych czasowo i kosztowo praktyk).

Teatralność odnosi się do ról odgrywanych wzajemnie przez jednostki przed innymi uczestnikami sceny: sceny stwarzają możliwość widzenia i bycia widzianym, a zatem w ten sposób kształtują zachowania i wzory postępowania jednostek. Uczestnicy sceny mogą czerpać społeczną przyjemność z odgrywania swojej roli lub z obserwowania, jak robią to inni. Przyjemność płynąca z odgrywania roli determinuje sposób, w jaki aktorzy prezentują się innym i jak postrzegają innych. Wyróżnia się pięć wymiarów teatralności: sąsiedzkość (praktyki oparte na intymnych, „famiłarnych” i bliskich relacjach), transgresja (praktyki oparte na chęci przekraczania utartych norm i wzorców zachowań), ekshibicjonizm (praktyki oparte na chęci bycia „widocznym” i podziwianym przez innych), styl (chęć odgrywania roli trendsettera, narzucania trendów innym i bycia postrzeganym jako „modny”) oraz formalność (chęć przestrzegania ścisłych reguł i zasad czy etykiety).

Wreszcie autentyczność, zdefiniowana przez autorów koncepcji jako znaczące poczucie tożsamości, odnosi się do wyrażania i spełniania określonej tożsamości. Jednostki pragną w swoich praktykach pozostawać autentyczne, a jednocześnie odrzucają zachowania, którym autentyczności brakuje. Wymiar autentyczności pozwala określić stopień, w jakim różne sceny wzmacniają poczucie zakorzenienia i identyfikacji, potwierdzając lub zniekształcając indywidualną tożsamość jednostek. Teoria scen proponuje pięć źródeł autentyczności: poczucie bycia „stąd” (wymiar lokalności), pochodzenie etniczne (etniczność), wartości korporacyjne (korporacjonizm), obywatelstwo (państwowość) czy przekonanie o prymacie racjonalnych podstaw tożsamości jednostki (racjonalizm).

Kombinacje określonych wartości trzech wspomnianych wymiarów kulturowych (legitymizacji, teatralności i autentyczności) tworzą różne specyficzne sceny, a tym samym odmienne struktury możliwości społeczno-kulturowych. Połączenie autoekspresyjnej legitymizacji, transgresyjnej teatralności i lokalnej, antyracjonalnej i antykorporacyjnej autentyczności tworzy scenę bohemy, podczas gdy sąsiedzka teatralność, tradycyjna legitymizacja i lokalna autentyczność – scenę wspólnotową (Silver, Clark 2016). Istnieje wiele specyficznych rodzajów scen, takich jak „scena La La Land”, „scena Disney Heaven”, „Baudelaire’s River Styx” i wiele innych, z których każda charakteryzuje się określoną kombinacją wartości (Silver, Clark 2016).

Twierdzę, że symboliczne znaczenia scen dostarczają zasobów tożsamościowych, które mogą być wykorzystywane przez jednostki podczas tworzenia i rozwijania ich tożsamości jako członków wspólnoty kulturowej (Kleotko 2018a, 2018b). W erze ponowoczesności jednostki nieustannie stają przed wyzwaniem budowania własnej tożsamości (Giddens 1991), a symboliczne znaczenia konsumpcji dostarczają im potrzebnego budulca (por. Elliott, Wattanasuwan 1998, Miles 1996, Shields 1992). Dostrzegają to współczesne studia miejskie, które

traktują miasta jako miejsce konsumpcji kulturowej, w którym powstają i rozwijają się różnorodne style życia, a tym samym wskazują na wzrost znaczenia tożsamości i świadomości kulturowej, a także estetyki w kształtowaniu współczesnych miast i ich rozwoju gospodarczego (por. np. Lloyd 2007, Clark 2003, Florida 2002, Zukin 1995, 1998, Gieryn 2000, Landry 2002, 2006, Judd, Fainstein 1999, Basset 1993, Borer 2006, Markusen 2006, Glaeser i in. 2001, Klekotko, Navarro 2015, Schneekloth, Shibley 1995, Fleming 2007, Markusen, Gadwa 2010). Współczesne miasta stają się zatem scenami zarówno odgórnym, jak i oddolnym procesów tworzenia miejsc kulturowych i budowania tożsamości.

Potencjał koncepcji sceny spoczywa włączeniu terytorium z kulturą oraz lokalności ze wspólnotą wyobrażoną. Scena ucieleśnia i osadza terytorialnie świadomość kulturową: subiektywne staje się zobjektywizowane, wyobrażone – realne. W ten sposób przywracany jest wymiar lokalności – to miejsce nadaje znaczenie działaniom aktorów społecznych lub umożliwia realizację znaczenia tych działań – miejsce staje się wartością działania (por. Znaniecki 1936). Praktyki konsumpcji kultury, gdy są osadzone w scenie, prowadzą do rozwoju poczucia przynależności („my”), przywiązania do miejsca i wspólnotowej samoświadomości. Ustanawiają widoczne granice społeczności i definiują „my” vs. inni. Jak ujmuje to Kluckmann (2016, s. 38): „Każde poczucie *my* rozwija się poprzez uczestnictwo w praktyce, a każda praktyka ma potencjał, by rozwinąć poczucie *my* wśród jej uczestników”.

Połączenie wymiarów wspólnotowości i lokalności stwarza nowe możliwości badania procesów strukturyzacji społeczności miejskiej poprzez praktyki tworzenia miejsc i budowania tożsamości. Z jednej strony praktyki nadają terytorium znaczenia kulturowe, a z drugiej strony terytorium nadaje sens praktykom. W tym relacyjnym procesie przestrzenno-kulturowym tworzona jest społeczność: znaczenia praktyk osadzonych terytorialnie budują identyfikację społeczności (budowanie tożsamości) i sprawiają, że przestrzeń miejska jest społecznie i kulturowo znaczącym „miejscem” dla wspólnych praktyk (tworzenie miejsca). Te dwa procesy (budowanie tożsamości i tworzenie miejsca) pozostają ze sobą w relacji, która jest określana przez strukturę możliwości społeczno-kulturowych sceny (Klekotko 2018a, 2018b, 2024). Struktura możliwości społeczno-kulturowych sceny, definiując znaczenia miejsca, zapewnia określone zasoby dla rozwoju zbiorowej tożsamości, określa charakter kontaktów społecznych oraz ramy dla interakcji między aktorami, prowadząc do wyłaniania się różnorodnych społeczności i – w pewnych warunkach – ich mobilizacji. Sceny definiują zatem zarówno treść, jak i formę interakcji i praktyk kulturowych; w ten sposób różne rodzaje scen zapewniają możliwości różnych interakcji i praktyk oraz prowadzą do wyłaniania się różnych społeczności.

