
Wyjście z „szafy” homoseksualnej, wejście do „szafy” klasowej”

O polityce tożsamości i socjologii refleksyjnej Didiera Eribona
i Éduarda Louisa

Rozmawiają Kate Korycki i Anna Zawadzka

Abstrakt: Punktem wyjścia rozmowy jest pogłębiona analiza dwóch autobiograficznych książek: *Returning to Reims* Didiera Eribona (2013) oraz *The end of Eddy* Éduarda Louisa (2017). Dyskusja dotyczy m.in. krzyżowego wykluczenia: ze względu na nieheteronormatywność i ze względu na pochodzenie klasowe. Czy emancypacja gejowska istnieje tylko w obrębie klas dominujących? Jaką cenę za tę emancypację płać jednostki, których korzenie tkwią w klasach zdominowanych? Czy możliwe jest jednoczesne przepracowanie stygmatu gejowskości i stygmatu klasy robotniczej? Dlaczego problematyka heteronormatywności doczekała się bogatej reprezentacji w literaturze i sztuce, tymczasem problematyka klasizmu wydaje się wciąż tematem tabu, zarówno w twórczości autobiograficznej, jak i akademickiej?

Wyrażenia kluczowe: Didier Eribon; Éduard Louis; Pierre Bourdieu; klasa; gejowskość; awans społeczny

Warszawa–Toronto–Warszawa

Październik 2017 – maj 2018

Anna Zawadzka: W książce *Returning to Reims* [Powrót do Reims] Didier Eribon przykłada narzędzia socjologii refleksyjnej do własnego doświadczenia biograficznego (Eribon, 2013). Opisuje je przez pryzmat aparatury, w którą wyposażył go świat akademicki. Czy masz pokusę, by pisać podobnie?

Kate Korycki: Takich książek jest bardzo niewiele. Podobną napisała Luisa Passerini (*Autobiography of a generation* [Autobiografia pokolenia]). Passerini była zaangażowana w komunistyczny ruch studencki we Włoszech, najbardziej radykalny w Europie lat sześćdziesiątych. Uczestniczyła w strajkach i zamieszkach. Dziesięć lat później wróciła do tematu jako naukowczyni. Zastosowała nowe instrumentarium – w jej wypadku psychoanalityczne – do badania swojego pokolenia. Identycznie jak Eribon, który w subwersyjny sposób zastosował instrumentarium socjologiczne wobec samego siebie, Passerini posłużyła się psychoanalizą, badając grupę. Ja chcę pisać w sposób, który byłby czytelny poza światem akademickim. Wyszłam jednak z akademickiej „maszynki do mięsa” uformowana w „kielbaskę” o określonych kształtach. By pisać dla szerszej publiczności, musiałabym stać się inną kielbaską. To nie jest proste. Notabene, Ty, Anno, to potrafisz i robisz... Ja planuję napisać książkę o konfrontacji moich tożsamości (w liczbie mnogiej), do którego doszło w procesie pisania pracy doktorskiej. Nie widać tego osobistego aspektu

w samej pracy, ale jest on jej stałym leitmotivem. Nie mam jeszcze pojęcia, jak to zrobić. Mam na razie górę notatek, pomysłów...

A. Z.: Tego typu pisanie dostarcza mi elementarnej motywacji do uprawiania socjologii. Dlatego chciałam zacząć od trzech fragmentów książki, które sprawiły, że na marginesie *Returning to Reims* zanotowałam: „to o mnie!”.

Fragment pierwszy: Eribon pisze o piętnowaniu za pomocą obelg. Wskazuje, że obraźliwe słowa typu „pedał” zawierają w sobie przeszłość i implikują przyszłość: mają siłę rażenia wynikającą z dawnych znaczeń i naznaczają na zawsze. Następnie opisuje zgrozę, jaką wywoływało w nim świadkowanie, gdy obelga „pedał” padała pod adresem kogoś innego. Czytając ten fragment, przypomniały mi się seksistowskie wypowiedzi mojego ojca. Nie byłam ich bezpośrednią adresatką, przeciwnie: powtarzając za nim te uwagi, miałam okazję udowodnić, że ja jestem inna, zupełnie niepodobna do tych, którzy zasługują na obelgi. Ojciec zapraszał mnie w ten sposób do zawarcia z nim mizoginicznego sojuszu. Tylko że – z racji bycia kobietą – ten sojusz był także przeciwko mnie.

K. K.: Tak!

A. Z.: Fragment drugi: Pierre Bourdieu namawia Didiera Eribona, by przyjął propozycję pracy w „Le Nouvel Observateur”. Przeżyłam analogiczną sytuację: dzięki Joannie Tokarskiej-Bakir aplikowałam o staż w „Gazecie Wyborczej”. Następnie Eribon pisze o poczuciu wyobcowania w redakcji. Ja w siedzibie „Wyborczej” też cały czas bałam się, że lada moment zostanę zdemaskowana. Wyda się, że nie podzielałam ideologicznego – neoliberalnego – kursu redaktorów i dziennikarzy tego medium. Wreszcie Eribon pisze, jakim wstrętem napawał go fakt, że francuskie środowisko akademickie wykorzystywało „Le Nouvel Observateur” jako prywatną platformę, by na jego łamach uniwersalizować własną pozycję klasową i światopogląd. Nie mogłabym lepiej opisać „Gazety Wyborczej”.

Fragment trzeci: Eribon pisze, że przeskakując niektóre progi klasowe, osoby z klas niższych często doświadczają iluzji większego awansu, niż jest on w rzeczywistości. Pierwotna alokacja klasowa nie przestaje działać, a jedynie ujawnia się z opóźnieniem. Jest to rodzaj pomyłki poznawczej. Nierozpoznanie. Wydaje ci się, że jesteś już wolna od klasowych ograniczeń, tymczasem awans, którego doświadczasz, pozostaje mocno ograniczony. Autor opisuje to na przykładzie wyboru lekcji języka w pierwszych klasach liceum. Dzieci burżuazji wybierają niemiecki, wiedząc, że jest to właściwa inwestycja w karierę akademicką. Eribon wybrał hiszpański, bo kierował się sympatią do brzmienia tego języka. Był przekonany, że dokonuje świadomego wyboru, tymczasem akt tego wyboru był ograniczony przez sposób, w jaki nauczono go – a może bardziej, w jaki nie nauczono go – myśleć. Przez jego (nie)wiedzę o tym, co jest potrzebne w karierze. Otóż kiedy porównywałam moją sytuację z sytuacją moich rodziców, wydawało mi się, że ja – robiąc doktorat i pracując jako adiunkt w państwowej instytucji – doświadczam niezwykłego awansu społecznego. Tymczasem ostatnio olśniło mnie, że konsekwentnie ląduję na pozycji sekretarki. Najpierw byłam sekretarką redakcji czasopisma, potem zostałam

sekretarką Rady Naukowej, a teraz jestem sekretarką komisji doktorskiej. Wszyscy wokół mnie są na pozycjach ekspercko-merytorycznych, tymczasem ja jestem wciąż sekretarką. Tak ujawnia się siła alokacji klasowej.

K. K.: Postrzegasz to w kategoriach klasy, a nie genderu?

A. Z.: W jednej i drugiej. Pracuję jednak z kobietami, które nawet okazjonalnie nie pełnią funkcji sekretarek ze względu na swój *habitus*¹. Innymi słowy, poproszenie je o wykonywanie zadań sekretarek byłoby większym ryzykiem dla proszącego niż dla proszonego. Ja takiego ryzyka nie stanowią. Prawdopodobnie w sposób niekontrolowany emituję sygnały lęku przed utratą pracy i wynikającej z tego sztywnej obowiązkowości. W efekcie jestem ciągle na pozycji „pani Ani”. Gdybym miała pewność siebie zakodowaną w postawie cielesnej, stylu ubierania się, tonie głosu, gestach, to przestałabym być traktowana jak uczennica nagrodzona za to, że dobrze wypadła, deklamując wierszyk podczas akademii szkolnej.

