30

Widok. Theories and Practices of Visual Culture

tytuł:
Różnica klasowa: symboliczna, wyobrażeniowa i realna
autor:
Krzysztof Świrek
źródło:
Widok. Theories and Practices of Visual Culture 2021 nr 30
odsyłacz:
https://www.pismowidok.org/pl/archiwum/2021/30-wizualnosc-klas-spolecznych-struktury-i-relacje/roznica-klasowa
doi:
https://doi.org/10.36854/widok/2021.30.2414
wydawca:
Widok. Fundacja Kultury Wizualnej
afiliacja:
Uniwersytet SWPS
Uniwersytet Warszawski

słowa kluczowe:

klasy społeczne; psychoanaliza; kapitalizm; reprezentacja; różnica klasowa

streszczenie:

Sposób istnienia klas społecznych jest ściśle związany z reprezentacją. W tekście przyglądam się reprezentacji różnicy klasowej z perspektywy psychoanalitycznej, wykorzystując pojęcie rejestru symbolicznego, wyobrażeniowego i realnego wprowadzone przez Jacquesa Lacana. Pojęcia te pozwalają odróżnić rozmaite wymiary reprezentacji (przede wszystkim wymiar symboliczny i wyobrażeniowy), a także stawiają kwestię aporetyczności wszelkiej reprezentacji (dzięki pojęciu rejestru realnego). Wymiar symboliczny związany jest z tworzeniem grupy (inkluzją i ekskluzją) i wskazuje na normatywny charakter klasowych identyfikacji. Z wymiarem wyobrażeniowym powiązane są ucieleśnione obrazy siebie i innych, napędzane przez dynamikę zazdrości i resentymentu. Wymiar realny zaś jest wprowadzany przez metafory obiektów utraconych i traumatycznej międzyklasowej przemocy. Do zilustrowania analiz trzech rejestrów wykorzystuję rozmaite materiały wizualne i teksty literackie pochodzące z różnych momentów historycznych kapitalistycznej formacji społecznej. W podsumowującej części tekstu opisuję powiązanie trzech rejestrów na przykładzie fragmentu narracji biograficznej robotnika. W zakończeniu podejmuję problem współczesnej nieprzejrzystości relacji klasowych, nie interpretuję go jednak jako wskaźnika „śmierci klas", ale jako historyczny moment dezartykulacji różnicy klasowej.

Krzysztof Świrek - Socjolog, adiunkt na Wydziale Socjologii UW, gdzie w 2016 roku obronił doktorat. Interesuje się teoriami ideologii, władzy symbolicznej i klas społecznych. Wykłada klasyczne teorie socjologiczne, prowadził seminaria o koncepcjach nowoczesności i psychoanalitycznej analizie władzy. Autor książki Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy (2018). Publikował artykuły m.in. w „European Journal of Social Theory", „Studiach

Socjologicznych", „Societas/Communitas", „Przeglądzie Humanistycznym", „Hybris". Jako krytyk filmowy współpracował z miesięcznikiem „Kino" i pismem „dwutygodnik.com".

Różnica klasowa: symboliczna, wyobrażeniowa i realna

Istnienie klas społecznych związane jest ściśle z reprezentacją. Jest to jasne już w klasycznych sformułowaniach Karola Marksa, odróżniającego „klasę wobec kapitału" (*„Klasse gegenüber dem Kapital"*) i klasę „dla siebie" (*„für sich selbst"*)[1]. Pierwsza z nich to klasa wyróżniona przez warunki bytowe, istniejąca jako zbiorowość osób, które dostrzegają swoje podobieństwo w ramach określonej sytuacji. W toku walki politycznej ta sama zbiorowość staje się świadoma własnego interesu politycznego – to wtedy jako „klasa dla samej siebie" zaczyna „widzieć siebie" jako klasę w ramach pewnego procesu historycznego i politycznego. Przejście pomiędzy jednym a drugim dokonuje się dzięki świadomości klasowej – ta zaś jest zawsze samoświadomością, czyli między innymi samoreprezentowaniem swojej sytuacji. Reprezentacja jest częścią samoświadomości, zostaje przez nią odbita w procesie „rozpoznania siebie w obrazie". Świadomość klasowa stająca się świadomością „dla siebie" odbija więc jakąś reprezentację, czy to w postaci wyrazistego obrazu, czy symbolicznej „nominacji", pasowania na członka klasy. Może się tworzyć samorzutnie, w kontrze do wrogiego obrazu, może też być przedmiotem kształtowania, na przykład przez dyskursy polityczne, które będą wzmacniać artykulację klasową lub ją blokować.