Sceny egalitarne

Szczególnym typem sceny jest scena egalitarna. Choć można wskazać jej różne odmiany, tym, co ją wyróżnia i charakteryzuje, jest, jak sama nazwa wskazuje,

silna orientacja na wartości egalitaryzmu. Tego typu sceny zidentyfikowano zupełnie przez przypadek, jako efekt uboczny projektu badawczego poświęconego eksploracji kulturowo-przestrzennych mechanizmów strukturywania się wspólnot w dużych miastach (Klekotko 2024). Jednym z głównych celów tych badań była odpowiedź na pytanie, jak praktyki kulturowe i symboliczne wymiary terytorium oddziałują na siebie, prowadząc do emergencji, reprodukcji i rekonstrukcji określonych całości społecznych. Badania rozpoczęto od wstępnego zwiadu terenowego przeprowadzonego w zaawansowanych pod względem rozwoju scen miastach: Berlinie i Barcelonie. Zwiad miał za zadanie wspomóc konceptualizację sceny jako przestrzeni praktyk wspólnotowych i był zabiegiem „uczulającym” na zjawiska do dalszej obserwacji. Takiej procedury, opartej na ciągłym dialogu teorii z empirią, wymagały przyjęte w projekcie ramy teoretyczne wyznaczane z jednej strony przez teorię praktyk społecznych (zwłaszcza koncepcje Theodora Schatzkiego), a z drugiej przez teorię scen (nowa szkoła chicagowska w socjologii miasta). Berlin i Barcelonę, dwa różne pod wieloma względami miasta, łączyło bogactwo czytelnich scen, co czyniło je idealnym terenem obserwacji zróżnicowanych praktyk wspólnotowych. W wyniku zwiadu terenowego i pogłębionych studiów literaturowych zaproponowano model teoretyczny konceptualizujący wspólnoty miejskie jako sieci praktyk kulturowych i estetycznych oraz ich materialnych aranżacji osadzonych w miejskich scenach. Model zakłada, że procesy wspólnototwórcze zachodzą w zbiorowej świadomości kulturowej i są zapośredniczone przez praktyki kulturowe i estetyczne, w których uczestniczą jednostki, a przestrzeń miejska jest ważnym elementem i czynnikiem ułatwiającym te praktyki. Społeczności miejskie wyłaniają się poprzez codzienne praktyki kulturowe i estetyczne, a te z kolei są definiowane przez kulturowe znaczenia terytorium, na którym te praktyki mają miejsce, kształtując zwrótnie kulturowe znaczenia terytorium (układy przestrzenne). Układy przestrzenne zostały skonceptualizowane jako sceny miejskie, które określają struktury możliwości społeczno-kulturowych dla rozwoju różnych praktyk wspólnotowych. Zaproponowane podejście ma zatem charakter kulturowy, relacyjny i prakseologiczny.

Tak wstępnie opracowany model zaaplikowano i rozwinięto we właściwych badaniach terenowych nad kształtowaniem się wspólnot w polskich miastach, których celem była eksploracja zidentyfikowanych wcześniej praktyk. Do badań wyselekcjonowano kilka przypadków scen w trzech różniących się od siebie polskich miastach: Warszawie (5 scen), Krakowie (3 sceny) i Katowicach (3 sceny). Przeprowadzono łącznie 110 wywiadów pogłębionych połączonych ze spacerem badawczym i obserwacją oraz 5 projekcyjnych zogniskowanych wywiadów grupowych w specjalnie wypracowanej na potrzeby badań technice „gry w scenariusz”. W wyniku analiz zidentyfikowano typologię praktyk wspólnotowych (praktyki tożsamościowe, towarzyskości, współpracy i działania zbiorowego) oraz mechanizmy ich rozwoju (Klekotko 2024).

Choć sceny i tożsamości egalitarny same w sobie nie były bezpośrednim przedmiotem badań, trudno było nie dostrzec znaczenia tego wątku w zebranych materiale empirycznym. Pierwsze niezwykle inspirujące obserwacje scen egalitarnych i paradoksu egalitarnych tożsamości wspólnotowych zebrano już podczas

zwiadu terenowego zrealizowanego w dzielnicy Neukölln w Berlinie. Jak wspomniałam wyżej, zwiad terenowy służył lepszemu konceptualizacji funkcjonowania sceny jako przestrzeni praktyk wspólnotowych. Podobnie jak późniejsze badania właściwe zwiad obejmował obserwację, analizę wizualną, wywiady pogłębione i spacer etnograficzne. Alexandra, Enrique, David, Thomas, Agnes i Tania, wszyscy młodzi, wykształceni przedstawiciele klasy średniej, zajmujący prekaryjne pozycje, byli moimi pierwszymi rozmówcami, którzy zabrali mnie na spacer po swoich dzielnicach i opowiedzieli mi swoje historie o życiu w nich. Wszystkie te historie okazały się bardzo podobne i nie tylko pomogły w konceptualizacji badań nad praktykami wspólnotowymi, ale przy okazji unaocznily procesy tworzenia i reprodukcji egalitarnych scen, rolę nierówności społecznych i etnicznych, które te procesy implicite zakładają, a także wspólnotowe praktyki obrony egalitarnego charakteru sceny i walki z inwazją uprzywilejowanych grup społecznych. Te pierwsze luźne impresje wybrzmiały ponownie, choć nieintencjonalnie (nie zakładano bowiem podobieństwa treści eksplorowanych praktyk wspólnotowych, pozostawiając otwarte pole dla wszelkich przejawów tych praktyk), także w materiale zgromadzonym w ramach badań właściwych zrealizowanych na Starym Mokotowie w Warszawie oraz na Kazimierzu w Krakowie.

Neukölln jest imigrancką i dynamicznie zmieniającą się dzielnicą Berlina, sąsiadującą ze słynną modną dzielnicą Kreuzberg i lotniskiem Tempelhof, które zostało zamknięte w 2008 r. i przekształcone w niezwykle popularną przestrzeń rekreacyjną. Neukölln słynie z jednego z najwyższych odsetków imigrantów, wielokulturowej atmosfery, wysokiej różnorodności społecznej, kulturowej i estetycznej oraz kontrastów, a ostatnio – z bezpośredniego sąsiedztwa obozu dla imigrantów, który został zainstalowany w budynkach lotniska Tempelhof. Dzielnicą przechodzi szybką transformację z dzielnicy „problemowej” w jedną z najmodniejszych dzielnic Berlina. Podczas gdy niektóre części dzielnicy już przypominają modny Kreuzberg, inne nadal wydają się walczyć o utrzymanie raczej imigranckiego niż modnego charakteru. Scena Starego Mokotowa zlokalizowana jest w północno-zachodniej części dzielnicy Mokotów sąsiadującej ze Śródmieściem i charakteryzuje się jednym z najwyższych poziomów atrakcyjności warunków zamieszkania, szczególnie biorąc pod uwagę potrzeby trzech grup społecznych: rodzin z dziećmi, singli oraz osób starszych. Na jej atrakcyjność wpływa przede wszystkim wysoko rozwinięta infrastruktura usługowa, zdrowotna i edukacyjna oraz dostęp do kultury, a także dobra komunikacja z innymi częściami miasta, ścieżki rowerowe i dostęp do terenów zielonych. Stary Mokotów uchodzi ponadto za dzielnicę zamieszkiwaną przez osoby związane z przemysłem filmowym, co nadaje jej specyficzną autoekspresyjną aurę. Nic dziwnego, że dzielnica przyciąga nowych mieszkańców. Stary Mokotów to w ostatnich latach szczególnie modna i popularna lokalizacja, ciesząca się wysokim prestiżem. Choć nadal jest to obszar mieszany społecznie i ekonomicznie, to widać wyraźny wzrost liczby osób zamożnych, zwłaszcza z klasy kreatywnej. Z kolei krakowski Kazimierz jest typowym przykładem rewitalizacji i gentryfikacji, w której kluczową rolę odegrali artyści i kultura. Kazimierz, który był niezależnym miastem do końca XVIII w., jest częścią centralnej dzielnicy Starego Miasta. Jest to dzielnica przesiąknięta historią