K. K.: Ponieważ pochodzę z klasy średniej, odczuwam klasę inaczej. Pochodząc ze „środku uniwersum”, mam poczucie, że świat należy do mnie i dzięki temu nie „mam” klasy. To nie tylko kwestia psychologicznie danej pewności siebie, ale również społecznej lokacji. Dlatego niesłuchanie poruszył mnie fragment, w którym Eribon atakuje Raymonda Arona, zarzucając mu, że uprawiana przez niego „tak zwana socjologia” to w istocie uniwersalizacja własnej pozycji klasowej. Akurat wtedy, gdy to czytałam, negocjowałam kontrakt na moją obecną pracę. Znalazłam się w klasycznie marksowskiej sytuacji: z jednej strony byli właściciele środków produkcji, a z drugiej świat, z którego czerpią oni zasoby, czyli ja. Okazało się, że moja pozycja nie dawała mi prawa głosu. Nie mogłam nawet zapytać, na jakich warunkach będę pracować. Miałam je po prostu zaakceptować. Podpisać kontrakt „w ciemno” i być wdzięczna, że dostałam pracę. Dano mi dwie tak zwane opcje do wyboru: przyjąć bez szemrania niekonkretne warunki albo nie mieć pracy. Wybór był zatem czystą iluzją. Kluczowe jest to, że ideologia czy przekonania moich pracodawców nie miały znaczenia. To mogli być mili ludzie i uroczy liberałowie. Ale fakt, że dali sobie prawo nie poinformowania mnie o warunkach zatrudnienia, stworzył doskonały przykład klasowego konfliktu. Zdałam sobie sprawę z istnienia klas w momencie, w którym utraciłam swoją burżuazyjną pozycję w centrum uniwersum. Czułam gniew i niesprawiedliwość tej sytuacji. Nie wiem, czy odczułabym tę niesprawiedliwość tak mocno, gdybym nie czytała wtedy Eribona, i to Eribona atakującego Arona. Zdarzało mi się być w dużo gorszych sytuacjach zawodowych, ale nie dysponowałam wówczas adekwatnym językiem, aby je zdiagnozować i nazwać (co jest zresztą komiczne, biorąc pod uwagę, że dorastałam w PRL-u).

A. Z.: Książka Eribona jest o dwóch emancypacjach. Pierwsza to emancypacja seksualna. Emancypacja *do*: do gejowskości. Ten temat autor, jak sam pisze, podejmował od dawna, skrętnie unikając wątku emancypacji drugiej, klasowej, z którą mierzy się w *Returning to*

¹ Terminem *habitus* – rozumianym jako zewnętrzne, zhierarchizowane struktury społeczne uwewnętrznione przez jednostki i objawiające się w postaci indywidualnych praktyk, przekonań oraz kategorii postrzegania – posługuję się za Pierrem Bourdieu. Zob. Bourdieu & Wacquant, 2001.

Reims. Tutaj mamy do czynienia z emancypacją *od*: od klasy pochodzenia. Zarysowawszy ramy projektu, nie opisuje jednak niestety progów wejścia do klasy, do której awansował, i kosztów, jakie ponosi się za ich przekraczanie. Z jednej strony Eribon znakomicie analizuje swoje wyjście z klasy zdominowanej. Robi to z perspektywy krytycznej, marksowskiej, ale nie idealizuje ani nie gloryfikuje klasy robotniczej. Pisze o niej z sympatią, ale bez złudzeń. Z drugiej strony, nie ma u niego jednak dekonstrukcji klasy, do której autor aspiruje i ostatecznie awansuje. A szkoda, bo jego społeczny awans jest bolesny i trudny nie tylko ze względu na to, że musiał coś porzucić, pozostawić za sobą, ale w równym stopniu z powodu bycia ciągle obcym w nowym środowisku. Eribon wspomina co prawda o udawaniu kogoś innego czy o wstydzie za rodziców, ale kiedy to robi, pisze o sobie, a nie o wymogach, jakie narzuca na niego jego nowa klasa. W efekcie wszystko to idzie na konto jego indywidualnej nieśmiałości. Dlaczego? Czy emancypacja do gejowskości za pomocą awansu klasowego powoduje, że Eribon chroni klasę, do której wszedł, gdyż ona dała mu wolność od heteronormy?

K. K.: Zgadzam się z Twoim opisem wątków tej książki i jej niedostatków, ale opisałabym je nieco inaczej. Moim zdaniem Eribon nie pokazuje nam, w jaki sposób jego pochodzenie klasowe pozostaje „w szafie”. Posługuje się on pojęciem „closet” (ang. szafa, ukrycie) za Eve Kosofsky-Sedgwick, ale nie rozpracowuje patrolowania klasy, do której awansuje, a to przecież ona sprawia, że klasowe pochodzenie i jego habitus muszą zostać ukryte. Innymi słowy, Eribon nie opisuje, w jaki sposób produkowana jest jego hańba klasowa, gdy rozpoczyna proces opuszczania klasy robotniczej. Bo habitus, który musi ukryć lub przerobić, to jedno, a presja, by go ukryć, przeorać, to drugie. Socjologiczna analiza emancypacji klasowej wymagałaby takiej dwutorowości. Przecież jego awans jest udany: miejsce pochodzenia przestaje się liczyć w którymś momencie jego kariery. A jednak on nadal czuje swoją hańbę. Czy zatem ona jest tylko w nim, czy raczej ulega wzmocnieniu przez świat zewnętrzny? A jeśli to drugie, to jak to się odbywa? Zgadzam się, że gejowskość – emancypacja *do* – uratowała go klasowo (ale jak sugerowałaś wcześniej, to wymaga analizy). Ale to za mało. Słowo „próg” sugeruje, że po jego przekroczeniu wchodzisz do środka; słowo „szafa” konotuje trwały proces ukrywania się we wstydzie. Trzeba jeszcze rozpracować, jak ten trwały wstyd klasowy powstaje i jak jest utrzymywany.

Uważam, że wszystko rozbija się o to, jak Eribon definiuje klasę i myśli o niej. Kiedy jego korzenie klasowe przestały być dla niego istotne? Czy kiedykolwiek? Co to znaczy: *wrócić* do Reims? Na czym polega *powrót*? Pewne odcięcia są prawdziwe. Nie ma po nich powrotu. Możesz przyjechać do Reims, porozmawiać z ludźmi, możesz nawet rozumieć ich „język”, ale wiesz, że już nie jesteś stamtąd. Nic cię już z tym miejscem nie łączy.

A. Z.: A jednak coś cię łączy. Kiedy Eribon analizuje, dlaczego nigdy nie zajął się tematem klasowości, okazuje się, że był to sposób podtrzymywania tego odcięcia. Przy czym odcięcie nie jest obojętnością. Jest ciężką, nieustającą pracą oddzielania się, odchodzenia, pilnowania granicy. Pojechanie do Reims po śmierci ojca, by spotkać się z matką, to gest zatrzymania się i odwrócenia, by spojrzeć na potwora, który go goni. Zgadzam się, że Eribon nie rozpracowuje ciągłej produkcji piętna klasowego, ale jest świadom, że je

nosi. Pisze otwarcie: „[o]kazało się, że o wiele łatwiej pisało mi się o wstydzie związanym z seksualnością niż o wstydzie klasowym” (Eribon, 2013, s. 25). Dlaczego tak jest? Czy dlatego, że wstyd związany z nieheteronormatywną seksualnością jest od dawna tematem badań akademickich i kulturowych, tymczasem wstyd klasowy nie doczekał się tylu reprezentacji i jest rzadko rozpoznawany? Co ciekawe, wstyd związany z mobilnością klasową był tematem w okresie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Pisano i wydawano książki o awansie społecznym, robiono o tym filmy. Mam tu na myśli na przykład serial *Daleko od szosy* z 1976 roku czy dużo wcześniejszą książkę Juliana Kawalca *Tańczący Jastrząb* (Kawalec, 1964). Oba te dzieła rozpracowują dystynkcję klasową w społeczeństwie, w którym klas miało już nie być. Oba diagnozują stan rzeczy jako ambiwalentny: owszem, system socjalistyczny umożliwia awans, ale stare struktury klasowe są ciągle obecne. W efekcie na poziomie indywidualnym awans oznacza wysiłek, walkę, upokorzenia, stres i samotność.

