Fantazmat klasistowski¹

Małgorzata Jacyno

Abstrakt: Celem artykułu jest prześledzenie procesu dehierarchizacji nowoczesnych społeczeństw jako „misji”, jaką wzięta na siebie klasa średnia. Hierarchia jest elementem nieświadomości społecznej oraz tym, co tworzy warunki ustanawiania nowych relacji. W zalecanym przez Bourdieu badaniu socjogenezy nie chodzi o rekonstrukcję procesu historycznego, ale o odkrycie, jak określone warunki historyczne determinują aktualne formy i praktyki, w tym wypadku wytwarzania przedstawień równości i braterstwa. Socjogeneza zachodnioeuropejskiego braterstwa pozwala zatem odpowiedzieć na pytanie, jak w równości reprodukuje się hierarchia i jakie kryją się za nią „intensywności”.

Wyrażenia kluczowe: Pierre Bourdieu; nowa klasa średnia; fotografia.

Od lat siedemdziesiątych XX wieku większości znaczących diagnoz społecznych towarzyszy zastrzeżenie, które stało się rytualną formułą pretendującą do wyznaczania właściwej perspektywy poznawczej i badawczej. Zastrzeżenie to mówiło mianowicie o konieczności pożegnania się z klasycznymi teoriami, które nie są w stanie uchwycić zmiany, jaka wiąże się z wykruszeniem społeczeństw surowej, widocznej gołym okiem hierarchii i powstaniem „społeczeństw klasy średniej”, których unerwienie – diakrytyczne i stylistyczne różnice – wytwarza się w toku procesów intensywnej komunikacji i konsumpcji. Rozczarowanie i zwątpienie w ostateczne efekty przemian i reform społecznych od przeszło dekady skłaniają do uważnej eksploracji tych procesów, które doprowadziły do zmian czy też, jak podkreśla się ostatnio, je współkonstruowały. Surowe i nieznośne (w podwójnym tego słowa znaczeniu) nierówności systematycznie się odtwarzają, ale zostają przepisane – na co zwracają uwagę liczni badacze – do rejestru psychologicznie pojmowanych właściwości jednostek: nieudolności, niezdolności, braku przedsiębiorczości czy mobilności. Zredefiniowane relacje, różnice, jakie miały być skutkiem rozmaicie identyfikowanych procesów i zjawisk (indywidualizacja, feminizacja, dedyferencjacja, hybrydyzacja, kontaminacja, demokratyzacja i wszystkożerność), sprzyjały promocji „wewnętrzności”, a dzisiaj można w nich dostrzec złożone formy wypierania nierówności i antagonizmów.

Przypomnijmy, że teoria Pierre’a Bourdieu – zarówno w interpretacjach jej krytyków, jak i entuzjastów – budziła rozczarowanie z tego właśnie powodu, że opisuje świat, w którym „nic się nie zmieniło”. We wstępie do niniejszych rozważań wskazuję niektóre powody zwątpienia w prawdziwość zmian nie po to, by móc powtórzyć dzisiaj, tym

1 Niektóre z rozważanych w niniejszym artykule wątków opisuję w artykule *Kultury klasowe i „złoto nieklasyfikowalności”* (Jacyno, 2014, ss. 21–47).

razem sarkastycznym tonem, formułowany niegdyś zarzut jako trafną diagnozę. Wiele zamiarów kontynuacji podejścia proponowanego przez Bourdieu realizowało się w próbach bardziej i mniej dosłownego przeniesienia kwestii reprodukcji nierówności w inne, niezbadane przez autora obszary, ewentualnie w odkrywaniu i identyfikowaniu dystynkcji poza realiami społeczeństwa francuskiego. Współczesne inspiracje teorią Bourdieu w mniejszym stopniu odnoszą się do nierówności spektakularnych, czyli widocznych „gołym okiem”, jakkolwiek nikt już dzisiaj ich nie kwestionuje. Można by zapytać, jak to możliwe, że nierówności dobrze widoczne dla „gołego oka” były niewidoczne dla nauk społecznych. Pytanie to dotyczy najistotniejszej kwestii zajmującej Bourdieu, a mianowicie problemu klasyfikacji i reklasyfikacji.

Można powiedzieć, że obecnie zainteresowanie teorią Bourdieu w coraz większym stopniu koncentruje się na problemie „demoniczności powtórzenia”, właściwościach mechanizmów powracania niewidzialnych przez kilka dekad nierówności. Reprodukacja dystansów społecznych zakłada nie tyle zasłanianie czy mistyfikację nierówności, ile ich wypieranie. Trzeba zatem zapytać, co jest wypierane. W zalecanym przez Bourdieu badaniu socjogenezy nie chodzi o rekonstrukcję konkretnego procesu historycznego, ale o odkrywanie, jak określone warunki historyczne determinują aktualne formy praktykowania równości i braterstwa. Socjogeneza zachodnioeuropejskiego braterstwa pozwala zatem odpowiedzieć na pytanie, jak za równością ukrywa i reprodukuje się hierarchia. Pytanie to każe skoncentrować się na właściwościach i wyobrażeniach tych uczestników, którzy podjęli się pracy nad reklasyfikacją nowoczesnych społeczeństw. Według Bourdieu klasy średnie, z racji zajmowanej przez nie pozycji (między klasą wyższą a klasami ludowymi) i związanych z nią doświadczeń, są szczególnie predysponowane do rozpoznawania nierówności w przestrzeni społecznej i nie jest przypadkiem, że z nich wywodzą się „pośrednicy symboliczni”. Doświadczenie zajmowania średniej czy pośledniej pozycji w hierarchii społecznej i związane z nim ambicje (awans), a także niepokoje (degradacja) wykształciły w członkach klas średnich kompetencje związane z rozpoznawaniem „współrzędnych” pozycji i umiejętności pozwalające czynić je obiektem przekształceń, gry i redefinicji. Z klas średnich, jak zauważa Bourdieu, wywodzą się alchemicy, którzy potrafią wytwarzać i rozpuszczać hierarchie.

Wynikałoby z tego, że proces demokratyzacji nowoczesnych społeczeństw jest naczyniony przez strategie neutralizacji i eufemizacji opozycji, jakie podejmowały pewne frakcje klas średnich. Efektem tych działań nie jest zatem „demokratyzacja po prostu”, ale demokratyzacja – jak postaram się pokazać – która miała na uwadze trudności, niepokoje i ambicje klas średnich i która się z tymi trudnościami, niepokojami i ambicjami zmagala. Zważywszy na zamiar Bourdieu wyrażony zwłaszcza w *Dystynkcji* (2005), można powiedzieć, że współczesne nierówności wymagają badania zarówno tego, w jaki sposób są wypierane, jak i tego, jaka jest treść tego, co jest wypierane.