i tradycją, której północno-wschodnia część była przed wojną zamieszkiwana przez ludność żydowską, dzięki czemu obszar ten jest wypełniony synagogami i zabytkami kultury żydowskiej, nadającymi mu etniczny i tradycyjny charakter. Po wojnie Kazimierz podupadł i cieszył się raczej złą reputacją, na którą zapracował zniszczonymi budynkami, biedą i wysokim wskaźnikiem przestępczości. Na przełomie XX i XXI w. do Kazimierza zaczęli ściągać liczni artyści, poszukujący tam „odpowiednika Montmartre’u”, inicjując procesy rewitalizacyjne. Wraz z postępującą rewitalizacją i gentryfikacją Kazimierz stał się jednym z najaktywniejszych centrów rozrywki i spędzania wolnego czasu, zarówno dla krakowian, jak i turystów, zyskując miano hipsterskiego, niszowego i oryginalnego.

We wszystkich tych trzech przypadkach tożsamości egalitarystyczne odgrywały istotną, choć niejednakową rolę dla dynamiki zaobserwowanych tam scen i wspólnot. Najbardziej jaskrawym przejawem sceny egalitarystycznej i egalitarystycznych praktyk wspólnotowych jest transgresyjny Neukölln. Na Starym Mokotowie egalitaryzm towarzyszy orientacjom na wartości związane z ekologią, *slow-life* i sąsiedzkością, budując razem z nimi nową tożsamość lokalną. Najmniejszą rolę dla dynamiki kulturowo-przestrzennej procesów kształtowania się wspólnot egalitaryzm odgrywa w przypadku bohemistycznej sceny Kazimierza, gdzie deklaracjom egalitarystycznym towarzyszą niezwykle silne praktyki kulturowej dystynkcji³. Mimo tych różnic egalitarystyczne legitymizacje wskazanych scen wykazują pewne istotne podobieństwa. We wszystkich trzech przypadkach mamy do czynienia z tzw. sąsiedztwem mieszanym (*mixed neighbourhood*) podlegającym procesom rewitalizacji i gentryfikacji, choć stadium tych procesów jest w każdym przypadku inne. Jako sąsiedztwa mieszane są one zamieszkiwane przez osoby o różnym pochodzeniu: imigrantów, rodziny o niskich dochodach i uzależnione od opieki społecznej, a także młodych przedstawicieli wolnych zawodów i studentów (te dwa ostatnie określane przez innych jako hipsterzy lub neohipsterzy). Mieszany charakter sąsiedztwa postrzegany jest przez członków wspólnoty egalitarystycznej jako wartość. Potrzebę zachowania mieszanego charakteru dzielnicy jako jednej z jej głównych wartości, przesądzającej o jej wyjątkowości, oryginalności czy autentyczności, moi rozmówcy podkreślali niezwykle często – zarówno w Berlinie, jak i w Warszawie czy Krakowie. Jako sceny egalitarne wszystkie trzy wskazane przypadki zapewniają specyficzne struktury możliwości społecznych i kulturowych. Oferta dostępnych praktyk konsumpcji kulturowej ma w nich inkluzywny charakter, neguje hierarchię, zapewnia otwarty dostęp, sprzyja spontanicznym, bezpośrednim relacjom nieformalnym i daje możliwość indywidualnej ekspresji, a także przyzwolenie na łamanie narzuconych (mainstreamowych) zasad. Obok typowych dla tych wartości *amenities* w opisywanych sąsiedztwach funkcjonują sceny o szczególnie wymownym egalitarnym charakterze. Są to lotnisko Tempelhof w Berlinie, plac Teatru Nowego na Starym Mokotowie czy podwórko w okolicach ulicy Brzozowej na Kazimierzu. Określane przez respondentów jako „serce” bądź „centrum” sąsiedztwa są to miejsca, gdzie

³ Wyczerpujący opis przypadków Starego Mokotowa oraz Kazimierza Czytelnik znajdzie w pracy „Scenes and Communities in the City” w otwartym dostępie pod niniejszym adresem: <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-031-43464-8>.

„spotykają się wszyscy”. Wskazane przestrzenie pozwalają „wyrażać siebie, bez względu na to, kim się jest”. Różne grupy mieszkańców oddają się tam własnym praktykom kulturowym i z sympatią obserwują praktyki innych.

Dzięki takiej strukturze możliwości społeczno-kulturowych dzielnice wydają się wzmocniać „egalitarną” tożsamość kulturową jednostek, a tym samym sprzyjają tworzeniu „egalitarnej” społeczności lifestylowej. Taka społeczność opiera się na wspólnych praktykach i wartościach egalitaryzmu, autoekspresji, sąsiedztwa, transgresji, etniczności, tolerancji, wielokulturowości, różnorodności i wolności. Scena egalitarna jest zatem ustrukturyzowana przez egalitarną i autoekspresyjną legitymizację, sąsiedzka i transgresyjną teatralność, a także etniczną (wielokulturową), a czasem lokalną autentyczność. Innymi słowy, egalitarna scena zapewnia strukturę możliwości dla 1) kontaktu społecznego z osobami o różnym pochodzeniu, 2) rozwoju „egalitarnej” tożsamości, 3) terytorialnego zakorzenienia wyobrażonej „egalitarnej” społeczności, 4) nieformalnych interakcji sąsiedzkich i transgresyjnych. Aby lepiej opisać relacyjność procesów tworzenia miejsc i budowania tożsamości społeczności w scenach, posłużę się dalej historią Alex z dzielnicy Neukölln w Berlinie jako empirycznym przykładem, który ilustruje i odzwierciedla główne punkty mojej argumentacji. W żadnym wypadku nie opieram stawianych dalej sądów na tym jednym przypadku, traktuję go jedynie jako przypadek emblematiczny, który doskonale oddaje główne wątki zaobserwowane także w pozostałych wywiadach i trafnie opisuje procesy uchwycone w znacznie bogatszym materiale empirycznym, a sam zabieg ma służyć jedynie ciekawszej narracji. Należy przy tym pamiętać, że materiał empiryczny, który dalej przedstawię, stanowi zaledwie poboczny wątek rozległych badań poświęconych eksploracji i analizie mechanizmów kształtowania się wspólnot w miastach skonceptualizowanych jako sieci praktyk wspólnotowych osadzonych w scenach miejskich, dlatego jego charakter nie pozwala na przeprowadzenie właściwych analiz reprodukcji nierówności. W ostatniej części artykułu, odwołując się do opisanych tutaj przykładów z trzech badanych scen, wyjaśnię, na czym polega paradoks egalitaryzmu, który jest wynikiem wskazanych niżej procesów.