K. K.: Eribon pokazuje nam społeczeństwo francuskie, w którym nie ma mitu mobilności społecznej. Tymczasem w Polsce w zasadzie całe społeczeństwo pochodzi z awansu. Społeczeństwo, które wyszło z nędzy, biedy, analfabetyzmu i głodu dwudziestolecia. To wyjście jest rewolucyjne, choć, jak dowodzi Andrzej Leder, nie zostało ono jako rewolucja rozpoznane (Leder, 2014). Niemniej dzięki komunizmowi w polski habitus wpisany został egalitaryzm. Jeśli zadasz w Polsce pytanie, czy ludzie powinni mieć prawo do mieszkania albo czy kredyt hipoteczny na trzydzieści lat to za duże obciążenie, większość odpowie: „tak”. Tymczasem w Ameryce Północnej większość odpowiedziałaby „nie” na pierwsze pytanie, a przy drugim roześmiałyby się, nie rozumiejąc, o co chodzi. We Francji, o jakiej pisze Eribon, nie ma ani mitu, ani awansu. Albo inaczej: awans polega tam na wzroście dochodów, ale nie na przeskoczeniu progów klasowych. W USA mit mobilności klasowej jest absolutnie fundamentalny dla amerykańskiego samookreślenia. I należy oczywiście pamiętać, że ta mobilność była przez dłuższy okres realna, choć głównie jeśli chodzi o białych. Dziś nawet tego awansu nie ma. Jeżeli jeszcze istnieje, to dotyczy głównie drugiego pokolenia emigrantów: zazwyczaj dzieci nowoprzybytych pracują w innych – klasowo przesuniętych – zawodach niż ich rodzice. Moje doświadczenie potwierdza tę regułę: pochodzę z Polski, czyli ze społeczeństwa, w którym wszyscy się „przesunęli”, a żyję w kraju, w którym doświadczyłam kolejnego przesunięcia. Zaczynałam w Kanadzie jako niania (choć oczywiście niania wyposażona w habitus klasy średniej z PRL-u), a teraz szukam pracy jako pracownik naukowy. Czytanie Eribona pozwoliło mi zrozumieć, dlaczego nie lubię Europy z jej stabilnością i sztywnością.

A. Z.: Nigdy nie pomyślałam o tym, że Polacy mają egalitaryzm w habitusie, ale masz rację: pięćdziesiąt lat istnienia kanałów awansu musiało ten habitus nieco przeorać. Jesteśmy już jednak trzydzieści lat po transformacji. Ludzie, którzy wdychali neoliberalną ideologię od urodzenia, są dorośli. Wraz z neoliberalizmem wdychali też antykomunizm, który – gdy mowa o awansie – sprowadza się do lamentów, że głupi ludzie doszli do wysokich stanowisk. W Polsce jak mantrę powtarza się legendę o dobrej, czyli starej inteligencji, którą zniszczyła najpierw wojna, a potem komuniści – właśnie poprzez system

klasowego awansu. Być może to właśnie antykomunizm blokuje dumę ze zbiorowego awansu jako z polskiego osiągnięcia. Nie można na tym zbudować pozytywnej tożsamości – ani zbiorowej, ani indywidualnej – tylko trzeba, jak w popularnym serialu *Czterdzie-stolatek*, kupować portret „przodka”. Trzeba udawać i udowodniać, że jest się ze szlachty.

W kontekście neoliberalizmu bez poprzedzającego go komunizmu muszę wspomnieć o szoku, jakim była dla mnie opisana przez Édouarda Louisa bieda (Louis, 2017). Louis urodził się w 1991 roku. Realia, które opisuje w dedykowanej Eribonowi książce *The end of Eddy* [Koniec Eddy'ego] – chodzenie w ubraniach po starszych braciach, życie na granicy głodu, jedzenie przez pół miesiąca ziemniaków, jedna para butów na cały rok – drastycznie nie przystają do obrazu Zachodniej Europy. Codziennosc współczesnych mieszkańców małych, robotniczych miasteczek na Zachodzie Europy nie ma żadnej reprezentacji w kulturze. Przysłania ją mit zasobności.

K. K.: Tak, wczorajsza nędza opisana przez Eribona i dzisiejsza nędza opisana przez Louisa szokują. Ale pamiętaj, była między nimi przerwa: projekt państwa opiekuńczego (ang. *welfare state*), który chociaż spowolnił, a potem się skończył w latach siedemdziesiątych, stworzył szansę poprawy (jeśli nie w kategoriach klasowych, to przynajmniej dochodowych). Rodzina Eribona doświadczyła tego awansu, podczas gdy losy Louisa oddają odwrócenie tego trendu. Rodzina Eribona doczekała się wyposażonego w telewizor, ogrzewanego mieszkania, w którym woda nie kapła z sufitu. Dwadzieścia lat później w tych samych miejscowościach mamy zamknięte fabryki, 40% bezrobocia i dzieci, które myją zęby raz na tydzień.

A. Z.: I tutaj pojawia się kwestia roli narzędzi, jakich dostarcza świat akademicki, o których Eribon pisze: „pozwalają ci zneutralizować ładunek emocjonalny, który w przeciwnym razie byłby zbyt wielki, gdybyś musiał zmierzyć się z «rzeczywistym» bez pomocy oddzielającego ekranu” (Eribon, 2013, s. 243). Znajdziemy w książce Eribona fragment o czytaniu Sartre'a i Trockiego do czwartej nad ranem. O tej samej czwartej nad ranem jego matka, obolała od stania przy fabrycznej taśmie, wstawiała do pracy. To duża odwaga opisać samego siebie tak bezwzględnie. Paradoksalnie, bycie marksistą pozwoliło Eribonowi zdystansować się od własnej klasy pochodzenia. Potem, kiedy studia socjologiczne wyposażyły go w narzędzia akademickie, doświadczył ich ambiwalencji. Z jednej strony, pozwoliły mu one zrozumieć i przeanalizować własne doświadczenie biograficzne. Eribon opisuje swoje odczucia w trakcie lektury tekstów socjologicznych, a ja czuję to samo, czytając tekst Eribona. Z drugiej jednak strony, te same narzędzia akademickie pogłębiły jego dystans do tego wszystkiego, co w książce reprezentuje Reims: klasy robotniczej, jej codzienności i stylu życia. Eribonowi na utrzymaniu tego dystansu ewidentnie zależy, ale nie znaczy to, że jest on bezbolesny. Autor pisze na przykład, że chodzi na demonstracje przeciwko Frontowi Narodowemu i nigdy nie podałby ręki komuś, kto głosuje na skrajną prawicę; tymczasem na skrajną prawicę głosują jego matka i bracia. Dystans nie likwiduje trudu tej sytuacji.