Ścisły związek z reprezentacją i walką polityczną sprawia, że zarówno pytanie: „czy klasy istnieją?", jak i odpowiedź na nie zawsze pokazują usytuowanie w przestrzeni wyznaczanej przez historyczne walki związane z reprodukcją społeczną, nigdy nie są neutralne. Dlatego lewicowe reprezentacje ramują grupy ludzi właśnie jako klasy (jak robotnicy i chłopi z socjalistycznych plakatów propagandowych), prawica natomiast ramuje wedle innych reguł – najczęściej opozycji między „naszym" i „obcym"[2].

Stawką jest samo reprezentowanie klasy i tym samym konstytuowanie nie tyle samego jej istnienia (bo klasy, w sensie klas „naprzeciw kapitału" z powyższego cytatu, nie znikają, kiedy się o nich nie mówi), ile jej historycznej roli (jako marksowskiej klasy „dla siebie"). Istnienie klas jest rzeczywistością historyczną odkrywaną na bazie różnych teoretycznych założeń (choćby w stwierdzeniu Machiavellego, że w każdym państwie istnieje konflikt między „możnymi" i „ludem"[3]). Z tego punktu widzenia „nieistnienie klas" jest fantazją (o spójnym ciele społecznym) oraz stanowiskiem politycznym (prawicowym), ale nie tezą, którą można zweryfikować. Istotne jest natomiast, w jaki sposób klasy istnieją. Nie w każdym bowiem momencie historycznym istnieją dla użytkowników języka jako nazwane rzeczywistości lub jako rzeczywistości mające swoje silne, stypizowane reprezentacje wizualne. Stwierdzenie, że klasy są nie konstruktem językowym czy wizualnym, ale rzeczywistością społeczną, nie oznacza, że ich nazwanie i „pokazanie" (w ramach pewnej figury) nic nie zmienia – w pewnym sensie zmienia bowiem wszystko[4].

Chciałbym przyjrzeć się kwestii reprezentacji różnicy klasowej, wykorzystując do tego pojęcia zaczerpnięte z psychoanalizy, a dokładniej wprowadzone przez Jacques'a Lacana rozróżnienie trzech rejestrów: symbolicznego (S), wyobrażeniowego (I) i realnego (R). Terminy psychoanalityczne pozwalają odróżnić rozmaite wymiary czy rejestry reprezentacji – przede wszystkim wymiar symboliczny i wyobrażeniowy – podejmują także kwestię aporetyczności wszelkiej reprezentacji (w przypadku pojęcia rejestru realnego). Dzięki temu pozwalają także lepiej zrozumieć kwestię identyfikacji klasowej, złożoność reprezentacji klasowych i rozmaitość rejestrów oraz modusów reprezentacji różnicy klasowej. Język psychoanalityczny może uczulać na aspekty rzeczywistości społecznej niepoddające się obserwacji w ramach „podręcznikowych" procedur badawczych. Artykuł ten jest rzecz jasna zarysem pewnych możliwości, mimo to, aby uniknąć nadmiernej arbitralności wywodu, nadaję mu następującą

strukturę: w kolejnych trzech częściach tekstu przyjrzę się systematycznie sposobowi, w jaki różnica klasowa ujawnia się w każdym z (tych trzech) rejestrów. Rejestry są co prawda odrębne, ale występują w powiązaniu, a ich dokładnego rozdzielenia dokonuje się zazwyczaj w celach analitycznych[5]. Dla jasności będę jednak ujmował je właśnie jako odrębne, jedynie sygnalizując kwestię ich niewątpliwego powiązania i współzależności (ujmowaną w późnym nauczaniu Lacana poprzez teorię węzłów[6]). Pokazanie powiązania trzech rejestrów „domknie" kwestię relacyjności i klas oraz rejestrów S–I–R.

Pisząc o mieszczaństwie, drobnomieszczaństwie, klasie średniej, robotnikach i chłopach, używam tradycyjnej terminologii. Nie przejmuję więc wykorzystywanego nieraz w polskich kontynuacjach socjologii Pierre'a Bourdieu pojęcia klasy ludowej – preferuję pojęcia, które można znaleźć u Marksa. Zakorzeniony w sposobie życia etos drobnomieszczański różni się znacznie od etosu klasy średniej (tak jak różnią się etosy przedsiębiorcy i przedstawicieli, a mówiąc językiem Marksa, „zależnego stanu średniego" – urzędnika czy uczonego), etos robotniczy nadal różni się od chłopskiego – dlatego uważam kategorie Marksowskie za wciąż celne, a zbyt pospieszną rezygnację z nich za część współczesnego problemu z artykulacją różnic klasowych. Pojęcia nowsze, jako aktualne, nie zawsze są bardziej adekwatne do opisywanej rzeczywistości: pokazują to dobrze liczne przedwczesne diagnozy zasadniczej przemiany systemu klasowego czy też los modnych, ale problematycznych pojęć, które szybko traciły na znaczeniu[7].