Egalitarna scena w działaniu: przypadek Alex

Alex pochodzi z Czech i zawsze marzyła o zamieszkaniu w Berlinie. Pewnego dnia udaje jej się spełnić swoje marzenie: otrzymuje atrakcyjną ofertę pracy i przeprowadza się do Neukölln. Alex pokazuje mi miejsce, w którym mieszka, i opowiada o swoich trudnych początkach w wymarzonym mieście, pełnych rozczarowań i frustracji. Zapytana o źródło tych frustracji, nie potrafi ich jasno wyartykułować. Mówi, że w budynku, w którym mieszka, była jedyną osobą o europejskim pochodzeniu, a wszyscy jej sąsiedzi byli muzułmanami (głównie Turkami). Szybko jednak dodaje: „(...) nie o to chodzi. Naprawdę nie obchodzi mnie, skąd pochodzą, z Turcji czy z Księżycy. Tak czy inaczej, kocham Berlin za jego różnorodność. Fajnie jest widzieć te kobiety z dziećmi na ulicach i tych hipsterów, którzy również kupują ajran w tych samych sklepach”. To, co mogło być powodem jej

wyobcowania, jest jednocześnie jedną z głównych zalet zamieszkiwanego miejsca. W końcu jednak coś było nie tak, choć Alex nie potrafi tego nazwać, więc podaje mi przykład: „Nikt tu [w kamienicy] nie miał roweru... i to jest takie charakterystyczne, bo w Berlinie każdy ma rower”.

Dziś pod blokiem Alex stoi już pięć rowerów. Gdy o nie pytam, Alex pokazuje mi okna mieszkań, do których niedawno wprowadzili się nowi lokatorzy. Alex nie zna ich osobiście, ale wie, że neohipster po prawej słucha fajnej muzyki i odwołują się go fajni (tj. fajnie wyglądający) ludzie. Młoda para właścicieli rowerów, którzy mieszkają na górze, również wygląda fajnie (choć Alex nie jest jeszcze pewna, czy dzielą jej niechęć do hipsterów i gentryfikacji, a mianowicie, czy są hipsterami, czy neohipsterami⁴). Alex nie jest już sama: dołączyli do niej inni członkowie jej plemienia, którzy dzielą podobne gusta kulturowe, styl życia i przekonania (Maffesoli 1996).

Proszę Alex, żeby mnie oprowadziła i opowiedziała o swojej okolicy. Idziemy na spacer, Alex pokazuje mi swoje ulubione miejsca, opowiada o kolorach życia w okolicy, podziwia oldskulowe sklepy i bary: „Nie znajdziesz wielu takich sklepów w innych miejscach, teraz wszystko musi być glamour i błyszczące, nawet głupi sklep spożywczy musi mieć wystrój z tymi wszystkimi głupimi chwytami marketingowymi, które sprawiają, że kupujesz rzeczy, nawet jeśli tak naprawdę ich nie potrzebujesz, to jest do bani. A tutaj nikt nie dba o wystawę okienną. Sklepy są raczej obskurne niż błyszczące. I naprawdę mi się to podoba. Tutaj jest tak, jak było kilkadziesiąt lat temu, jakby zostało w tyle za kapitalistycznym rozwojem. I ważne jest, żeby tak zostało”. Słowa „vintage”, „oldskul”, „autentyczność” nieustannie przewijają się przez jej opowieść. I nagle, zupełnie niepostrzeżenie, Alex porzuca swoją indywidualną i osobistą opowieść na rzecz narracji w pierwszej osobie liczby mnogiej: my. Entuzjastycznie, żywo gestykulując, przedstawia mi ideologię miejsca i społeczności: „Chcemy, aby Neukölln zachowało swój charakter”, deklaruje i wyjaśnia, że właśnie dlatego „Neukölln musi pozostać brudne”. Pokazuje mi, co to znaczy, a kiedy idziemy brzydko pachnącą ulicą, wyznaje: „Och, pachnie okropnie, ale uwielbiam to, to sprawia, że okolica jest prawdziwa”.

Pomimo niezobowiązujących pogawędek z innymi bywalcami tych samych miejsc Alex nie zna nikogo w dzielnicy. Jej poczucie wspólnoty z innymi mieszkańcami Neukölln (choć nie wyartykułowane ani w pełni rozpoznane), a także przekonanie o wspólnych interesach wynikają jedynie ze wspólnych praktyk kulturowych oraz ich ukrytych znaczeń i wartości. Jak mówi: „To jasne, wystarczy spojrzeć, jak oni wyglądają, na ulicę, na tych ludzi, na bary i sklepy, które tu są; co sprzedają, a nawet jaką muzykę tam grają”. Alex nigdy nie otrzymała żadnych ulotek, nie uczestniczyła w żadnym spotkaniu, na którym ktoś poinformowałby ją o problemach dzielnicy. Czasem ktoś powiesi plakat w witrynie sklepu albo

⁴ Termin „hipster” odnosi się do subkultury, która pojawiła się w latach 40. w Stanach Zjednoczonych, ale stała się szczególnie widoczna w 2000 r. Opisuje grupę ludzi, zwłaszcza młodszych dorosłych, którzy przyjmują kontrkulturowy styl życia i często odrzucają wartości, modę i kulturę głównego nurtu. Współczesny hipster jest kojarzony z określonymi postawami, gustami i preferencjami estetycznymi, które odróżniają go od szerszej kultury. Neohipsterzy w odróżnieniu od hipsterów krytykują zjawisko hipsterstwa i nie przyznają się do hipsterskiej tożsamości.

napisze na ścianie budynku „Neukölln musi pozostać brudne”. Oznacza to, że społeczność się mobilizuje i Alex chętnie przyłączy się do wspólnych działań w obronie wartości dzielnicy, jeśli ktoś je zainicjuje.

Historia Alex rzuca światło na kilka istotnych kwestii. Opisany przykład pokazuje, że obecność mniejszości muzułmańskiej (która de facto stanowi większość w omawianym miejscu) jest niezbywalnym elementem definiowania tożsamości Alex, która opiera się na wartościach tolerancji, otwartości i wielokulturowości. Innymi słowy, Alex potrzebuje muzułmańskich sąsiadów, aby identyfikować się jako otwarta i tolerancyjna zwolenniczka wielokulturowości. Dowodzi to relacyjności w budowaniu tożsamości wspólnotowej, a jednocześnie osadza ją w wyraźnym terytorialnym kontekście. Paradoksalnie to właśnie miejsce jest podłożem budowania ponadlokalnej wspólnoty kulturowej. Choć egalitarna wspólnota nie potrzebuje terytorialnego podłoża, by powstać (można być tolerancyjnym i otwartym zwolennikiem wielokulturowości i egalitaryzmu niezależnie od miejsca zamieszkania), to dopiero doświadczenie konkretnego miejsca określa wspólnotową tożsamość Alex. Obecność mniejszości muzułmańskiej nadaje Neukölln symboliczne znaczenia i to właśnie one stanowią wartości, na jakie zorientowane są działania podejmowane przez Alex.