K. K.: Tak, zgadzam się. Awans, jeśli jest realny, oznacza także ból.

A. Z.: Wróćmy jednak do splotu gejowskiego i akademickiego. Mówisz, że wielkomiejskie i akademickie środowisko daje Eribonowi wolność gejowską. Wydaje mi się, że obie sprawy są tu kluczowe. Z jednej strony wyjazd do Paryża – wielkiego miasta, w którym można anonimowo spełniać swoje pragnienia – to samo w sobie jest doświadczeniem emancypacyjnym. Z drugiej strony Eribon opisuje świat akademicki i porównuje Pierre'a Bourdieu i Michela Foucault. Foucault był gejem i wszedł w ten świat bez problemów. Wejście do francuskiego świata akademickiego wywodzącego się z klasy robotniczej Bourdieu, którego Eribon oskarża o nieświadomą homofobię, przebiegło o wiele boleśniej. Po pierwsze, Eribon łączy tu klasę, seksualność i łatwość adaptacji akademickiej. Po drugie – i co ważniejsze – sugeruje, że Bourdieu nie rozpoznał własnej homofobii dlatego, że nie przeanalizował jej jako „ogona” klasowego. Ja się zgadzam z Eribonem co do tego początkowego splotu – więcej o tym za moment – ale widzę strzał w Bourdieu jako cios trochę poniżej pasa. Bo Eribon zarzuca Bourdieu, że nie rozpoznał, jak klasowo uformowane postrzeganie męskości motywowało jego homofobię i utrudniło mu odnalezienie się w świecie akademickim, tymczasem Eribon również nie przeanalizował, jak klasa i gender są konstytutywnym elementem jego własnej rodziny. On to opisał, ale nie przeanalizował.

K. K.: Po pierwsze, uważam, że należałoby to rozpisać w czasie. Akceptowalność gejowskości i zainteresowanie nią jest sprawą nową. Eribon ma 64 lata. To się musiało w jego życiu zmieniać. Kiedy i jak to się stało, że gejowskość została w obrębie akademii zaakceptowana? A jeśli zawsze była – w co wątpię – to dlaczego i na jakich zasadach? I znowu: to będzie inaczej wyglądać we Francji, inaczej w Ameryce, no i, oczywiście, inaczej w Polsce, gdzie akademickość i akceptacja homoseksualności dotąd nie idą ze sobą w parze.

A. Z.: Jak zatem, Twoim zdaniem, należałoby opisać relację między figurami intelektualisty i geja? Model intelektualisty pozwolił Eribonowi na swobodę realizowania swojej homoseksualności przy zminimalizowaniu ryzyka przemocy. Można z tego wyciągnąć niezwykle konserwatywny wniosek, że jedynie w klasie, która produkuje intelektualistów, możliwa jest gejowskość poza szafą. Czy w innych przestrzeniach klasowych nie ma stylów życia, w których geje mogą się odnaleźć?

K. K.: Tu dochodzimy do drugiego i ważniejszego, moim zdaniem, powodu, dla którego myślę, że Eribon oskarżył Bourdieu o to, czym sam być może zawinił. Eribon doskonale pokazuje, że to, w jaki sposób postrzegamy świat i go reprodukujemy, ściśle zależy od ram interpretacyjnych, z których korzystamy. Trzeba by się zatem zastanowić, jakie ramy interpretacyjne mieli ludzie, którzy formowali świadomość klasy robotniczej. I jakie ramy interpretacyjne miała w efekcie klasa robotnicza, bo niekoniecznie przecież musiała przejść je od awangardowych intelektualistów. Eribon przywołuje Sartre'a, który pisze, że klasa robotnicza jest „spontanicznie homofobiczna i rasistowska”, ale solidarność pojawiająca się w kontekście strajku jest w stanie te uprzedzenia pokonać. „Spontanicznie”? To absurd. Jako byt polityczny klasa robotnicza uformowana jest na bazie określonej koncepcji męskości i rasy. To z kształtu tych pojęć i ze sposobu, jakim nakładają

się na klasowość, biorą się początki zachowań, które Sartre przypisuje spontaniczności. Rasa jako kategoria społeczna nie jest spontaniczna, lecz jest starą kliszą, nigdy nierozpracowaną przez starą lewicę. To prawda, że ludzie dzielą się wedle różnych kategorii, ze względu na kolor skóry czy płeć bądź seksualność, ale to, które z tych kategorii zyskają na znaczeniu i staną się źródłem dominacji i przemocy, jest wynikiem procesu politycznej i społecznej konstrukcji. Eribon pisze o Francji. Ja studiuje rasowość w Północnej Ameryce. Jedna z relacji dotyczących stosunków rasowych opisuje moment przybycia pierwszych niewolników w XVI wieku. Trudno w to dziś uwierzyć, ale w tym początkowym okresie czarnoskórym niewolnikom nie odmawiano człowieczeństwa. Na przykład, możliwe (i legalne) było zawieranie międzyrasowych małżeństw. Uważa się, że radykalna zmiana w postrzeganiu czarnoskórych nastąpiła na skutek świadomie zaordynowanego podziału na białą i czarną klasę pracującą. Podział ten działał na rzecz zabezpieczenia interesów kapitału, zagrożonego wizją wspólnej walki czarnych i białych robotników. Od tego momentu cały dyskursywny aparat ekonomiczny i państwowy pracował nad tym, by zrobić z czarnych niewolników ludzi gorszych lub nawet podludzi. W efekcie nawet najgorzej traktowany biały robotnik miał kogoś, kto był od niego niżej w społecznej hierarchii. Chodzi o to, że ten tak zwany spontaniczny rasizm białej klasy robotniczej musiał zostać skonstruowany. I ten sztuczny klin wbity pomiędzy białych i czarnych robotników okazał się tak skuteczny, że ruch robotniczy w Stanach Zjednoczonych jest najstarszy na Zachodzie. I zawsze podzielony.

A. Z.: W podobnym duchu Eribon pisze o rasizmie swojej matki. Kiedy mówi ona, że nie chce mieszkać w dzielnicy, w której jest wielu Arabów, bo czuje się tam, jakby była za granicą, autor komentuje:

[j]ednak gdy zastanawiam się teraz nad tym, zadaję sobie pytanie, czy rasizm mojej matki i zjadła pogarda, którą ona (córka imigranta!) zawsze okazywała migrantom, a w szczególności „Arabom”, nie była jakimś sposobem, aby – będąc kimś kto całe życie przeżył jako członek grupy, której zawsze przypomniano o jej niższości – odczuć wyższość wobec tych, którzy znajdowali się jeszcze niżej w hierarchii. Czy był to sposób na niejaki dowartościowanie własnego wizerunku konstruowanego poprzez deprecjonowanie innych, albo innymi słowy – po prostu sposób postrzegania samej siebie? (Eribon, 2013, s. 147).

K. K.: Tak, w tym sensie współczesna klasa robotnicza jest skonstruowana i ukonstytuowana na rasizmie. Czy zbudowana jest także na mizoginicznej męskości? Édouard Louis odpowiada na to pytanie twierdząco w *The end of Eddy*. Louis mówi wyraźnie: pewne skrypty (hetero-)męskości są wmontowane w etos i świadomość klasy robotniczej. Tymczasem awangarda myśli marksistowskiej (i po trosze Eribon) albo zaniechała rozmontowania rasizmu i mizoginii klasy robotniczej, albo, co gorsza, tworzyła klasę jako zorientowaną rasowo i genderowo. Sartrowska „spontaniczność” niczego tu nie wyjaśnia. Weźmy scenę, w której ojciec Eribona wraca pijany do domu i rzuca butelkami o ścianę. Po pierwsze, nie wierzę, by czteroletni chłopiec, którym był wówczas autor, był w stanie rozumieć, że ojciec wyraża w ten sposób klasowy ból, odczuwany przez niego jako utratę męskich przywilejów. Po drugie, Eribon zostawia „męskości” tej sceny bez komentarza.

Rozpoznaje jej związek z genderem (mówi, że matce nie wolno byłoby wyrazić gniewu taki sam sposób), ale go nie rozpracowuje. Zgadzam się więc z Tobą, że jest to książka pisana z marksistowskiej pozycji, ale ona za dużo współczesnym marksistom „odpuszcza”. Eribon pewne kategorie postrzegania, a wraz z nimi skrypty zachowań, pozostawia arbitralnymi. Ja uważam, że trzeba by przeanalizować skrypty białych komunistycznych intelektualistów płci męskiej, którzy pozwalają na zachowanie tejże „arbitralności”. Projekt lewicowy nie odrodzi się, dopóki nie stawi jej czoła i jej nie pokona.