Fantazmat

W wywodach Bourdieu znajdujemy dwie ważne myśli określające istotę klasyfikacji społecznych. Właściwości klasyfikacji, tak jak je rozumie Bourdieu, są zazwyczaj pomijane w opisie zróżnicowania praktyk i wyborów kulturowych. Po pierwsze, Bourdieu wskazuje na nikłą skuteczność prób rekłasyfikacji. Ochrzczony Żyd, pisze autor, w społecznym rozpoznaniu funkcjonuje jako podwójny Żyd. Gej, który zmienił orientację seksualną i się ożenił, staje się dla innych podwójnym gejem. Klasyfikacje funkcjonują więc według Bourdieu na podobieństwo uroków czy przekleństwa (Bourdieu, 1982, ss. 133–134). Rekłasyfikacje nie wymazują bowiem pamięci o klasyfikacjach. Dzieje się tak z tego powodu, że rekłasyfikacja nie jest możliwa bez społecznych rytuałów pełniących funkcję porównywalną do egzorcyzmów. Możliwość przechodzenia między różnymi klasami bytów jest strzeżona przez wyobrażenia o ich esencji. Redefinicja esencji wymaga uroczystego i spektakularnego odwołania jednej po to, by móc w jej miejsce przypisać inną. Zarazem jednak wymagane w tym przypadku ceremonialność i spektakularność działania stają się egzorcyzmem i czymś w rodzaju przekleństwa, ponieważ nie pozwalają nikomu zapomnieć o przejściu z jednej do drugiej klasy bytów. Wymazana pierwsza esencja prześwituje, wyziera i deformuje nową esencję w taki sposób, że kwestionuje jej prawdziwość i niejako bierze w cudzysłów przynależność do nowej klasy bytów. Taka forma rekłasyfikacji jest „poprawianiem” człowieka niepozwalającym zapomnieć, że poprawki umożliwiające uczłowieczenie były z jakichś powodów pożądane, a być może nawet konieczne. Mając na względzie całościową wymowę teorii Bourdieu – „nie zmieniło się nic” – można powiedzieć, że procesy demokratyzacji rozumiane jako konieczność rekłasyfikacji bytów przez wytwarzanie braterstwa, czyli nowego systemu duchowego pokrewieństwa, zarazem produkują ludzki gruz.

Po drugie, klasizm i rasizm opierają się, jak pisze Bourdieu, na tym samym fantazmacie. Jest nim przekonanie o niepełnym i wybrakowanym człowieczeństwie innych. Braterstwo jako nowy system pokrewieństwa oznacza w istocie przyjmowanie do rodzaju ludzkiego czy pasowanie na ludzi. Wynikałoby z tego, że interes ekonomiczny jest zaledwie powierzchnią antagonizmów. Wigor dyskursu o konfliktach i antagonizmach bierze się bowiem z awersji i odczucia wstrętu do świeżo nabytego i upośledzonego człowieczeństwa. Antagonizmy wyrastają zatem z jakiegoś najniższego poziomu rzeczywistości – z rejestru *infrasensów*, czyli fizycznych, cielesnych, można powiedzieć, mięśniowych odruchów odrzucenia. Klasyfikacje czy schematy poznawcze, o których pisze Bourdieu, nie należą jedynie do porządku dyskursu czy myśli. Fantazmat nie jest konstruktem czy urojeniem znamionującym „oderwanie” pewnych kategorii uczestników od świata, ale elementem architektury podmiotu określającym jego zamysły co do możliwości (i niemożliwości) ułożenia relacji z innymi (Laplanche & Pontalis, 1996, ss. 52–56). Wynikałoby z tego, że antagonizmy oparte na fantazmatycznych wyobrażeniach o innych zaledwie przejawiają się i wypowiadają jako rozmaicie identyfikowane „sprzeczności interesów”, w istocie

jednak biorą się raczej z czegoś, co można nazwać niechęcią „wewnętrzną” i „naturalną”, niejako endogenną, a więc z czegoś, co jest właściwie wrogością „bezinteresowną”.

Pomocna w zrozumieniu tego, w jaki sposób fantazmat jest przeszkodą w praktykowaniu równości i braterstwa w nowoczesnych społeczeństwach, może być opowiadka znana z pewnością w różnych wersjach, a przytaczana w *Dystynkcji* (Bourdieu, 2005, s. 125). Pewien radca przywiózł sobie jako pamiątkę z dalekich wojaży małpkę. Włożył sporo wysiłku w to, żeby ją wytresować. Tresowanie małpki polegało na wyuczeniu jej ludzkich zachowań i czynności. Po intensywnym treningu małpa potrafiła cierpliwie siedzieć za stołem, jadać za pomocą sztuców, a nawet grać na kilku instrumentach muzycznych. Radca polecił wreszcie uszyć zwierzęciu strój wizytowy. Wytresowana i sztywno ubrana małpa stała się główną atrakcją dla gości odwiedzających radcę. Przedmiotem podziwu było zwłaszcza to, jak dzięki manierom, sztucom i ubraniom małpa się ucztowieczyła. Było jednak coś, co wszystkim stale przypominało o jej egzotycznym i niehumanicznym pochodzeniu. Demaskowały ją trudne nawet do pokazania, a tym bardziej do nazwania odruchy, w zasadzie niewidoczne gołym okiem i trwające zaledwie ułamek sekundy. Zwłaszcza kiedy kruszono orzechy albo kiedy dał się słyszeć dźwięk, o którym można by pomyśleć, że jest podobny do odgłosów dżungli, ciało małpy przebiegało jakby mimowolny dreszcz czy wstrząs, którego, jak widać, nie była w stanie wyeliminować najbardziej czasochłonna i kosztowna tresura. Ten impuls, bardziej odczuwany niż widziany przez gości, na ułamek chwili biorący w posiadanie małpie ciało, bardziej niż cokolwiek innego przekonywał, że dla małpy właściwe byłoby inne niż ludzkie towarzystwo. Goście w sztywnym, sztywno na miarę ubraniu widzieli przede wszystkim zręczną zastonę dla tików i młsań, których małpa nie może się pozbyć z tego powodu, że jej prawdziwą naturą jest właśnie natura, a nie kultura. Domyślanie się rozedrganego pod wizytowym strojem ciała zwierzęcia odbierało przynajmniej połowę przyjemności wspólnego ucztowania. Wyobrażanie sobie automatyzmów, jakim podlega małpa, sprawiało bowiem, że goście, jedząc ze smakiem i przyjaźnie rozmawiając, musieli przez cały wieczór maskować i powstrzymywać odruch obrzydzenia. Wyszkolona w ludzkich manierach małpa nie przedstawiała być małpą. Jej ciało nie istniało w gestach, ale w tikach, odruchach, skurczach i reakcjach.