Dopóki była ona sama wśród społeczności imigrantów, trudno jej było budować własne znaczenia i legitymizować swoje działania. Samotność Alex prowadziła do frustrującego poczucia kryzysu wspólnotowej tożsamości, ponieważ poddawała się równoległej narracji definiującej Neukölln jako tanią dzielnicę dla biednych imigrantów. Znaczenie, a także intencje jej działań mogły zostać źle odczytane i brakowało im zbiorowej legitymizacji. Indywidualistyczne tożsamości wymagają wzajemnego rozpoznania i uznania przez innych, a zatem ipso facto obecności innych, aby się zmanifestować (por. Beck, Beck-Gernsheim 2002, Kellner 1992, Bellah i in. 2007). Potrzebę wzajemnego uznania i zbiorowej legitymizacji można zaobserwować również dzisiaj: Alex zyskuje pewność siebie w tych przestrzeniach swojego sąsiedztwa, w których egalitarna narracja tożsamościowa jest jednoznaczna i czytelna.

Miejsce okazuje się zatem kluczowe dla realizacji projektu ponadlokalnej tożsamości. Alex nie satysfakcjonowało poczucie przynależności do wyobrażonej społeczności – szukała jej fizycznej obecności. Dopiero w Neukölln poczuła się u siebie i sobą. Poczucie wspólnoty nie wynika jednak bezpośrednio ze wspólnego terytorium. To poczucie wspólnoty wydaje się pierwotne, a wspólna przestrzeń praktyk (scena) wzmacnia to poczucie i czyni je realnym: wyobrażenie nabiera realnego kształtu, zostaje ucieleśnione w kontakcie społecznym. Wspólnota nie jest już tylko wyobrażeniem, choć nie staje się sąsiedztwem. Jest to wysoce zindywidualizowana wspólnota prywatna, dla której współobecność przestrzenna jest warunkiem realizacji praktyk wspólnotowych i nadawania im znaczeń kulturowych, a także legitymizowania i celebrowania zaplanowanej tożsamości. W przeciwieństwie do sąsiedztwa społeczność ta jest dynamiczna, płynna i nieciągła. W przeciwieństwie do nowej wspólnotowości jest czymś więcej niż formą kulturowej świadomości zbiorowej.

Paradoks egalitaryzmu

Uważa się, że sąsiedztwa mieszane są bezpieczniejsze, zdrowsze i cieszą się większą witalnością społeczną i ekonomiczną, dlatego też są szczególnie pożądaną formą w planowaniu urbanistycznym pozwalającą rozprawić się z problemem *neighbourhood effect* (por. m.in. Musterd, Anderson 2005, Atkinson, Kintrea 2002, Kearns 2002, Musterd 2002). Pozytywny efekt mieszanego sąsiedztwa ma opierać się na kontaktach społecznych między osobami o różnym statusie społeczno-ekonomicznym, co z kolei ma sprzyjać pozytywnemu modelowaniu ról, silniejszej zbiorowej kontroli nad łamaniem norm, zmniejszonemu narażeniu na przemoc, mniejszej liczbie zachowań dewiacyjnych, lepszym perspektywom zatrudnienia, lepszemu dostępowi do usług i instytucji o wyższej jakości oraz eliminacji stygmatyzacji geograficznej (Galster 2012, Galster, Friedrichs 2015). Jednak dowody empiryczne sugerują, że nieuprzywilejowana ludność nie odnosi znaczących korzyści ze strategii mieszanych dzielnic, a w niektórych przypadkach ich sytuacja nawet się pogarsza (por. Levy i in. 2013, s. 20). Według Galstera i Friedrichsa (2015, s. 8) przyczynami niepowodzeń programów sąsiedztw mieszanych mogą być nadmierny dystans społeczny (Arthurson 2012), dystynkja społeczna (Davidson 2012, Paton 2012), separacja przestrzenna grup społecznych (Bailey i in. 2006) lub różne harmonogramy dnia codziennego (Fraser i in. 2012), które uniemożliwiają kontakty społeczne. Uważam, że paradoks egalitaryzmu jest kolejnym potencjalnym powodem tego niepowodzenia.

Obserwacje zebrane w trakcie badań wskazują na paradoks egalitarnej sceny, która choć ma na celu otwarcie dostępu do przestrzeni miejskiej i opowiada się za zwalczaniem nierówności, to zakłada ich istnienie ze względu na relacyjny charakter tożsamości kulturowej jej aktorów i samego miejsca. Miejskie nierówności okazują się niezbędnymi zasobami do tworzenia miejsca oraz budowania zbiorowej egalitarnej tożsamości i jako takie muszą pozostać nietknięte. Ta nieuchronność wynika przede wszystkim z potrzeby rozpoznania i uznania przez innych jako warunku skutecznej realizacji indywidualnej tożsamości. Obecność nieuprzywilejowanych⁵ mieszkańców zapewnia praktykom tożsamościowym uprzywilejowanych autentyczność – jest warunkiem koniecznym rozpoznania tych praktyk jako składających się na tolerancyjny, egalitarny i inkluzywny styl życia. Jednakże, choć dopuszczeni, a nawet zaproszeni do wspólnej przestrzeni praktyk, negatywnie uprzywilejowani pozostają wykluczeni ze społeczności stylu życia, działając jedynie jako uprzedmiotowione rekwizyty niezbędne do realizacji praktyk tożsamościowych. Niniejszy artykuł dowodzi więc, że egalitarna scena jest w istocie dystynktywna i ekskluzywna oraz strukturyzuje przestrzeń miejską.

⁵ Celowo posługuję się pojęciem uprzywilejowanych i nieuprzywilejowanych, nawiązując tu zarówno do baumanowskiej metafory podziału na turystów i włóczęgów, jak i weberowskiej koncepcji szans życiowych i relacyjnego podziału na negatywnie i pozytywnie uprzywilejowanych. Podział społeczności badanych sąsiedztw na te dwie grupy jest naturalnie dużym uproszczeniem, a w niektórych przypadkach może być także mało ostry ze względu na brak polaryzacji pozycji. Jeszcze raz powtórzę, że wątek paradoksu scen egalitarnych i nierówności nie był przedmiotem, a jedynie efektem ubocznym realizowanych badań, dlatego nie prowadzono właściwej analizy klasowej, nie analizowano tym samym mechanizmów reprodukcji nierówności.

Tworzona jest poprzez praktyki kulturowej dystynkcji i determinowana przez nierówności. Imigranci i klasa niższa dostarczają materialnych i społecznych dowodów na egalitarną tożsamość i czynią ją autentyczną. Nieuprzywilejowani są uprzedmiotowieni – są niezbędną (i jako tacy pożądaną) „dekoracją”, która czyni scenę autentyczną. Nierówność jest zatem warunkiem wstępnym egalitaryzmu, a egalitaryzm wymaga nierówności, aby się legitymizować.