A. Z.: To zależy, gdzie usytuujemy sprawczość. Róża Luksemburg powiedziała by na to, że intelektualne elity lewicowe nie powinny być awangardą klasy robotniczej, lecz podążać za nią. Po drugie, istnieje cała tradycja myślenia raczej o praktykach, a nie dyskursach władzy jako kształtujących rzeczywistość. Zaznaczam to gwoli precyzji, choć mi także bliższa jest perspektywa, z której widać arbitralności kulturowe.

Eribon nie ignoruje rasizmu. Przeciwnie: właśnie rasizm klasy robotniczej skłania go do rozważań nad przyczynami, dla których klasa ta przeniosła swoje poparcie z Partii Komunistycznej na Front Narodowy. Jego zdaniem, jest to wina lewicy, która przechodząc na język indywidualizmu, przestała mówić o opresji i wyzysku, tym samym pozbawiając klasę robotniczą tożsamości i godności. Tę pustkę wypełniła oparta na rasizmie narracja nacjonalistyczna. Ona przywraca klasie robotniczej godność, ale po drodze zamienia podmiot: „robotnicy” na podmiot: „naród”. Co prawda Eribon zaznacza, że kiedy klasa robotnicza głosowała na komunistów, rasizm był w niej również powszechny, ale nie uprawomocniony.

K. K.: Zgadzam się co do jego analizy teraźniejszości, ale rasizm był uprawomocniony także wcześniej. Nie w ten sam sposób, w jaki robi to Front Narodowy, ale był możliwy, był do pomyślenia. Nie był wyraźnie odrzucony. Sartre, który mówi: „chodźmy razem strajkować, tak zbudujemy solidarność”, to zdecydowanie za mało.

Dodam na marginesie, że Róża Luksemburg i ja mówimy o innych sprawczościach. Ona postulowała, by robotnicy byli awangardą swojej grupy. I dobrze. Ale mi nie chodzi o to, jak ruch robotniczy ma się zorganizować, ale o analizę tego, kto ustanawia autorytatywne klisze działania klasy robotniczej. A nawet nie tyle *kto*, bo mi nie chodzi o intencje i celowość. Mi chodzi o *co* – chcę przeanalizować treści, znaczenia i sploty w kliszach i ramach oraz wydobyć ich społeczne produkty i funkcje. Kluczowa dla tego przedsięwzięcia jest rola skryptów dostarczanych przez intelektualistów. To właśnie skrypt „spontaniczności” tworzy Sartre’a jako oświeconego intelektualistę w opozycji do rasistowskich mas. On nie opisuje rzeczywistości, ale ją tworzy.

A. Z.: Broniłabym jednak sceny z ojcem rzucającym butelkami. Zgadzam się, że analiza autora jest retrospektywna, ale uważam ją za niezwykle istotną dlatego, że Eribon nazywa tę scenę „pierwotną”, a jednocześnie nie pozostawia suchej nitki na freudowsko-lacanowskim paradygmacie, pokazując, w jaki sposób paradygmat ten usuwa poza widzialność to, co zdeterminowane klasowo.

Nie potrafiłem tego zapomnieć. Był to swego rodzaju nieusuwalny ślad traumy z dzieciństwa, pozostawiony przez „pierwotną scenę”, której nie należy jednak rozumieć w kategoriach psychologii czy psychoanalizy. Mówienie o kompleksie Edypa powoduje desocjalizację i depolityzację tego, jak widzimy proces upodmiotowienia. Scena rodzinna zastępuje scenę zakorzenioną w historycznej i geograficznej (miejskiej) rzeczywistości, czyli rzeczywistości klas społecznych. Nie chodziło tutaj o to, że nadwerżona została figura ojca, albo o niemożność zidentyfikowania się z ojcem, faktycznym czy symbolicznym. Nie ma tu nawiązania do żadnego z tych schematów interpretacyjnych, zwykle przywoływanych przez tradycyjnie rozumianą myśl lacanowską, aby odkryć „klucz” do mojej seksualności, „klucz”, który – uprzednio ukryty – można następnie odkryć. Nie, nie pożywią się tu ci, którzy w kółko wyliczają pojęcia wytworzone przez ideologię psychoanalizy, z uporem powtarzane przez jej wyznawców. Tutaj chodziło raczej o coś, co nazwałbym sceną lustra społecznego, w której ktoś uświadamia sobie przynależność do środowiska, gdzie zachodzą pewnego rodzaju zachowania i praktyki; to była scena interpelacji, ale społecznej – nie psychicznej czy ideologicznej; to interpelacja obejmująca odkrycie wynikającej z klasy społecznej sytuacji socjologicznej, która przypisuje ci konkretne miejsce i tożsamość, i uczy rozpoznawać, kim jesteś i kim się staniesz, poprzez ukazanie wizerunku kogoś, kim masz się w przyszłości stać (Eribon, 2013, ss. 96–97).

„Pierwotna” oznacza tu zatem: zawierająca w sobie społeczne przeznaczenie.

Wróć jeszcze do figur geja i intelektualisty, bo ta sprawa nie daje mi spokoju. Ste McCabe, gejowski artysta z Manchesteru, na okładce płyty umieścił swoje zdjęcie w koszulce z napisem: „Too poor to be gay” [Zbyt biedny by być gejem]. McCabe od lat wypunktowuje dystynkcje klasowe w obrębie świata gejowskiego. To wielka nieobecna książki Eribona. Jakie są dominujące style życia w obrębie najbardziej widocznej gejowskości? Czy przypadkiem nie są one tylko dla bogatych? Kilka dni temu byłam na Europejskiej Konferencji Lesbijek (*European Lesbian Conference*) w Wiedniu. Nie odniosłam wrażenia, że uczestniczki konferencji – ponad pięćset osób – pochodziły wyłącznie z klas dominujących. Reprezentowały szeroki wachlarz społeczeństwa. A mimo to wątkowi klasowości poświęcono na trzydniowej konferencji pięć minut. Słowo „interseksjonalność” odmieniano tam przez wszystkie przypadki, nic jednak z tego nie wynikało. Klasa nie stanowiła tam oprzyrządowania, za którego pomocą lesbijki analizowałyby swoje doświadczenia czy to w obrębie ruchu LGBTQ, czy poza nim. Dlatego tak bardzo doceniam gest Eribona. Podobnie jak Bourdieu, Eribon podnosi życie klas zdominowanych do rangi sprawy istotnej. Sprawy, która domaga się opisu. To banał, ale wystarczy go zestawić z produkcją kinową i telewizyjną. Masowo oglądam amerykańskie i brytyjskie seriale. 98% z nich jest o 3% ludzi na świecie. Produktów kultury o klasach zdominowanych – licznie zdecydowanie przeważających – jest co kot napłakał.

K. K.: Ja uważam, że tego właśnie dotyczy krytyka lewicy, którą przeprowadza Eribon. Lewica, jego zdaniem, przyjęła dyskurs indywidualnego osiągnięcia i w tej chwili żadnego innego języka nie mamy. Zgadza się, że jest to prawdziwa przegrana. W świecie zorganizowanym przez neoliberalizm nie ma miejsca na klasową interpretację. Parafrazując słynne powiedzenie Margaret Thatcher, nie ma klas, są tylko indywidualni ludzie. Ja

z tego samego powodu *nie* oglądam seriali, bo wiem, że to, co pokazują, jest odrealnione. Pierwsze o czym myślę, widząc serialowe postaci, to to, czy osoba, która pracuje na takim stanowisku, jest w stanie mieć takie mieszkanie, taki samochód, takie ubrania, takie kosmetyki. W 99% przypadków odpowiedź brzmi: nie. Więc wyłączam telewizor.