Ciało precyzyjnie i troskliwie wytrenowanego zwierzęcia zawsze będzie szarpane i poszturchiwane przez naturę. Starannie dobrane ludzkie ubranie nie zmieni faktu, że oddycha, je, trawi i żyje w nim małpa. O tym, czy się jest małpą, czy człowiekiem, nie decyduje bowiem najdoskonalszy nawet trening, ale to, czy ktoś się urodził małpą, czy człowiekiem, czyli to, czy ma się człowieczeństwo „we krwi”. Wydźwignięcie się małpy do postawy wyprostowanej może być tylko kamuflażem. Wystarczy jedna błaha sytuacja, jakiś detal, żeby ujawniło się z całą otwartością to, że prawdziwe życie małpy przebiega i wyczerpuje się w reakcjach i poruszeniach zaprojektowanych i ograniczonych przez repertuar natury. Małpa nie wytwarza natury i nie jest jej właścicielką, dlatego to natura niejako ją wykorzystuje i wymusza pewne reakcje także wtedy, kiedy małpa jest poza dżunglą i może się cieszyć ludzkim towarzystwem. Inaczej jest w przypadku człowieka,

który tworzy kulturę, jest jej posiadaczem i swobodnie nią dysponuje, a przez to decyduje, jak, kiedy i czy w ogóle reagować.

Klasizm i rasizm, przypomnę, opierają się według Bourdieu na tym samym fantazmacie – wyobrażeniu o wątpliwym człowieczeństwie innych. Klasyfikacje stanowiące o hierarchii społecznej są formą gradacji bytów i rozstrzygają o dostępie do władzy i dóbr, w tym także do dobra, jakim jest człowieczeństwo (Bourdieu, 2005, s. 604). Kultura klas ludowych, gustujących w tym, co „czysto fizyczne”, „niewybredne”, „bezpośrednie”, „siermiężne” i „dosłowne”, nie potrafi wziąć w nawias natury. Przyjęcie postawy ludzkiej, wyprostowanej jest w przypadku klas ludowych niemożliwe ze względu na siłę determinacji, z jaką działa na nie natura i której nie potrafi przemoc ich własna kultura. Klasy ludowe, w przekonaniu klas średnich, podobnie jak mała udanie udają człowieka. Działanie klasyfikacji nie przejawia się jednak w tym, że klasy średnie „posiadają” określone schematy poznawcze. Bourdieu często podkreśla wzajemność tego posiadania: sposób widzenia nie jest przecież fenomenem optycznym, a jednostka postrzega niejako całą sobą, dlatego można powiedzieć, że schematy poznawcze wyrastają z poziomu „organizacyjności” i „trzewi” (Bourdieu, 2005, ss. 74–75). Bourdieu rozumie warunki określające poczucie podmiotowości podobnie jak badacze związanych z abject studies: poczucie własnego człowieczeństwa jest ufundowane na odrzuceniu tego, co wstrętne (Kristeva, 2007, ss. 9–10) – bezpośredniości, reaktywności, toporności, zgrzebności – czyli tego wszystkiego, co klasy średnie widzą w klasach ludowych.

Wynika stąd, że przekonanie o tym, że hierarchia jest wcielona, można pojmować całkiem dosłownie. Klasyfikacje w ujęciu Bourdieu są bowiem niejako wszyte w ludzkie ciała w formie odczuwania tego, co jest wstrętne, prostackie, niegodne, brudne, krótko mówiąc – nieludzkie. Społeczne odrzucenia biorą się zatem z „anatomii” podmiotu i materializują się oraz obiektywizują w przedmiotach i praktykach: cerata na stole, ciężkie, tłuste, jedzone z puszki posiłki, surowe albo cudacznie udekorowane wnętrza, intensywne zapachy, bezceremonialność, rubaszny śmiech. Kultura klas ludowych składa się z rzeczy i praktyk, które są atakiem na człowieka, w każdym razie atakiem na człowieka klasy średniej, zatem są „symptodem” tego, co nieludzkie. Ciało, sposób bycia, ubranie, posiłki i mieszkania klas ludowych są pod każdym względem dopasowane do siebie, a ich, można powiedzieć, systematyczność i konsekwencja przyciągania wszystkich obrzydliwości każą podejrzewać, że wyrażają się w nich także inne ich właściwości, niewidoczne dla oka, jak na przykład życie wewnętrzne (Bourdieu, 2005, ss. 242–243). Koncepcja fantazmatu pokazuje, na czym polegają trudności w ustanowieniu równości i braterstwa w nowoczesnym społeczeństwie. Nie chodzi o zwykłe – choćby największe – różnice gustów. Nierówność w dostępie do władzy i dóbr przejawia się w praktykach kulturowych i codziennych wyborach, które cywilizowanemu człowiekowi stają kością w gardle.

Fantazmat klasistowski mówi o tym, że za procesem demokratyzacji kryją się intensywne odczucia wstrętu i niechęci, które muszą być stale opanowywane i cywilizowane. Wymowne „przedstawienie” krytycznego momentu procesu przemian nowoczesnych społeczeństw można zobaczyć w *Balkonie* Édouarda Maneta namalowanym w 1868 roku.

Obraz ten z wielu powodów uchodzi za dzieło przełomowe (por. Crary, 2009, ss. 111, 459). Ukazuje dwie kobiety i mężczyznę stojących na balkonie. Każda z postaci jest przedstawiona niejako w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Ani przyjęte pozy, ani spojrzenia nie świadczą o tym, że coś je łączy. Balkon zdaje się wymowny także z tego powodu, że przedstawia element architektoniczny nienależący ani do mieszkania, ani do niewidocznej na obrazie ulicy, na którą spoglądają postacie. Balkon utrzymuje je w wiecznym zawieszeniu i wahaniu pomiędzy mieszczańskim domem a „chaotyczną” ulicą i w połowie wieku XIX – kiedy jest stosunkowo nowym rozwiązaniem architektonicznym – zdaje się stanowić próbę cywilizowania relacji, „kompromis” pomiędzy zamiarem pozostania we własnym towarzystwie a możliwością przebywania w tłumie składającym się z różnych klas.

Balkon niemal dosłownie przedstawia kondycję klasy średniej i warunki, w których podjęta została próba cywilizowania widzenia klas ludowych. Na pierwszym planie, wbrew wszelkim zasadom malarskim, jest krata balkonowa poprowadzona do końca płótna w taki sposób, że wraz z ramą obrazu tworzy konstrukcję będącą „stelażem” sceny. Dwie kobiety i mężczyzna są wciśnięci pomiędzy wnętrze mieszkania a ulicę. Ich obecność, autoobecność, jak pisze Crary (Crary, 2009, s. 113), nie jest poparta żadną zewnętrżnością. Tym bardziej uderzający staje się brak jakichkolwiek oznak porozumienia, na co zwracają uwagę wszyscy krytycy, między przedstawionymi postaciami, ponieważ – przykładowo – siła odwzajemnianych przez nich spojrzeń mogłaby jakoś uzupełnić czy zrekompensować ich „lewitowanie”, „zawieszenie” i „nieważkość”. Krata balkonu staje się jedyną, czysto i uderzająco materialną zaporą, która może utrzymać postacie w tym miejscu i musi wystarczyć za całą nowoczesną „metafizykę”. Brak gruntu pod nogami i symboliczna bezdomność awansującego mieszczaństwa czyniły z niego bohatera dla części pola artystycznego nie tylko dlatego, że w każdej chwili mogło awansować albo upaść, ale także dlatego że najpierw musiało ono opanować sztukę życia z i pomiędzy segmentami społecznymi.