Choć uprzywilejowani nie identyfikują się z nieuprzywilejowanymi i wydadzą się, że przeszkadza im ich społeczna „inność” i gorszy, niskiej klasy habitus (narzekanie Alex, że „nikt w moim bloku nie ma roweru” czy irytacja kazimierskich rozmówców kulturową ignorancją nieuprzywilejowanych mieszkańców), są świadomi ich interesów i chętni do ich ochrony. Taka postawa wynika jednak nie tylko z egalitarnych przekonań, wewnętrznej potrzeby obrony słabszych i wstawienia się za ich interesami, ale także z potrzeby zachowania „autentyczności” własnego stylu życia (a tym samym dzielnicy). W przywołanych badaniach zaobserwowano wiele praktyk mających na celu zapewnienie obecności zróżnicowanych grup mieszkańców w przestrzeni sceny, a tym samym zachowanie jej „autentycznego” charakteru, w tym m.in. dbanie o niezobowiązujący charakter i tolerancyjną atmosferę przestrzeni (np. przychodzenie „w dresie” i „nieuczesanym”), zwiększanie obecności i widzialności nieuprzywilejowanych mieszkańców poprzez zapewnienie im odpowiedniej oferty praktyk konsumpcji kulturowej (np. postawienie ławki na podwórku, aby bezdomni mogli się tam spotykać i spożywać własne piwo, oferowanie darmowej wody w ogródku kawiarnianym i brak przymusu konsumpcji, choć samemu spożywa się drogie prosecco), angażowanie ich w aktywność artystyczną lub aktywizowanie poprzez organizowanie specjalnych wydarzeń społecznościowych (np. organizowanie święta ulicy, na które zaprasza się wszystkich mieszkańców i przechodniów) czy angażowanie się w walkę z procesami gentryfikacji czy turystyfikacji (zarówno zinstytucjonalizowanej, jak i nieformalnej).

Uprzywilejowani i nieuprzywilejowani są współzależni w tworzeniu egalitarnego znaczenia przestrzeni, która prowadzi do wspólnych interesów i działań społeczności. Właściwa mieszanka społeczna ma decydujące znaczenie dla „właściwego” znaczenia miejsca, a tym samym legitymizacji egalitarnej tożsamości. Każde zaburzenie tej równowagi może zagrozić interesom obu grup: Etykieta „hip” przynosi gentryfikację, a „biedni” – marginalizację. Oba procesy (gentryfikacja i marginalizacja) są szkodliwe dla dzielnicy, choć w różny sposób wpływają na nieuprzywilejowanych i uprzywilejowanych. W przypadku gentryfikacji szkody wyrządzone są materialnej egzystencji, a w przypadku marginalizacji – postmaterialnym wymiarom dobrostanu.

Prawa osób nieuprzywilejowanych nie są gwarantowane przez limit mieszkań socjalnych w sąsiedztwie. Gentryfikatorzy wprowadzają hipsterskie *amenities*, które zastępują tradycyjne lokalne sklepy i przedsiębiorstwa i mogą zwiększać koszty życia w dzielnicy, a tym samym obniżać jakość życia osób niezamożnych, które nie są zainteresowane „hipsterskimi” praktykami konsumpcyjnymi i nie mogą sobie na nie pozwolić. Z drugiej strony homogeniczność społeczna dzielnicy prowadzi do jej stygmatyzacji i marginalizacji oraz może negatywnie wpływać

na dostęp do usług i instytucji, jakość infrastruktury, porządek społeczny itp. Oba te czynniki wpływają również na osoby uprzywilejowane: życie w modnej lub zmarginalizowanej dzielnicy podważa autentyczność egalitarnego stylu życia i tożsamości osób uprzywilejowanych oraz negatywnie wpływa na ich dobrostan psychiczny (a także społeczny).

Utrzymanie „autentycznego” charakteru dzielnicy jest zatem wspólnym interesem obu kategorii mieszkańców i uważa się, że zniechęca przybyszów z wyższej klasy średniej do przeprowadzki do dzielnicy. Obie grupy są zainteresowane utrzymaniem status quo, a zatem nieświadomie współpracują w obronie charakteru dzielnicy. Szczególną formą walki o zachowanie „autentycznego” charakteru dzielnicy są strategie estetyczne. Estetyka nieuprzywilejowanych wykorzystywana jest jako kulturowa strategia obrony interesów terytorialnych (ekonomicznych i kulturowych) dzielnicy przed inwazją gentryfikatorów. Egalitarna dynamika sceny polega więc m.in. na przejmowaniu estetyki nieuprzywilejowanych przez uprzywilejowanych, co można zaobserwować np. w ich niezwyklej fascynacji oldskulowością i brudem jako autentycznymi. Mieszkańcy Neukölln uważają, że utrzymywanie brudnej i śmierdzącej dzielnicy sprawia, że jest ona estetycznie nieatrakcyjna dla bardziej uprzywilejowanych kategorii i zapobiega gentryfikacji. W Warszawie respondenci wskazują na „celowo nasadzone chwasty” na terenie placu przy Teatrze Nowym, które wyrażają wolę zachowania naturalności miejsca i swoją „dziką estetyką” mają odstraszać niepożądanych przybyszy. Autentyczny charakter sąsiedztwa celebrytuje się tam także przez używanie lokalnego slangu nieuprzywilejowanych i wprowadzanie go do przestrzeni publicznej. Na Kazimierzu wskazywano na obecność „elementu” w przestrzeni sąsiedztwa jako tworzącego autentyczny „klimat miejsca” i wymagający ochrony przed wypierającymi ich turystami.

Jednocześnie jednak nieuprzywilejowani pozostają w oczywisty sposób wykluczeni przez uprzywilejowanych z tworzenia egalitarnej wspólnoty stylu życia. Wszystkie trzy przywołane przypadki ukazują wspólnoty egalitarystyczne jako projekty i praktyki uprzywilejowanych grup mieszkańców. Wydaje się, że aby być członkiem tej wspólnoty, mieszkanie w sąsiedztwie nie powinno być życiową koniecznością, ale kwestią wolnego wyboru jednostek. Może to przywoływać metaforę „turystów i włóczęgów” (Bauman 1996). Uprzywilejowani i nieuprzywilejowani tworzą dwie różne społeczności: nieuprzywilejowani wydają się tworzyć tradycyjną społeczność lokalną opartą na funkcjonalnych powiązaniach, podczas gdy uprzywilejowani cieszą się i rozwijają ponadlokalne, postmodernistyczne i postmaterialne formy wspólnotowości. Miejsce jest jednak ważne dla formowania się obu społeczności: zapewnia funkcjonalną platformę dla współzależności nieuprzywilejowanych i symboliczną platformę dla tożsamości uprzywilejowanych.

Egalitarna tożsamość sceny nie oznacza równości ani nie prowadzi do zmiany statusu społecznego nieuprzywilejowanych. Innymi słowy, egalitarna scena nie oznacza poprawy dla wszystkich. Historie moich rozmówców z Neukölln sugerują wręcz, że egalitarna autentyczność oznacza „brud” dla wszystkich. Nieuprzywilejowani muszą utrzymać swój status, aby zapewnić uprzywilejowanym dostęp

do zasobów tożsamościowych. Jest to dodatkowy czynnik, który może przesądzać o niepowodzeniu projektów sąsiedztw mieszanych.