Odpowiadając na Twoje pytanie: ruchowi gejowskiemu przewodzili i kierowali nim biali mężczyźni. Poza momentem ponadklasowej mobilizacji przeciwko narzuconej hańbie i obojętności na AIDS, ten ruch, teraz zwłaszcza, nie jest ruchem kolektywnym. Od lat pięćdziesiątych opiera się na narracji emancypacji indywidualnej. Wpisywał się w język indywidualnych praw człowieka i osiągnął najszerzej rozumianą emancypację drogą prawną (a nie polityczną). Korzystam z jego owoców i jestem za wysiłki aktywistów nie-słuchanie wdzięczna. Ale dostrzegam też konserwatyzm indywidualnej i emancypacyjnej narracji. Najważniejszym wątkiem filmów gejowskich wciąż jest indywidualne wychodzenie z szafy. *Pride* (ang. *duma*), jako projekt emancypacyjny, nie jest solidarnością, jest celebrowana kolektywnie, ale rozumiana indywidualnie. To jest dla mnie ogromną stratą. Moje dywagacje nie odnoszą się do ruchu *Queer*, ale to inna rozmowa.

A. Z.: Tylko że geje są w każdej klasie. W klasie robotniczej też. Pytanie brzmi: czy emancypacja wiedzie wyłącznie przez awans klasowy?

K. K.: Didier Eribon i Édouard Louis odpowiadają twierdząco. Uważam, że stanowi to spektakularną klęskę ruchu robotniczego. Klęska ta wynika między innymi z niezrozumienia i odrzucenia polityki tożsamości. Ale muszę również dodać, że Kanada jest przykładem szeroko rozumianej emancypacji gejowskiej bez wymogu skoku klasowego. Środowiska LGBTQ mają zagwarantowaną *prawną* równość bez względu na swoją przynależność klasową. Homofobia jak najbardziej istnieje, ale, po pierwsze, maleje, a po drugie, nie pokrywa się z klasą, ale raczej z wiekiem, religijnością, statusem imigracyjnym i podziałem na miasto/prowincję.

A. Z.: Ale czy to nie jest też klęska ruchu gejowskiego?

K. K.: Oczywiście, ale jeśli mam rację, że ruch gejowski organizuje narracja emancypacji personalnej, to jego brak dbałości o solidarność i zbiorową mobilizację jest w pewien sposób zrozumiały. Ale brak solidarystycznych wizji jest naszą wspólną stratą, bez względu na to, z czego wynika. Gdybym miała proponować projekt emancypacji, to widziałabym go w budowaniu pan-kategorycznej solidarności wykluczonych, solidarności, która rozpoznaje partykularyzmy pozycji społecznych. W swoim obecnym kształcie ruch gejowski nas nie zbawi i nie jest modelem w innych starciach. A lewica, jeśli chce odzyskać szansę na zaistnienie, musi zająć się nie tylko kwestią ludzi i pracy (choć są to istotne kwestie w świecie zanikających miejsc pracy i rosnącej siły rynkowej pracodawców), ale także do kwestii rasy i płci. Mówiąc inaczej, projekt lewicy musi rozpracować swoje własne podejście do męskości, seksualności i rasy, musi wyposażyć swój język w socjologiczną, refleksyjną analizę. Klasa daje nam język i podstawę do budowania solidarności, ale będzie ona przeżywana inaczej przez geja, kobietę, osobę na wózku czy osobę czarnoskórą. Innymi słowy, dominacji rasowej nie da się rozwiązać, rozwiązując problem

klasowy. Oba zagadnienia należy rozumieć w kategoriach ich wyjątkowych wytworów i zależności.

A. Z.: Ja patrzę na to od drugiej strony: redukcja geja do gejowości to zdecydowanie za mało, bo każdy gej jest także uplasowany klasowo...

K. K.: ...redukcja geja do gejowości to kwintesencja neoliberalnego projektu...

A. Z.: Akces jednostki do tożsamości gejskiej czy ruchu gejskiego będzie tymczasem umożliwiony albo uniemożliwiony poprzez warunki finansowe, rodzinne, urbanistyczne itd. Wątek specyfiki klasowych dystynkcji wśród gejów pojawia się w amerykańskim serialu *Looking*. To serial o gejskiej paczce przyjaciół, prekariuszy mieszkających w San Francisco. W serialu pojawia się wątek rasowo-klasowy. Jeden z bohaterów ma romans z Meksykaninem, fryzjerem, chłopakiem o niższym kapitale kulturowym. Ten ewidentnie „odstaje”: nie rozumie kodów kulturowych, którymi posługuje się gejska paczka. Inaczej żartuje, inaczej się ubiera. Z czasem staje się przedmiotem drwin i docinków. Niby niewinnych, a jednak okrutnych. To właśnie ta sfera życia, w której ma miejsce najwięcej klasowego okrucieństwa. Eribon je opisuje, gdy wspomina o przyjacielu ze szkoły, synu profesora, w którym był zakochany. Eribon pisze: „Czego bym się nie tknął, uwydatniało jedynie moją pośledniość. Był okrutny i nieprzyjemny bez najmniejszej intencji, nawet nie zdając sobie z tego sprawy” (Eribon, 2013, s. 172). Czy kod kulturowy, który ceni się najbardziej w świecie gejskim, jest nierozdzielnie związany z klasami wyższymi?

K. K.: Trzeba by zbadać, jak i gdzie ten kod jest formowany. Zauważ, że to lustrzane odbicie pytania o męskość w kodzie klasowym. Tę kwestię rozpracowuje Louis. Jego książkę *The end of Eddy* czyta się inaczej niż *Returning to Reims*, bo to powieść, w której Louis nie akcentuje swojego aparatu naukowego (choć jest on ewidentnie obecny). Wydaje mi się, że kwestię męskości i klasy Louis przemyślał jednak głębiej niż Eribon. Autor jest świadom, że homofobia to produkt pewnej koncepcji męskości, dominującej w klasie robotniczej i w nią wpisanej (kreowanej w każdej klasie inaczej). Kulminacyjną scenę książki stanowi seks między chłopcami. Oni ten seks między sobą uprawiają nie dlatego, że są gejami, ale dlatego, że to jedyny dostępny dla nich seks. Ale żyjąc w świecie twardego kontrolowanego, binarnie rozumianego genderu, taki seks jest źródłem hańby, hańby, którą trzeba odkupić okrutną homofobią. Homofobia działa w tym świecie jako egzorcyzm winy, winy seksu chłopców z chłopcami. Louis sugeruje, że tego rodzaju zachowanie mogłoby stać się znormalizowaną aktywnością seksualną młodych ludzi, gdyby nie konieczność wyparcia, obśmiania i odrzucenia, wynikła z mizoginicznego wzorca męskości.

A. Z.: Obie książki – *Returning to Reims* i *The end of Eddy* – są bezlitosne wobec rodziny. Rodzina nie jest dla ich autorów żadną świętością. Eribon zaczyna opowieść o ojcu od słów, że nigdy go nie kochał. Nie chciał iść na jego pogrzeb. Nie miał ochoty na spotkanie z braćmi po latach. Było dla niego wyłącznie ulgą, że nie miał z rodziną kontaktu.

K. K.: Obaj autorzy są w tym względzie uczniami Bourdieu, który pisał, że rodzina to seria strategii. Ale myślę, że Eribon przesadza, gdy porównuje swoją trajektorię do trajektorii

Jamesa Baldwina. Baldwin wyjechał z Ameryki do Paryża, gdy miał 24 lata. Pięć lat później wydał *Go tell it on the mountain* [Głoś to na górze] (Baldwin, 1966, 1981), w której przepracował swoją relację z ojcem, czarnym gettem i Ameryką. I w której wybaczył ojcu, analizując działanie rasy. Czyli Baldwin nigdy nie szukał takiego dystansu, jakiego szukał Eribon, i nigdy nie „opuścił” swojego Reims, w przeciwieństwie do Eribona. Wyjechał z Ameryki i spędził kolejne pięć lat, pisząc o niej.