Połowa XIX wieku to czas, kiedy powstają i krystalizują się nowe formy życia zbiorowego. Tłumy na ulicach, nowe środki komunikacji przymuszające ludzi do ulotnych, ale gęstych kontaktów z obcymi, przebywania razem i siedzenia naprzeciwko siebie długie godziny, jak zauważa Walter Benjamin, rodziły raczej paranoję niż odczucie wspólnoty, równości i braterstwa, co z kolei pociągało za sobą gwałtowne zapotrzebowanie na różne, nowe formy i możliwości zdobywania wiedzy o innych (Benjamin, 2011, ss. 79–104). Wtedy właśnie powraca, pisze Benjamin, zainteresowanie fizjonomiką związaną z wiarą, że charakter człowieka i jego skrywane, dominujące zamiary coś z nim ostatecznie uczyniły, tzn. przełożyły się w taki sposób na rysy jego twarzy, mimikę, sposób chodzenia i ubierania, że przekształciły się w „samodzielną”, anatomiczną bez mała rzeczywistość i mogą niezależnie od woli i intencji człowieka zaświadczać o jego uczciwości lub podłości. Wtedy też pojawia się, przypomina Benjamin, nowy gatunek literacki – powieść detektywistyczna – oraz fotografia.

Zwłaszcza fotografia stała się narzędziem umożliwiającym unaukowienie fizjonomiki i uczynienie ze schematów poznawczych prawomocnej wiedzy o innych klasach. Fotografia umożliwiła „dokumentowanie” bytów, co umożliwiło nadanie waloru obiektywności praktykom archiwizowania, klasyfikowania ludzkich i nieludzkich typów. Skoro przeszłość, jak utrzymuje Bourdieu, konstytuuje nieświadomość społeczną, oznacza to, że wyobrażenie hierarchii bytów – od ludzkich do prawie ludzkich czy nieludzkich – nie jest zalegającą gdzieś na dnie, na wpół martwą myślą, ale nieustępliwym tłem współczesnej demokracji.

Cywilizowanie fantazmatu w ciemni fotograficznej

Wysiłki związane z cywilizowaniem wyobrażenia o niepełnym człowieczeństwie klas ludowych można zobaczyć w praktykach fotograficznych pierwszej połowy XX wieku. Fotografia humanistyczna jest traktowana przez krytyków sztuki jako epizod w historii fotografii i nie cieszy się wielkim uznaniem. Jednak fotografia promująca spojrzenie humanizujące klasy ludowe jest z powodzeniem cały czas praktykowana, zaś jej bardziej i mniej udane obrazy można oglądać zwłaszcza w prasie codziennej, a także na wystawach zaliczanych do współczesnej sztuki publicznej czy miejskiej. Mimo krytycznych i ironicznych komentarzy historyków sztuki, w fotografii humanistycznej można upatrywać przełomu godnego miana rewolucji symbolicznej. Znamienne jest to, że szybko wyczerpał się potencjał artystyczny fotografii i stała się ona widzeniem imitującym widzenie „zwykłe”, widzenie „gołego oka”. Widoczne w fotografii humanistycznej cywilizowanie sposobu widzenia klas ludowych przejawiało się w tworzeniu takich ich przedstawień, które eksponowały człowieczeństwo i wypierały cechy postrzegane jako „symptomy” zwiędłości.

W fotografii można dostrzec uprzywilejowany pod każdym względem obszar badania tego, jaką pracę wykonała i wykonuje klasa średnia, aby wywoływać w sobie widzenie innych jako ludzi. „Efekt ludzki”, jaki wytwarza fotografia nurtu humanistycznego, zaświadcza o tym, że widzenie nie jest faktem z dziedziny optyki. Spojrzenie musi często przejść labirynt zawahań, zatrzymań i zapętleń i wypróbować się w nim, aby w końcu na siatkówce mógł się pojawić obraz człowieka. Formowanie się nowoczesnego widzenia dobrze ukazuje, że w reklasyfikacji nie chodzi po prostu o zastąpienie jednego konstruktu innym. Na mapie można wyznaczyć najkrótszą drogę prostej linii dzielącej dwa punkty; rzeczywistość jednak nigdy nie pozwoli zrealizować trasy tej podróży. Podobnie oko, zanim coś zobaczy, musi przejść, jak powtarza za Lacanem Jonathan Crary (Crary, 2009, s. 118), przez labirynt. Oko „po drodze” formuje, bo odróżnia, klasyfikuje, porównuje, waży, zestawia, weryfikuje, rozdziela i łączy. Oko też deformuje, bo wpada w pułapki przywidzeń i halucynacji. Oko, zanim coś zobaczy, musi przejść przez kłębowisko napierających przywidzeń. Na końcu drogi czeka na nie obraz, który nie powstałby, gdyby nie została podjęta labiryntowa wędrówka.

Fotografia humanistyczna zaproponowała klasom średnim spojrzenie prześwietlające byty w taki sposób, który pokazuje, że klasy średnie i klasy ludowe posiadają wspólny repertuar ludzkich problemów i emocji. Fotografia jako praktyka kulturowa i jako sztuka od początku skupiała różne, często sprzeczne dążenia i ideały klas średnich (Sekula, 2010). Miała być, jak zauważa Allan Sekula, narzędziem obiektywnej rejestracji i poznania, sztuką, a zarazem sposobem emocjonalizacji relacji. Fotografia reprezentuje właściwą klasie średniej eklektyczność, łączącą pozory naukowości i artyzmu. Przywiązanie klasy średniej do fotografii wynikało z powszechnego na początku XX wieku przekonania, że wizualność jest językiem uniwersalnym. Argumenty „prawdy”, „piękna” i „uniwersalności” stanowiły retoryczne zaplecze misji, którą klasy średnie sobie wyznaczyły i której celem było poszukiwanie w świecie „symptomów” tego, co ludzkie.

Tę świecką misję, której pomysłodawcą i zarazem obiektem są klasy średnie, daje się rozumieć jako zamiar samocywilizowania. Samocywilizowanie oznacza w tym przypadku uprawianie „ćwiczenia duchowego” czy eksperymentowanie z nowymi sposobami widzenia klas ludowych. Przekonanie o skuteczności trenowania oka do możliwości dojrzenia, zarejestrowania i stworzenia dowodu „efektu ludzkiego” wiąże się z wiarą klas średnich w przedstawienia. Działanie wobec przedstawień jest dla nich działaniem *par excellence*. Dbłość o pozór przypisywany uprzywilejowaniu przedstawienia stanowi o specyficznym poczuciu moralności tych klas. Korzystanie ze świata i jego przyjemności musi być w ich przypadku zapośredniczone i niedostłowne. Klasy średnie, pisze Bourdieu, są w świecie, dotykają go i poznają oraz zażywają jego przyjemności za pomocą obrazów, przedstawień i spektaklu (Bourdieu, 2013, s. 397). Niepełny i być może niesprawiedliwy byłby wniosek, że klasy średnie polubiły klasy ludowe i zobaczyły w ich przedstawicielach ludzi, dlatego – i tylko dlatego – że miały z nimi do czynienia na fotografiach, a istotą wyobrażenia klas średnich o świecie jest właśnie przekonanie, że świat zarówno w swojej zewnętrzności i pozorach, jak i głębi jest właśnie przedstawieniem i wyobrażeniem.