Mój artykuł wpisuje się w długą już historię analiz klasowych prowadzonych z perspektywy psychoanalitycznej, co trzeba podkreślić także dla wydobycia specyfiki prezentowanego tu podejścia. Wilhelm Reich dokonywał swoich analiz „uwarstwienia ideologicznego"[8] z perspektywy, którą można nazwać poszukiwaniem klasowych etosów seksualnych. Represja seksualna drobnomieszczaństwa według Reicha

predysponowała je do popierania politycznej reakcji. Podobne ujęcie prezentuje Theodor Adorno z zespołem badawczym w *Osobowości autorytarnej*: na przykład w pseudokonserwatyzmie reprezentowanym przez zablokowane w ambicjach frakcje klasy średniej Adorno widzi nieudaną i powierzchowną identyfikację z normami autorytarnymi. Wewnętrzne konflikty prowadzą reprezentantów klas średnich w stronę przemocy[9]. Te klasyczne ujęcia odwołują się do topiki freudowskiej lub proponowanych przez Freuda ujęć utrwaleń i zaburzeń libido, w oczywisty sposób odmiennych od założeń teoretycznych tego artykułu.

Perspektywa psychoanalizy lacanowskiej przesuwa akcent na struktury znaczące i mechanizmy reprezentacji – będzie to dla mnie szczególnie istotne w tym tekście. Jacques Lacan nie stosuje jednak schematu S–I–R do relacji klasowych; używa go albo do analizy topologii podmiotu (od wczesnych ujęć podmiotu jako efektu działania znaczącego aż po późne analizy struktury podmiotu w kategoriach węzła boromejskiego), albo do podstaw relacji społecznej jako takiej. Podobnie jak u Freuda (choćby w klasycznej rozprawie *Kultura jako źródło cierpień*) porządek podmiotowy jest bezpośrednio wpisany w podstawy ładu społecznego; relacja podmiot–kultura jest kluczowa i wypiera ujęcia historyczne i klasowe. Wyjątkowe na tym tle wydaje się seminarium Lacana o „podszewce psychoanalizy" (1969/1970), ale i tutaj nie tyle interpretuje on relacje klasowe, ile proponuje własną koncepcję dialektyki społecznej zakorzenioną w heglowskim ujęciu walki o uznanie. Walka klas rozgrywa się według niego „na poziomie identyfikacji"[10], ale nie dosięga właściwego poziomu „dialektyki dyskursu pana" (czyli mechanizmu władzy) – to bowiem czyni dopiero psychoanaliza[11]. Mój zamysł jest inny (i psychoanalitycznie „nieortodoksyjny"): polega na wykorzystaniu marksistowskiego schematu struktury klasowej (w wersji „historycznej"[12]) i zastosowaniu do niego koncepcji trzech porządków.

Moje myślenie o klasach wiele zawdzięcza strukturalistycznej koncepcji Louisa Althussera i jego próbie powiązania teorii marksistowskiej z psychoanalizą, dokonanej chociażby w *Ideologiach i aparatach ideologicznych państwa*. Althusser wykorzystuje jednak inspiracje psychoanalityczne, a nie systematyczne odniesienia do teorii Lacana, a w jego analizie genezy podmiotu centralny pozostaje mechanizm identyfikacji z Jednym – wzorcowym podmiotem, dla którego matrycą jest religia. Althusser szuka więc konstytucji każdego podmiotu, wtórnie uklasowionego, a nie różnych wymiarów reprezentacji różnicy. Do kwestii klasowych odwołuje się także Slavoj Žižek, który na różne sposoby łączy pojęciowość (post)marksistowską z psychoanalizą. Wedle mojej wiedzy Žižek nie podejmuje nigdzie systematycznie tematu relacji klasowych z perspektywy teorii trzech porządków. Natomiast opierając się na jego analizach, możemy niejako przyporządkować klasy do poszczególnych rejestrów: logika władzy symbolicznej jest najlepiej objaśniana przez mechanizmy panowania feudalnego, model podmiotowości charakterystyczny dla współczesnej klasy średniej (podmiot „lęku przed molestowaniem") połączyłbym z dominacją wyobrażeniowego, a rewolucyjny potencjał – z usytuowaniem współczesnego „proletariatu" (rozmaitych ludzi „bez przydziału" i wywłaszczonych) na „pustyni realnego", a więc w sytuacji rozpaczliwej i poza zasięgiem ideologicznych fantazji[13]. W optyce Žižka rozważania na temat klas prowadzone są zatem w kontekście zmian relacji władzy, diagnozy stanu kultury czy projektu politycznego. Podobnie jak Žižek przemieszczam więc pojęcia lacanowskie poza pierwotny kontekst, ale w innym celu – chcę dokonać analizy w duchu nauk społecznych.