Po drugie, najistotniejszą różnicą między Baldwinem i Eribonem jest strategia nienawiści, której doświadczyli (którą zastosowali?) obaj, choć inaczej. Baldwin rozpoznał swoją nienawiść do ojca i rozpracował ją w dwójnasób: psychologicznie i socjologicznie. Oto Baldwin, przytoczony przez Eribona: „[s]ądzę, że jednym z powodów, dla których ludzie tak kurczowo nalegają na nienawiść, jest to, że wyczuwają, iż po tym, jak ta nienawiść wygaśnie, będą zmuszeni zmierzyć się z bólem” (Eribon, 2013, s. 34). Czytając Eribona, nie jestem pewna tego, czy on wie, jakiego bólu unikamy, kurczowo nalegając na nienawiść. Jeśli wie, to nie pisze o tym bezpośrednio. Baldwin natomiast ten ból nazywa i lokuje w poczuciu, który większość z nas tłumaczy jako bycie *niewartym* bycia kochanym. Ta konstrukcja wygląda następująco: „nienawidzę ojca, bo inaczej musiałbym stawić czoła temu, że mnie nie kochał; a jeśli nie kochał mnie on – człowiek, który powinien był mnie kochać, dla którego powinno to być najbardziej naturalne pod słońcem – może to jedynie znaczyć, że jestem niewart miłości”. Wyjaśniona przez Baldwina strategia nienawiści chroni ojca przed oskarżeniami o bycie złym rodzicem; przenosi winę: „ja, syn, ponoszę winę za problem rodzica”. W rezultacie wyrzeczenie się nienawiści jako strategii wiąże się z lekcją tego, jak kochać samego siebie, lekcją własnej godności, wartości, *amour-de-soi* (by posłużyć się Rousseau). Zauważmy, że dla Baldwina była to kwestia rodzinna, ale rodzina służyła jako mikroskala rasy, czyli sygnalizowała uwewnętrzniony brak poczucia własnej wartości ludzi uformowanych w strukturze społecznej jako inni (i oczywiście gorsi). Nazwawszy ten osobisty ból, Baldwin przepracował go w swojej dogłębnej – rewolucyjnej wręcz – analizie rasy. Nie odrzucając rasy – jak miałby to zrobić, żyjąc w Ameryce? – zrozumiał, jak amerykańska hierarchia uformowała jego ojca, jak sprawiła, że był przemocowym (i przerażonym) rodzicem, bo nie mógł być rodzicem innym, i jak uformowała jego syna. Oczywiście nie muszę zaznaczać, że Baldwin nie zwał winy za okrucieństwo swojego ojca na białych. Wręcz przeciwnie, jako pierwszy pisał o tym, co Bourdieu dopiero później nazwał habitusem, do którego nawiązałyśmy już przy licznych okazjach: czyli o uwewnętrznionych zewnętrznych strukturach, reprodukowanych w dyspozycjach. Reprodukowanych inaczej w zależności od umiejscowienia w strukturze społecznej.

Co więcej, Baldwin wiedział, że zrozumienie ojca i siebie przez pryzmat przemocowej struktury jest pierwszym, ale nie ostatnim krokiem. W wywiadzie ze Studs Terkel mówił:

Tamtej zimy w Szwajcarii... wstydzilem się tego skąd pochodzę i gdzie byłem. Wstydzilem się Czarnego Kościoła, wstydzilem się ojca, wstydzilem się bluesa i jazzu, i oczywiście wstydzilem się arbuza²: wszystkich tych stereotypów narzucanych przez nasz kraj czarnym [...].

2 Arbuzy jako rasistowski symbol funkcjonuje w Europie i Ameryce. Biedni, ciemnoskórzy Arabowie czy Włosi, a później czarnoskórzy Amerykanie lubili arbuzy – jak głośił mit – bardziej niż inne owoce. W rasistowskiej imaginacji

Gdy mówię, że próbowałem się *dokopać* do tego, w jaki sposób sam musiałem mówić jako małe dziecko [...]. Naprawdę pogrzebałem siebie pod całym tym fantastycznym wizerunkiem samego siebie, który nie był mój, tylko tym, jak byłem postrzegany przez białych (Baldwin & Terkel, 2014, s. 4).

I dalej, „ty musisz zdecydować, kim jesteś, i zmusić świat, by sobie poradził z tobą, a nie ze swoim *wyobrażeniem* na twój temat” (Baldwin & Terkel, 2014, s. 7, podkreślenia jak w oryginale)³. Baldwin nie jest socjologiem, lecz pisarzem, nie jest ściśnięty dyscyplinarnym gorsetem. Rozpracowuje sprawy socjologiczne osobiście, prywatnie i moralnie.

Dodam, że Eribon przesadza, lokując istotę tożsamości Balwina w rzekomej ucieczce i powrocie. Baldwin od rasy nie uciekał. Wręcz przeciwnie: był w walce rasowej zanurzony całe życie. On uciekał od codzienności Ameryki zawsze tylko na jakiś czas, by móc o niej pisać bez strachu, że gdy wyjdzie po papierosy, to go policja pobije – lub gorzej. A gejowskość była dla niego sprawą prywatną. Jest tematem w dwóch powieściach, nigdy niepodjętym w esejach. W jednym z ostatnich wywiadów, jakiego udzielił aktywiście ruchu gejowskiego, Richardowi Goldsteinowi, na pytanie o gejowskość Baldwin odpowiada:

[k]westia seksualności jest drugorzędna do kwestii koloru skóry; to po prostu kolejny aspekt zagrożenia, w jakim żyją wszyscy czarni. Moim zdaniem, biali geje czują się oszukani ponieważ urodzili się w świecie, w którym z założenia powinni czuć się bezpieczni. [...] Reagują w sposób, moim zdaniem, proporcjonalny do poczucia utraty korzyści przysługujących białym członkom w białym społeczeństwie. Zawsze mi się wydawało, że jest tam element osłupienia i pretensji. Może to zabrzmieć bardzo ostro, ale świat gejowski wcale nie jest bardziej skłonny akceptować czarnych niż inne grupy społeczne. To hermetycznie zamknięty świat wyposażony w bardzo nieprzyjemne cechy, z rasizmem włącznie (Baldwin & Terkel, 2014, s. 67)⁴.

I dalej:

James Baldwin: Ale „homoseksualny” nie jest rzeczownikiem. Przynajmniej nie w moim słowniku.

Richard Goldstein: A jaką byłby częścią mowy?

James Baldwin: Może czasownikiem. Widzisz, mogę mówić tylko o swoim życiu. Kochałem wiele osób, a one kochały mnie. Nie miało to nic wspólnego z tymi etykietkami. Oczywiście, świat ma najrozmaitsze słowa, by nas określić. Ale to już jego problem (Baldwin & Goldstein, 2014, s. 71).

Geniusz Baldwina polegał między innymi na tym, że on odrzucił i przepracował hańbę rasową, jaką narzuciła mu Ameryka, ale uniknął *pride* jako strategii emancypacji, która zamyka i izoluje w własnej grupie.

arbuza stał się zatem symbolem domniemanego infantylizmu, brudu (arbuza trudno jeść „ładnie”) i lenistwa (kultywacja arbuza jest łatwa) (Black, 2014).

3 James Baldwin and Studs Terkel, *Almanac*, WTFM, Chicago, 29 December, 1961 (Baldwin & Terkel, 2014).

4 James Baldwin and Richard Goldstein. „Go the Way your Blood Beats.” *The Village Voice*, 26 June, 1984 (Baldwin & Goldstein, 2014).

Reasumując, analiza klasy jako klasy jest dla mnie za płytka u Eribona. Zgadzam się z Twoją oceną jej pozytywów, ale brakuje mi u niego rozpracowania, jak habitus klasowy jest formowany w styczności z rasą i genderem. Wydaje mi się, że dogłębne zrozumienie, jak rasa i gender działają w klasie, pozwoliłoby Eribonowi zrozumieć i wybaczyć ojcu i sobie. Pozwoliłoby mu na inną strategię. Ja to wyrażam jako krytykę, ale zdaję sobie sprawę, jak trudna jest taka analiza. Czyli krytykuję, ale również rozumiem.