Jakkolwiek w historii sztuki mówi się po prostu o fotografii humanistycznej, warto zwrócić uwagę, że reprezentują ją zróżnicowane próby humanizowania innego. Walker Evans praktykował w latach trzydziestych XX wieku widzenie „moralnie równoważne” (Sontag, 2009, ss. 37–38). Humanizowanie dokonywało się tu przez udzielanie „tego samego spojrzenia wszystkiemu”: mieszczańskim domom i żałośnie biednym domostwom. Evans nie tylko nie zastanawiał nierówności, ale wręcz je eksponował, ale w taki sposób, że wydobywał ich „symetryczność”. Właśnie dlatego jego humanizm określa się jako „formalizm”. Retoryczną ramą tego, co pojawiało się na jego fotografiach, była „obiektywność” (Rouillé, 2007, s. 93) osiągnięta przez zasadę powtarzalności profilu spojrzenia i mająca sugerować doskonale równą wartość wszystkiego, co jest rejestrowane. Ten rodzaj formalizmu, schematyczności i obojętności miał być typowy dla nauki, ale także dla oglądu artystycznego. Eksponowane w pracach Evansa linie, wertykalności, horyzontalności, układy itp. starały się wytworzyć niemożliwą hybrydę: artystyczną odmianę, jak pisze Sekula, naukowego obiektywizmu. Ów „formalizm”, „gra światła i cieni” stały się strategią wypierania zwierzęcości ludzi i nieludzkich warunków, w których przyszło im przeżywać

swoje życie. „Schematyczność” jego fotografii jest strategią estetyzacji, a przez to neutralizacji i eufemizacji opozycji społecznych. Ujęte w ramy spójnej i przejrzystej „kompozycji” przeciwieństwa przyjmują postać całej prawdy o „zwyczajności życia”, „kryzysach” i „problemach społecznych”.

Ukoronowaniem humanizmu w fotografii była *Rodzina człowieka* – wystawa zorganizowana przez Edwarda Steichena w 1955 roku. Składało się na nią pół tysiąca fotografii różnych autorów. Zdjęcia przedstawiały kobiety, mężczyzn i dzieci, ludzi różnych ras i klas. Kolekcja miała umożliwić każdemu widzowi, jak pisze Susan Sontag, identyfikację (Sontag, 2009, s. 40). Lepiej istotę tego przedsięwzięcia zdaje się określać Allan Sekula, który pisze, że Steichen proponował niewyszukany, tautologiczny psychologizm, porównując fotografię do lustra, z którego sportretowani mają odwzajemniać spojrzenia widzów (Sekula, 2010, ss. 89, 95). Uczestnicy wystawy zostali poddani „ćwiczeniu duchowemu”: jednego dnia w tym samym pomieszczeniu zobaczyli krańce świata. Jeśli odwiedzający postrzegali klasy ludowe inaczej niż autorzy wystawy, to najprawdopodobniej mogli zobaczyć nie tyle portrety innych ludzi, ile przede wszystkim własne niehumanistyczne spojrzenie, a następnie wymienić je na nowe, humanistyczne. Wystawa była zatem czymś w rodzaju wymyślnego urządzenia pozwalającego ujawnić się dwóm sposobom widzenia: oczami, przed którymi może zaistnieć jedynie zwykły efekt optyczny, oraz „wnętrzem” czy też całym sobą, co umożliwia dostrzeżenie „efektu ludzkiego”. Zaprojektowane przez wystawę „ćwiczenie” tworzyło warunki do zarejestrowania i odczucia różnicy pomiędzy prawdą optyczną a prawdą duchową. Wystawa Steichena była pokazem możliwej idealizacji klas ludowych – idealizacji, która uczyniłaby braterstwo relacją możliwą, a w każdym razie wyobrażalną. Była encyklopedią (czy szachownicą, jak pisze Sekula) ludzkich typów, losów i emocji. Klasy ludowe zostały tu rozpuszczone w uniwersalności i powszechności emocji związanych z udręką i szczęściem, „takich samych” doświadczeń które dotyczą i są udziałem wszystkich ludzi, dlatego mogą być niezbitym dowodem na posiadanie przez wszystkich „wnętrza” i duszy.

Tak jak w przedstawieniach Evansa dominował „formalizm”, tutaj „ludzki efekt” tworzyła retoryka „realizmu” (Sekula, 2010, s. 94). Wyśitek związany z dopatrywaniem się w innych człowieczeństwa miała pomniejszać rama „rodziny”. „Rodzina” proponowała i ułatwiała widzenie w innych ludzi. Wystawa prezentowała społeczeństwo scalone, zharmonizowane, pojednane i uspokojone za jej pomocą. Sekula zwraca uwagę, że „układ”, „kompozycja” czy „korespondowanie elementów” wystawy wskazują na pokrewieństwo między fotografią humanistyczną a dominującą wówczas w socjologii orientacją funkcjonalistyczną (Sekula, 2010, s. 91). Przedsięwzięcie Steichena w istocie tworzyło świat niemożliwego *rendez-vous*: gwiazdy ekranu, milionerzy, ofiary wojen i biedacy – wszyscy oni stali się sąsiadami i przez lata, kiedy pokazywano kolekcję, zamieszkiwali tę samą przestrzeń. Klasa średnia wzięła na siebie misję spotkania opozycji, zmuszenia ich, by spojrzały sobie prosto w oczy. Opozycje – klasa wyższa i klasy ludowe – to krańce świata, pomiędzy którymi, niejako w pół drogi, znajduje się klasa średnia. Dlatego uzasadnione i w pewnym sensie

logiczne było to, że wzięła ona na siebie rolę tłumacza, misjonarza i mediatora pomiędzy ludzkim niebem i piekłem.

Wydaje się, że oprócz inspiracji funkcjonalistycznych można wystawie przypisać również mniej oczywiste inspiracje psychoanalityczne. Nie chodzi w tym przypadku o zapożyczenie konkretnej idei, ale o dylemat, jakim zajmuje się psychoanaliza. Psychoanaliza problematyzuje relację pomiędzy tym, co rodzinne, a tym, co społeczne. Ukazuje te dwa odniesienia jako antagonizm nastawień jednostek. Jak trafnie zauważa Kenneth Reinhard, wbrew odruchowej myśli psychoanaliza nie zakłada tego, że zobowiązanie rodzinne poprzedza odpowiedzialność społeczną (Reinhard, 2013, ss. 21–99). Nie ma bowiem nic, co skłaniałoby do przekonania, że zobowiązania „zewnątrzne” są czymś dodanym „potem”, wtórnym wobec zobowiązań „wewnętrznych”. Obydwa te zobowiązania istnieją właśnie jako dylemat, dla którego nie ma jasnego i jednoznacznego rozwiązania. Kwestia tego, co należy się „swoim”, od początku może bowiem istnieć jedynie jako problem tego, co należy się „obcym”. Te dwa nastawienia istnieją zawsze w relacji wzajemnego podkopywania się i siłowania. Rodzina człowieka Steichena zdaje się odnosić wprost do tego dylematu i przekonuje, że pomiędzy tym, co rodzinne, a tym, co społeczne, nie ma antagonizmu, ponieważ relacje rodzinne w naturalny sposób rozciągają i „zarażają” to, co społeczne. To, co społeczne, jest tu przedstawione jako proste przedłużenie relacji rodzinnych. Środowisko rodziny, jak optymistycznie założyli autorzy wystawy, definiuje i profiluje nastawienia i emocje, co sprawia, że jednostka otrzymuje ludzką pieczęć odniesień praktykowanych najpierw wśród swoich, a następnie bezproblemowo przenoszonych na obcych.