Opisana sytuacja wynika z szerszych procesów społecznych, dla których te konkretne przykłady stanowią jedynie przejawy: walki klasowej. Uprzywilejowani w swoim sąsiedztwie stają się nieuprzywilejowani poza dzielnicą. Ich uprzywilejowana pozycja sytuuje ich bliżej nieuprzywilejowanych sąsiadów niż stabilnych ekonomicznie członków wyższej klasy średniej. Ta ostatnia jest uważana za zagrożenie, które zmusi ich do wycofania się i wyprowadzki. Tak więc mój ostatni argument jest taki, że prekaryjna klasa średnia rozwija egalitarną tożsamość w obronie swoich interesów ekonomicznych i przeciwko neoliberalnym stosunkom. Tożsamość egalitarna jest bardzo krytyczna i kwestionuje (a także przekracza) wartości i estetykę głównego nurtu. Jest praktykowana głównie przez młodą, wykształconą klasę średnią zajmującą prekaryjne pozycje. Gentryfikacja jest zagrożeniem dla ich egzystencji, podobnie jak w przypadku osób nieuprzywilejowanych. Egalitarna scena staje się więc platformą, na której egalitarna społeczność może walczyć o swoje interesy, wykorzystując estetykę jako ramę do wysuwania roszczeń i społeczno-politycznej mobilizacji (odwoływanie się do „wyższych” postmaterialistycznych wartości, takich jak „egalitaryzm”, wydaje się bardziej odpowiednią strategią dla klasy średniej, dla której wysuwanie roszczeń ekonomicznych jest niestosowne). Uprzywilejowani (choć prekaryjni) wykorzystują nieuprzywilejowane grupy do walki z bardziej uprzywilejowanymi (bo nie prekaryjnymi). Postmaterialistyczne wartości egalitaryzmu przesłaniają bardziej materialistyczne interesy codziennej egzystencji młodych członków miejskiego prekariatu i ukrywają napięcia w strukturze społecznej. Egalitarna scena jest zatem estetyczną platformą walki klasowej i rodzajem społecznego i politycznego manifestu.

Konflikt interesów

Autorka deklaruje brak występowania konfliktu interesów. Autorka oświadcza, że tekst artykułu jest w całości jej dziełem.

Literatura / References

- Amit V. 2002. *Realizing Community: Concepts, Social Relationships, and Sentiments*. Routledge, London.
- Arthurson K. 2012. *Social Mix and the City: Challenging the Mixed Communities Consensus in Housing and Urban Planning Policies*. CIRSO, Collingwood.
- Augé M. 1995. *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Super-Modernity*. Routledge, London.
- Bailey N., Haworth A., Manzi T., Paranagamage P., Roberts M. 2006. *Creating and Sustaining Mixed Income Communities*. Chartered Institute of Housing and Joseph Rowntree Foundation, Coventry.
- Barr A., Hashagen S. 2000. *Achieving Better Community Development*. Community Development Foundation, London.
- Basset K. 1993. *Urban Cultural Strategies and Urban Cultural Regeneration: A Case Study and Critique*. *Environment and Planning*, 25(12): 1773–1788.

- Bauman Z. 1996. Tourists and Vagabonds: Heroes and Victims of Postmodernity. *Political Science Series*, 30. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-266870>
- Baym N.K. 2000. *Tune In, Log On: Soaps, Fandom, and Online Community*. Sage, Thousand Oaks, London, New Delhi.
- Beck U., Beck-Gernsheim E. 2002. *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*. Sage, London.
- Bellah R., Madsen R., Sullivan W., Swidler A., Tipton S. 2007. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. *The Journal of American History*, 73.
- Borer M.I. 2006. The Location of Culture: The Urban Culturalist Perspective. *City and Community*, 5(2): 173–197.
- Buechler S.M. 2000. *Social Movements in Advanced Capitalism*. Oxford University Press, Oxford.
- Bush R., Dower J., Much A. 2002. *Community Capacity Index*. The University of Queensland, Brisbane, QLD.
- Castells M. 1997. *The Information Age. Vol. 2: The Power of Identity*. Blackwell, Oxford.
- Castells M. 2001. *The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business and Society*. Oxford University Press, Oxford.
- Chaskin R.J., Brown P., Venkatesh S., Vidal A. 2001. *Building Community Capacity*. Aldine Transaction, New York.
- Clark T.N. 2003. *The City as an Entertainment Machine*. Elsevier, Oxford.
- Cohen A. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. Tavistock, London.
- Davidson M. 2012. The Impossibility of Gentrification and Social Mixing. [W:] G. Bridge, T. Butler, L. Lees (red.), *Mixed Communities: Gentrification by Stealth?* Policy Press, Bristol, s. 233–250.
- Delanty G. 2003. *Community*. Routledge, London, New York.
- Dominelli L. (red.) 2007. *Revitalising Communities in a Globalizing World*. Ashgate, Aldershot, Hampshire.
- Elliott R., Wattanasuwan K. 1998. Consumption and the Symbolic Project of the Self. [W:] B.G. Englis, A. Olofsson (red.), *European Advances in Consumer Research. Vol. 3. Association for Consumer Research*, Provo, UT, s. 17–20.
- Fleming R.L. 2007. *The Art of Placemaking: Interpreting Community Through Public Art and Urban Design*. Merrell Publishers, London.
- Florida R. 2002. *The Rise of the Creative Class*. Basic Books, New York.
- Fraser J., DeFillippis J., Bazuin J. 2012. HOPE VI: Calling for Modesty in Its Claims. [W:] G. Bridge, T. Butler, L. Lees (red.), *Mixed Communities: Gentrification by Stealth?* Policy Press, Bristol, s. 209–229.
- Galster G. 2012. The Mechanism(s) of Neighbourhood Effects: Theory, Evidence, and Policy Implications. [W:] M. van Ham, D. Manley, N. Bailey, L. Simpson, D. Maclennan (red.), *Neighbourhood Effects Research: New Perspectives*. Springer, Dordrecht, s. 23–56.
- Galster G.C., Friedrichs J. 2015. The Dialectic of Neighbourhood Social Mix: Editors' Introduction to the Special Issue. *Housing Studies*. <https://doi.org/10.1080/02673037.2015.1035926>
- Giddens A. 1991. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford University Press, Stanford.
- Gieryn T. 2000. A Space for Place in Sociology. *Annual Review of Sociology*, 26: 463–496.
- Glaeser E., Kolko J., Saiz A. 2001. Consumer City. *Journal of Economic Geography*, 1(1): 27–50.
- Grant J., Perrott K. 2009. Producing Diversity in a New Urbanism Community. *Town Planning Review*, 80(3): 267–289.
- Holmes D. (red.) 1997. *Virtual Politics: Identity and Community in Cyberspace*. Sage, London, Thousand Oaks, New Delhi.
- Judd D.R., Fainstein S.S. (red.) 1999. *The Tourist City*. Yale University Press, New Haven.
- Kellner D. 1992. Popular Culture and the Construction of Postmodern Identities. [W:] L. Friedman (red.), *Modernity and Identity*. Blackwell, Oxford.
- Klekotko M. 2012. Rozwój po śląsku: procesy kapitalizacji kultury w społeczności górniczej. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Klekotko M. 2018a. Między lokalnością a wspólnotowością, czyli o wspólnototwórczych właściwościach scen miejskich. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica*, 64. <http://hdl.handle.net/11089/25765>