A. Z.: Jest jednak w tej książce zdanie o relacji z ojcem, które uważam za trafione w dieśiątkę: „[z]ałowatem, że pozwoliłem, aby przemoc świata społecznego zawładnęła mną, tak jak zawładnęła nim” (Eribon, 2013, s. 244). W tym jednym zdaniu Eribon oddaje siłę społecznego świata, który wbrew romantycznym mitom o pokonującej wszystko miłości wynikłej z pokrewieństwa decyduje także o stosunkach w rodzinie.

K. K.: Tak, masz rację! Zagalopowałam się w mojej krytyce. To znaczy: obstaję przy twierdzeniu, że Eribon przesadza z porównaniem do Baldwina i że analiza klasy mogłaby być głębsza, ale to zdanie oddaje wagę społecznego uwarunkowania, które formuje nasze relacje, również te najbardziej intymne.

Podobnie jak Ty, odczytałam *Returning to Reims* niezwykle osobiście. Przede wszystkim dlatego, że ukazuje ona habitusowe rozbieżności. Istnienie w dwóch światach jednocześnie, a zarazem nieistnienie w żadnym z nich do końca i wynikłe z tego bycie nieczytelnym, nierozpoznanym. Interpretuję tytuł książki Eribona tak jakby wbrew intencjom autora. Moim zdaniem, ta książka udowadnia, że powrót nie jest możliwy. I nie ma w tym nic złego. Odejście nie musi być ucieczką, lecz wyborem wolności. Eribon wyjaśnił sobie przeszłość, ale to nie oznacza powrotu. Czytam tę książkę przez pryzmat własnego doświadczenia emigracji. Dramatycznego odejścia z jednego miejsca i wejścia w inne, nowe. Odejścia i wejścia, które sprawiły, że jestem inną osobą, osobą często nieczytelną dla tych, z którymi jestem teraz, i dla tych, których pozostawiłam. Zaletą jest to, że pozwala mi to rozumieć Polskę od wewnątrz i z zewnątrz. I cieszę się z tego bez względu na to, jak to utrudnia życie. Nie chcę – nawet gdyby to było możliwe – „wrócić”.

A. Z.: Zgadzam się, że nie ma powrotu, ale ja tytuł *Returning to Reims* uważam za przewrotny. Eribona oddziela od jego poprzedniego świata dystans, stworzony między innymi przez socjologiczne narzędzia opisu. Ten dystans jest na dobre i na złe: on i ratuje, i oddziela jednocześnie. Eribon nadal nienawidzi swojego ojca, ale jednocześnie tę nienawiść analizuje. Właśnie ta jednoczesność – jednoczesność bycia tu i tam, z klasy robotniczej i już poza nią – to ambiwalencja kluczowa dla całej książki. Eribon jest już „tam”, ale nigdy nie będzie „tam” tak, jak ci, którzy się „tam” urodzili. Pozostanie kimś z awansu.

K. K.: Louis kończy *The end of Eddy* niesamowitą sceną: z okazji wyjazdu bohatera do szkoły z internatem rodzina kupuje mu kurtkę. Niebawem po wyjeździe on tę kurtkę wyrzuca, bo w nowym miejscu jest ona wyłącznie znakiem jego „obciachu”. Eddy wie, jak bardzo jego rodzice na tę kurtkę oszczędzali. Marznie bez niej, ale to lepsze niż chodzić w czymś, co go piętnuje. Analogiczną sytuację opisuje Patti Smith. Kiedy Smith wyjeżdża do Nowego Jorku, mama daje jej uniform do pracy kelnerskiej (Smith, 2012). Po przybyciu

do Nowego Jorku i przepracowaniu jednego dnia jako kelnerka Patti pakuje go w ładną torbę i zostawia w nowojorskiej toalecie, mimo że jest bezdomna i głodna. Pamiętam mój żakiet z polskiej wełny. Przyjechałam w nim do Kanady, myśląc, że wszystkim szczęka opadnie z wrażenia. Wyrzuciłam go dwa dni później, bo tutaj okazał się toporny i natychmiast informował, że jestem „nie stąd”. Zrzućcie tego ubrania było jak zrzućcie skóry. Choć oczywiście jest to proces, który trzeba powtarzać i który jest wciąż bolesny, jak słusznie zauważyłaś i Ty, i Eribon.

A. Z.: Wątek wyrzucania ubrania pojawia się też w *Tańczącym jastrzębiu* (Kawalec, 1964). Mieszkający w akademiku bohater skrada się nad ranem do śmietnika, by wyrzucić tobolek wiejskich ubrań. W śmietniku jest już tymczasem sporo takich samych tobolek. Marzę o wystawie, na której pokazane zostałyby wszystkie te wyrzucone ubrania.

Literatura

- Baldwin, J.** (1966). *Głoś to na górze* (K. Tarnowska, Tłum.). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Baldwin, J.** (1985). *Go tell it on a mountain*. New York, NY: Dell Publishing.
- Baldwin, J., & Goldstein, R.** (2014). Go the way your blood beats: An interview with James Baldwin. W J. Baldwin, *The last interview and other conversations* (ss. 59–74). Brooklyn, NY: Melville House.
- Baldwin, J., & Terkel, S.** (2014). An interview with James Baldwin. W J. Baldwin, *The last interview and other conversations* (ss. 3–34). Brooklyn, NY: Melville House.
- Black, W. R.** (2014, grudzień 8). How watermelons became a racist trope. *The Atlantic*. Pobrano, 12 października 2018, z <https://www.theatlantic.com/national/archive/2014/12/how-watermelons-became-a-racist-trope/383529/>
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. J. D.** (1992). *An invitation to reflexive sociology*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. J. D.** (2001). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej* (A. Sawisz, Tłum.). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Eribon, D.** (2013). *Returning to Reims* (M. Lucey, Tłum.). Los Angeles, CA: Semiotext(e).
- Kawalec, J.** (1964). *Tańczący jastrząb*. Warszawa: PIW.
- Leder, A.** (2014). *Prześlona rewolucja: Ćwiczenie z logiki historycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Louis, É.** (2017). *The end of Eddy* (M. Lucey & H. Secker, Tłum.). London: Vintage.
- Smith, P.** (2010). *Just kids*. New York, NY: Harper Collins.
- Smith, P.** (2012). *Poniedziałkowe dzieci* (R. Sudół, Tłum.). Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.

**Out of gay, and into class closet.
On politics of identity and reflexive sociology in Didier Eribon and Édouard Louis.
Conversation between Kate Korycki and Anna Zawadzka**

Abstract: The conversation starts with an in-depth analysis of two autobiographical works, *Returning to Reims* by Didier Eribon (2013) and *The end of Eddy* by Édouard Louis (2017). The discussion concerns, among other things, the double exclusion due to non-heteronormativity and class origin. Does gay emancipation occur exclusively within dominating social classes? What is the price of emancipation for individuals from dominated classes? Is it possible to come to terms with the stigma of being both gay and of working class origin? Why has the problematization of heteronormativity been abundantly represented in literature and arts, whereas that of classism continues to be a taboo as a subject of both autobiographies and academic studies?

Keywords: Didier Eribon; Édouard Louis; Pierre Bourdieu; class; gayness; social advancement



Article No. 1746

DOI: 10.11649/slh.1746

Citation: Korycki, K., & Zawadzka, A. (2018). Wyjście z „szafy” homoseksualnej, wejście do „szafy” klasowej: O polityce tożsamości i socjologii refleksyjnej Didiera Eribona i Édouarda Louisa: Rozmawiają Kate Korycki i Anna Zawadzka. *Studia Litteraria et Historica*, 2018(7). <https://doi.org/10.11649/slh.1746>.

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) 2018

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

Authors: Kate Korycki, Queen's University, Kingston (Ontario), Canada, & Anna Zawadzka, Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, Warsaw.

Correspondence: k.korycki@queensu.ca, anna.zawadzka@poczta.fm

The work has been prepared at authors' own expense.

The authors participated equally in the concept of the study and drafting the manuscript.

Competing interests: Both authors have declared they have no competing interests.