Scena spotkania „rodziny człowieczej”, wyznaczona przez dwa krańce świata społecznego – arystokrację i klasy ludowe – stała się zarazem „terenem misyjnym”, a także sceną występów klas średnich. „Wszystkożerność” (por. Peterson & Kern, 1996), w której widzi się dzisiaj nowy wzór praktyk kulturowych, można rozumieć jako część tej świeckiej misji, którą wzięła na siebie nowa klasa średnia. Praktyki mieszania tego, co „wysokie”, z tym, co „niskie”, „elitarnego” z „popularnym”, „głębi” z „powierzchnowością” czy „kultury” z „naturą” przypominają praktyki franciszkańskich zakonników opisywane przez Tzvetana Todorova (Todorov, 1996, s. 272). Franciszkanie, a później Europejczycy, zauważa Todorov, dali dowody swojej giętkości i zdolności do improwizacji, kiedy w ramach nawracania na chrześcijaństwo zaczęli przejmować obyczaje i stroje innych. Przymierzanie kultury innych miało służyć ustanowieniu równości w relacjach „wzajemności” i „wymiany”. Pokazuje to, że zachodnie wyobrażenia egalitaryzmu, jak przekonuje Todorov, mogą pozostać w ścisłym związku z ekspansją i dominacją. Podobnie charakterystyczne – według Bourdieu – dla klas średnich praktyki specyficznie pojmowanej mediacji można widzieć jako praktyki pozwalające asymilować, inkorporować i unieszkodliwiać niepokojące treści.

Odmierzanie braterstwa

Konstatowana dzisiaj „wszystkożerność” przypomina pod wieloma względami – także jeśli chodzi o dosadność tego określenia – praktyki klas średnich opisywane przez Bourdieu (Bourdieu, 2005) i uznawane przez niego za sianie „zgorszenia”, igranie z ogniem czy promocję anarchii kulturowej. Wszystkie te określenia zdają się w istocie nazywać drugą stronę misji związanej z szerzeniem jakiejś postaci ekumenizmu kulturowego. Dezynwoltura, ryzykanctwo, kaskaderskie niemal wyczyny, zgoda na udział w niebezpiecznych dla tożsamości eksperymentach niepowstrzymywanych przez „skrępowanie” – te praktyki i wybory są dla Bourdieu (Bourdieu, 2005, ss. 435–457) strategiami charakterystycznymi dla nowej klasy średniej, której etos po części zakwestionował purytyzm klas średnich. Głównym zyskiem tych strategii, jak utrzymuje Bourdieu, jest manifestowanie własnej „nieekonomiczności”, „niepraktyczności”, a ostatecznie własnej „nieklasyfikowalności”, czyli pozycji ponad podziałami społecznymi. Praktyki nowej klasy średniej zdają się późnonowoczesną wersją franciszkańskiego ekumenizmu. Kurtki kanadyjskich traperów, swetry angielskich rybaków, wiatrówki armii amerykańskiej, koszule szwedzkich leśników, buty amerykańskich robotników, indiańskie mokasyny, irlandzkie czapki, kapelusze z buszu oraz wszelkie inne stylistyczne zuchwalstwa (Bourdieu, 2005, s. 274) mają być zewnętrznym, przedstawieniowym przejawem egalitaryzmu. Wymienione elementy stroju, ale także „pasujące” do nich posiłki i praktyki, zdają się i proponować kulturowy *coming out*, i ustalać coś w rodzaju nowoczesnego „systemu pokrewieństwa” skrojonego na miarę demokratycznych społeczeństw. Niegdysiejsze „wślizgiwanie się w skórę tubylców” stało się od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku wyzywającym wyborem, który pozwala spróbować „regresyjnych” tożsamości klas ludowych i kultur egzotycznych.

Zwłaszcza praktyki i wybory nowej klasy średniej można widzieć jako kontynuację, kolejne wcielenie się w rolę pośrednika między opozycjami społecznymi. W przekonaniu o możliwości zbliżenia i neutralizacji tych opozycji nowa klasa średnia „projektuje” wyobrażenia o własnym świecie małych różnic na całość relacji społecznych. Inaczej mówiąc, nowa klasa średnia rozumie całość rzeczywistości społecznej przez doświadczenie mikroświata własnych relacji, dystansów i problemów, mikroświata, w którym wielkie antagonizmy powstają na „narcyzmie małych różnic”. Projekcje te są widoczne właśnie w fotografii humanistycznej, która konsekwentnie dokonuje „translacji” nędzy na „kryzys” i „problemy”. Klasa średnia podobnie jak humanizm w fotografii posługuje się „formalizmem” i poszukuje „synonimów” kulturowych. Ubóstwo umieszczone w ramie „kompozycji” fotograficznej systematycznie wyrzuca niepokojące treści – beznadziei, wiecznej marginalizacji i zsekularyzowanej, nowoczesnej wersji potępienia. Formalizm estetyczny fotografii humanistycznej ujawnia to, jak bardzo zdeterminowane i partykularne mogą być pomysły uchodzące za ekumenizm kulturowy, pozwala on bowiem – w wersji szerzonej przez klasę średnią – porównywać i wspaniałomyślnie zrównywać ubóstwo klas ludowych z jakąś odmianą minimalizmu, z ascezą i wyrzeczeniem klas średnich.