- Klekotko M. 2018b. Praktyki wspólnotowe w ponowoczesnym mieście: w poszukiwaniu nowej perspektywy. *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, 19(1): 209–229.
- Klekotko M. 2024. *Scenes and Communities in the City*. Palgrave Macmillan, London.
- Klekotko M., Gorlach K. 2011. Miejsce, lokalność, globalizacja. Przyczynek do problematyki socjologii wsi (i nie tylko) w społeczeństwie ponowoczesnym. [W:] H. Podedworna, A. Pilichowski (red.), *Obszary wiejskie w Polsce. Różnorodność i procesy różnicowania*. IFiS PAN – Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Warszawa, s. 22–55.
- Klekotko M., Navarro C.J. 2015. *Wymiary kulturowe polskich miast i miasteczek*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Klekotko M., Navarro C.J., Silver D., Clark T.N. 2015. Wymiary i charakter kulturowy miasta. [W:] M. Klekotko, C.J. Navarro (red.), *Wymiary kulturowe polskich miast i miasteczek*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Kluckmann M. 2016. Practicing Community: Outline of a Praxeological Approach to the Feeling of We-ness. *Cultural Analysis*, 15(1): 28–56.
- Kretzmann J.P., McKnight J.L. 1996. *Mapping Community Capacity*. Northwestern University, Evanston.
- Landry C. 2002. *The Creative City: A Toolkit for Urban Innovators*. Earthscan, London.
- Landry C. 2006. *The Art of City Making*. Earthscan, London.
- Lash S. 1994. Reflexivity and Its Doubles: Structures, Aesthetics, Community. [W:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash (red.), *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Polity Press, Cambridge, s. 110–173.
- Levy D., McDade Z., Bertumen K. 2013. Mixed-Income Living: Anticipated and Realized Benefits for Low-Income Households. *Cityscape*, 15(2): 15–28.
- Lloyd R. 2007. *Neo-Bohemia: Art and Commerce in the Postindustrial City*. Routledge, New York.
- Maffesoli M. 1996. *The Time of the Tribes: The Decline of Individualization in Mass Society*. Sage, London.
- Markusen A. 2006. Urban Development and the Politics of Creative Class: Evidence from the Study of Artists. *Environment and Planning*, 38(10): 1921–1940.
- Markusen A., Gadwa A. 2010. *Creative Placemaking*. National Endowments of the Arts, Washington, DC.
- Melucci A. 1989. *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Hutchinson Radius, London.
- Miles S. 1996. The Cultural Capital of Consumption: Understanding ‘Postmodern’ Identities in a Cultural Context. *Culture & Psychology*, 2(2): 139–158.
- Nawratek K. 2011. *City as a Political Idea: Citizenship, Sovereignty and Politics*. University of Plymouth Press, Plymouth.
- Nawratek K. 2012. *Holes in the Whole*. Zero Books, Washington, DC.
- Paton K. 2012. Not the Only Power in Town? Challenging Binaries and Bringing Working Class into Gentrification Research. [W:] G. Bridge, T. Butler, L. Lees (red.), *Mixed Communities: Gentrification by Stealth?* UK: Policy Press, Bristol, s. 251–271.
- Rheingold H. 1993. *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*. Addison-Wesley, Boston.
- Ruano M. 1998. *Eco-Urbanism: Sustainable Human Settlements, 60 Case Studies*. Watson-Guptill Publications, New York.
- Schneekloth L.H., Shibley R.G. 1995. *Placemaking: The Art and Practice of Building Communities*. Wiley, New York.
- Sharifi A. 2016. From Garden City to Eco-Urbanism: The Quest for Sustainable Neighbourhood Development. *Sustainable Cities and Society*, 20: 1–16.
- Shields R. 1992. *Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption*. Routledge, London, New York.
- Silver D.A., Clark T.N. 2016. *Scenescapes: How Qualities of Place Shape Social Life*. University of Chicago Press, Chicago.
- Silver D.A., Clark T.N., Graziul C. 2011. *Scenes, Innovation and Urban Development*. [W:] D.E. Anderson, A.E. Anderson, C. Mellander (red.), *Handbook of Creative Cities*. Edward Elgar Publishing, Cheltenham, Northampton, s. 229–258.
- Wellman B. 1979. The Community Question: The Intimate Networks of East Yorkers. *American Journal of Sociology*, 84(5): 1201–1231.

- Wellman B. 2001. The Rise of Networked Individualism. [W:] L. Keeble, B. Loader (red.), *Community Informatics*. Routledge, London, s. 17–42.
- Znaniecki F. 1936. *Social Actions*. Farrar & Rinehart, New York.
- Zukin S. 1995. *The Culture of Cities*. Blackwell, London.
- Zukin S. 1998. Urban Lifestyles: Diversity and Standardisation in Spaces of Consumption. *Urban Studies*, 35(56): 825–839.

The paradox of egalitarian scenes, or how egalitarian identities reproduce social inequalities in urban space

Abstract: This paper aims to analyse egalitarian scenes and the relationality of urban place-making and identity-building in processes of community creation in contemporary big cities. Rejecting both ecological determinism as well as cultural reductionism in community studies, the paper applies the theory of scenes (Silver, Clark 2016, Klekotko i in. 2015) in order to explore the cultural impact of urban space on the construction of extra-local egalitarian identity and structuration of egalitarian community.

First part of this paper describes the nature of ecological determinism and cultural reductionism in community studies and points to the concept of scene as a remedy for the gap between these two approaches. It argues that the concept of scenes allows for re-linking of spatial and cultural dimensions of urban community, namely territory with cultural identities, and thus provides a theoretical bridge that overcomes the limitations of ecological (community as neighbourhood) and cultural (community as sense-of-belonging) perspectives on community. The concept of urban scene is then discussed as a sociocultural opportunity structure. The paper argues that scene provides opportunities for social contact, frames interactions as well as brings resources for development of collective consciousness, collaboration and mobilization.

The second part of the article is empirical in nature and, referring to the material collected in both the pilot studies in Berlin and more extensive research carried out in Warsaw and Krakow, provides both an exemplification of the previously discussed relational processes of community formation in the city and describes and explains the paradox of egalitarianism of egalitarian scenes. This part starts with the section dedicated to description of the egalitarian scenes in Berlin (Neukölln), Warsaw (Stary Mokotów) and Cracow (Kazimierz). This description is followed by presentation of the emblematic case of Alex from Neukölln that illustrates and explains the processes of egalitarian scene in action. Finally, in the last section of the empirical part, paradox of egalitarian scenes and communities is explained and discussed. The paper concludes with the statement that egalitarian scene is an aesthetic platform for class struggle and a kind of social and political manifesto.

Key words: urban scene, socio-cultural opportunity structure, egalitarian scene, paradox of egalitarianism