Przymierzanie tożsamości innych czy, jak pisze Todorov, wślizgiwanie się w skórę innych, służy ekspansji (Todorov, 1996, s. 272). Niebezpieczną częścią tego eksperymentu jest rozchwanie własnego poczucia tożsamości (Todorov, 1996, s. 273). Także „ekumenizm” klas średnich pociąga za sobą niepokojące skutki asymilacji i inkorporacji kultury klas ludowych. Niemożność odczuwania braterstwa została przedstawiona powyżej jako efekt klasyfikacji segregującej ludzkie i nieludzkie byty. Kwestia różnic, zbyt dużych i wyrzucających klasy ludowe poza „rodzinę człowieczą”, od początku zdawała się istnieć zarazem jako problem i niepokój związany z różnicami zbyt małymi i zagrażającymi możliwości poczucia własnej tożsamości i odrębności. Symptomatyczna dla tego niepokoju może być intensyfikacja dyskursu i mnogość przedstawień „tłumu”. Bardzo szybko, być może równocześnie z wysiłkami mającymi na celu neutralizację opozycji, pojawił się problem nadmiernej bliskości, zanikania wszelkich dystansów, inaczej mówiąc, lęk przed „zachodzeniem” i „wpadaniem” na siebie ludzkich bytów. „Tłum”, który w połowie XIX wieku jest m.in. nowym imieniem klas ludowych, wywołuje, jak pisze Benjamin, „szok” i powoduje, że zwyktemu człowiekowi „aż ćmi się w oczach” od mnogości ludzkich istnień (Benjamin, 2011, ss. 135–170). Projektowane braterskie odczucia od początku były tłumione i ograniczane przez paranoidalny lęk przed możliwością bycia nierozpoznanym oraz – co być może było jeszcze gorsze – wziętym za kogoś innego. „Nieludzki tłum” streszcza obawy przed duszącą bliskością bytów ludzkich i śmiertelnym niezróżnicowaniem. Dla nowoczesnych społeczeństw znamienne jest to, że „zanikaniu” opozycji towarzyszyła erupcja różnic związanych ze strategiami wytwarzania stylistycznych odmienności. Nieprzypadkowo na początku XX wieku dyskutowano na temat „narcyzmu małych różnic”, przez który rozumie się intensywną, niewspółmierną wobec nikłej różnicy wrogość. Psychoanaliza i psychologia odnotowują wówczas istnienie jakby nieuzasadnionych i irracjonalnych odczuć wrogości wobec tego, co jest tym samym co przedmiot identyfikacji czy też na takie wygląda. Uczucie wrogości w narcyzmie małych różnic ma uzupełniać, rekompensować i eskalować zbyt małą różnicę, dostarczać jakiejś dodatkowej energii tam, gdzie różnicy prawie nie widać.

„Tłum” i „narcyzm małych różnic” zdają się wyrażać wątpliwości, niepokoje i problemy związane z ustalaniem właściwego dystansu w ramach praktykowania idei braterstwa. Wcielanie braterstwa w życie społeczne oznaczałoby więc podwójny ruch: znoszenie różnic i ich restytucję. Wahanie się pomiędzy odruchem przyjęcia do „rodziny człowieczej” klas ludowych a ich odrzuceniem, jakkolwiek zachodziło w określonych warunkach historycznych, z proponowanej przez Bourdieu perspektywy może być widziane jako „materializacja” (być może rozumiana całkiem dosłownie, jeśli uwzględnić fakt wcielenia dystansów i różnic) i aranżacja pytania, które dotyczy tego, jak ludzie mogą ułożyć sobie stosunki, aby ich bycie razem było bardziej możliwe.

Wchodzenie w skórę innego, przypomnę, jest zarazem formą ekspansji i wchłonięcia, które skutkuje niepewnością co do własnej tożsamości. Opisywane przez Bourdieu wyobrażenia o kulturze klas ludowych pozwalają sądzić, że jest ona, ni mniej, ni więcej, rejestrem wstrętnych rzeczy i praktyk-atawizmów: praca w fabryce, a dzisiaj w call center

czy fast foodzie, siedzenie w domu przed telewizorem, upodobanie do tandetnych dekoracji, tłuste posiłki, seksizm oraz brak planów na przyszłość. Rejestr tych wstrętnych rzeczy i praktyk pokazuje, że „ekumenizm” klasy średniej ma jednak granice. Wielu autorów przychylnych diagnozie „wszystkożerności” i „zanikania różnic” potwierdza dzisiaj trwałość awersji kulturowych (por. Bennett i in., 2010; Peterson & Kern, 1996). Również „wszystkożercy” komponują swoje kulturowe menu w taki sposób, by unikać rzeczy i praktyk, które mogłyby wywołać u nich „alergie”. Ograniczeniem tolerancji promowanej przez nową klasę średnią jest zatem możliwość wystąpienia „reakcji alergicznej”, zwłaszcza w przypadku treści nieprzetrawionych przez „etniczność” i „folklor”.

Historia „społecznego lotu”

Pierwszy etap procesu cywilizowania przewidywał wychowanie do wstrętu i promocję praktyk dystansowania się wobec „natury”, jednak później rozluźniono odczucie wstrętu i zarazem uczyniono je przedmiotem większej kontroli (Menninghaus, 2009, s. 24). Cywilizowanie „na właściwym poziomie” to także możliwość odniesienia się do tego, co było wdrażane jako przejawy człowieczeństwa na uprzednim etapie tego procesu. Kompetencje związane z cywilizowaniem manifestują się nie w odczuciu wstrętu, ale w zdolności do zwalczania tego odczucia (Menninghaus, 2009; Žižek, 2001). W porównaniu z dawnymi praktykami „ekumenizmu”, wyrażającymi się na przykład w upodobaniu do animal print, bariera testu na autentyczność ucywilizowania została podwyższona, ponieważ znoszenie i trawienie rzeczy wstrętnych domaga się tym razem wewnętrznej – związanej z zapanowaniem nad reakcją trzewi – przebudowy i „dogłębnej”, a nie tylko „czysto” estetycznej zmiany. W świetle tej kulturoznawczej diagnozy nowa klasa średnia, tak jak ją widział Bourdieu, wciąż podnosi poprzeczkę w nowej dyscyplinie, jakiejś współczesnej odmianie pojedynków, podczas których bada się, kto zniesie bez szwanku większe tortury w smakowaniu tego, co wstrętne. Zarówno możliwość odczuwania braterstwa, jak i tworzenia dystansów została powiązana z rozwojem osobistym i poczuciem pełnienia misji kulturowej. Moralnym kontekstem tych estetycznych zmagających jest zarówno walka o własne wyniesienie przez „oderwanie się” od ziemskich determinacji, jak i włączenie klasy ludowej do rodzaju ludzkiego. Reglamentacja dostępu do bytu staje się kwestią – jeśli mieć na względzie estetykę jako główny obszar, w którym przebiegają także współczesne starcia – stylu moralnego.

„Rewolucja symboliczna”, jaka dokonała się w drugiej połowie XIX wieku, polegała na zawieszeniu hierarchii, ostentacyjnym braku preferencji, niezróżnicowaniu i „osobliwym panteizmie” (Bourdieu, 2001, 2013). Taka, można powiedzieć, formalna, encyklopedyczna czy inwentaryzacyjna ontologia, miała, jak uważa Jacques Rancière (Rancière, 2007, s. 36), potencjał demokratyczny. Przesłaniem „powieści o niczym”, malarskich przedstawień *la vie moderne* czy zawłaszczeń (*objet trouvé*) było to, że nie miały one żadnego przesłania

(Bourdieu, 2001, 2013; Rancière, 2007). Te nowe praktyki artystyczne stworzyły nową kulturę wizualną zachęcającą publiczność do przekraczania progów widzialności. Równe, rzesiste oświetlenie, jakie dawały wszystkim ludziom, rzeczom i zjawiskom pokazywało, że nie ma żadnego centrum, żadnego uprzywilejowanego miejsca, którym należałoby się więcej uwagi czy blasku. Wywrotowość i egalitarny wydźwięk tej sztuki nie wynikał zatem z tego, że zerwała ona jakąś ciężką, szczelną zastonę, za którą przechowywano i ukrywano od wieków cierpienie i poniżenie. Nie skandal cierpienia i przemocy miał być pouczający dla publiczności, ale kolektywne, rewolucyjne przejście przez próg, za którym możliwe stały się nowa polityka i nowa etyka. Domaganie się i odczuwanie braterstwa stało się możliwe dzięki nowej kulturze wizualnej dokonującej systematycznego wypierania „zwierzęcości” klas ludowych.

Awans i zwycięstwo nowej klasy średniej nad starą klasą średnią w latach sześćdziesiątych XX wieku polegały na przemianowaniu własnej pośledniości i przeciętności na centrum świata społecznego pomiędzy ludzkim niebem i piekłem. Średni stał się wówczas niejako synonimem środka i serca świata. Dzisiaj widać jednak, że zmienia się kondycja klasy średniej. Ma ona emblematy bogactwa – samochód, mieszkanie, pozwalającą na samorealizację pracę, ale nie wiadomo, jak długo uda się jej te dobra utrzymać. Można te emblematy porównać do rzeźb z lodu, które w każdej chwili mogą się roztopić. W teorii Bourdieu znakiem rozpoznawczym potrafiącej poderwać się do lotu klasy średniej i czymś, co pozwala odróżnić ją jednoznacznie od klasy ludowej miał być optymizm. Swoisty apendyks do historii lotu klasy średniej opisanej przez Bourdieu zdają się stanowić dzisiaj rozważania Hito Steyerl (Steyerl, 2010, 2012). Niegdyś ludzie należący do klasy średniej musieli nosić piętno nuworyszów, teraz zaś coraz częściej powiększają kategorię nowych biednych. Paradoksalnie, pisze autorka, spadanie w dół długo może dawać poczucie lotu lub unoszenia się w powietrzu (Steyerl, 2010). Awans i oderwanie się od ziemi klasy średniej umożliwiło stworzenie jej nowej kultury wizualnej podejmującej próby znoszenia reglamentacji człowieczeństwa. Niegdyś lot klas średnich coraz bardziej staje się jednak obecnie synonimem braku gruntu pod nogami i bezdomności. Od tego, czy klasa średnia, w tym zwłaszcza „analitycy symboliczni”, swoje unoszenie się w powietrzu określi jako lot lub spadanie, zależy to, jaką nową taksonomię zaproponuje i kto pozostanie w „człowieczej rodzinie”.

Bibliografia

- Adkins, L.** (2008). *Revisions: Gender and sexuality in late modernity*. Glasgow: Open University Press.
- Benjamin, W.** (2011). *Twórca jako wytwórca: Eseje i rozprawy* (R. Reszke, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Bennett, T. i in.** (2010). *Culture, class, distinction*. London: Routledge.
- Bourdieu, P.** (1982). *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.
- Bourdieu, P.** (2001). *Reguły sztuki: Geneza i struktura pola literackiego* (A. Zawadzki, Tłum.). Kraków: Universitas.

- Bourdieu, P.** (2005). *Dystynkcja: Społeczna krytyka władzy sądenia* (P. Biłos, Tłum.). Warszawa: Scholar.
- Bourdieu, P.** (2013). *Manet: Révolution symbolique*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P., Boltanski, L., Castel, R., & Chamboredon, J.-C.** (2010). *Un art moyen: Essai sur les usages sociaux de la photographie*. Paris: Minuit.
- Crary, J.** (2009). *Zawieszenia percepcji: Uwaga, spektakl i kultura nowoczesna* (Ł. Zaremba & I. Kurz, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Jacyno, M.** (2014). Kulture klasowe i „złoto nieklasyfikowalności”. W M. Gdula & L. M. Nijakowski (Red.), *Oprogramowanie rzeczywistości społecznej* (ss. 21–47). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Kristeva, J.** (2007). *Potęga obrzydzenia: Esej o wstręcie* (M. Falski, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B.** (1996). *Słownik psychoanalizy* (E. Modzelewska & E. Wojciechowska, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Menninghaus, W.** (2009). *Wstręt: Teoria i historia* (G. Sowiński, Tłum.). Kraków: Universitas.
- Peterson, R. A., & Kern, R. M.** (1996). Changing highbrow taste: From snob to omnivore. *American Sociological Review*, 61(5), 900–907. <https://doi.org/10.2307/2096460>
- Rancière, J.** (2007). *Estetyka jako polityka* (J. Kutyla & P. Mościcki, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Reinhard, K.** (2013). W stronę politycznej teologii bliźniego (E. Ulińska, Tłum.). W S. Žižek, E. L. Santner, & K. Reinhard, *Bliźni* (ss. 21–99). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rouillé, A.** (2007). *Fotografia: Między dokumentem a sztuką współczesną* (O. Hedemann, Tłum.). Kraków: Universitas.
- Sekula, A.** (2010). *Społeczne użycia fotografii* (K. Pijarski, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sontag, S.** (2009). *O fotografii* (S. Magala, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Steyerl, H.** (2010). *Politics of art: Contemporary art and the transition to post-democracy*. Pobrano 12 grudnia 2017, z <http://www.e-flux.com/journal/21/67696/politics-of-art-contemporary-art-and-the-transition-to-post-democracy/>
- Steyerl, H.** (2012). *The wretched of the screen*. Berlin: Sternberg Press. Pobrano 12 grudnia 2017, z http://thecomposingrooms.com/research/reading/2013/e-flux_Hito%20Steyerl_15.pdf
- Todorov, T.** (1996). *Podbój Ameryki: Problem innego* (J. Wojcieszak, Tłum.). Warszawa: Aletheia.
- Žižek, S.** (2001). *Przekleństwo fantazji* (A. Chmielewski, Tłum.). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

The classist phantasm

Abstract: The aim of this article is to trace to process of dehierarchisation of modern societies as a “mission” undertaken by the middle class. Hierarchy is an element of the social unconscious, it is also what constitutes the conditions of establishing new relations. The study of sociogenesis postulated by Bourdieu is not about reconstructing a historical process but about discovering how specific historical conditions determine the present forms and practices creating representations of, in this instance, equality and brotherhood. The sociogenesis of Western European brotherhood allows for an insight into how hierarchy gets reproduced in equality and what “intensities” are hidden behind it.

Keywords: Pierre Bourdieu; new middle class; photography.

Article No. 1553

DOI: 10.11649/slh.1553

Citation: Jacyno, M. (2017). Fantazmat klasistowski. *Studia Litteraria et Historica*, 2017(6).
<https://doi.org/10.11649/slh.1553>.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License, which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited.
www.creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl

© The Author(s) 2017

Publisher: Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, Warsaw.

Author: Małgorzata Jacyno, Institute of Sociology, University of Warsaw, Warsaw.

Correspondence: jacynoma@is.uw.edu.pl

The preparation of the article was financed within the statutory activities of the Institute of Sociology, University of Warsaw.

Competing interests: The author has declared she has no competing interests.