Krótkiego komentarza wymaga także status relacji między różnicą klasową a jej reprezentacją. W tekście kwestia reprezentacji niejednokrotnie bowiem blisko powiązana jest z samym istnieniem klas jako pewnych społecznych rzeczywistości. Reprezentacje tworzone w mieszczańskiej sferze

publicznej oczywiście nie mogą być bezrefleksyjnie przyjmowane jako źródło wiedzy na temat życia klasy robotniczej – są raczej źródłem wiedzy o obrazie robotników, jaki wytworzyło sobie mieszczaństwo. Świat wyobrażeń i stereotypów klasowych nie jest odbiciem rzeczywistości. Ale odwołując się do teorii Lacanowskiej, musimy godzić się na znacznie bardziej skomplikowaną relację między „pozorem" i „esencją" – taką, gdzie ten pierwszy „nie jest już przeciwieństwem ani znakiem"[14] tej drugiej: teoria ta wskazuje na reprezentację w sercu każdego opisu rzeczywistości i prawdę wyłaniającą się poprzez reprezentację. Język jest reprezentacją, w związku z tym nie jesteśmy w stanie sformułować w nim dyskursu „czystej rzeczywistości", niezmediatyzowanej i wolnej od „nachylenia" będącego produktem reprezentacji. W samych reprezentacjach natomiast ujawnia się już różnica klasowa – albo jako przedmiot opisu, albo jako pozycja podmiotu (zajmowana wobec społecznego Innego) wpisana w daną wypowiedź czy obraz, albo jako ślad konfliktu społecznego, który przeniknął do świata przedstawienia w sposób zmetaforyzowany. Odrzucając dyskurs naiwnej wiary w ukazywany w reprezentacji pozór, jesteśmy więc nadal skazani na p r a w d ę r e p r e z e n t a c j i . Teoria Lacana pozwala uwydatnić różne wymiary reprezentacji i powiązać ją bezpośrednio z Marksowskim dylematem relacji między klasą „wobec kapitału" i klasą „dla siebie". Dla Lacana każda forma konstytucji rzeczywistości zakłada istnienie reprezentacji – nie jako „konstruktu", ale jako zawsze niepełnej matrycy.

Stawką tego tekstu, związaną z momentem historycznym, w którym był pisany, jest próba głębszego zrozumienia dynamiki relacji międzyklasowych. Jest to szczególnie istotne teraz, kiedy po dekadach deregulacji nierówności społeczne osiągają rekordowe poziomy (a polskie społeczeństwo ma rekordową dynamikę nierówności[15]) przy równoczesnej d e z a r t y k u l a c j i identyfikacji i interesów klasowych. Język klas pozostaje nieobecny poza debatą akademicką i nielicznymi środowiskami,

w których funkcjonuje jeszcze słownik klasycznej lewicy. Swoją siłę straciły tradycyjne organizacje reprezentujące interesy klasowe (jak związki zawodowe), a partie lewicy nie są już partiami klasowymi. Postulaty odwołujące się do interesów klasowych (takie jak ochrona miejscowej klasy robotniczej przed siłami globalizacji, projekty naprawy infrastruktury i odbudowy społecznej mocy państwa jako regulatora w relacji między klasami silnymi i słabymi) są podejmowane wyspowo przez polityków antyestablishmentowej prawicy. W tej skrajnie nieprzejrzystej sytuacji politycznej kwestią szczególnie istotną staje się zrozumienie powiązanych z różnicą klasową fantazmatów, które trwają pomimo nieobecności języka polityzującego klasę (język ten wszakże był historycznym osiągnięciem lewicy i sam w sobie jest „historyczny", a jego utrzymanie się w użyciu lub zniknięcie pozostaje kwestią otwartą). Historyczne przykłady reprezentacji, w których różnica klasowa wyrażana jest klarownie i niejednokrotnie z intencją polityczną, przywołuję nie po to, by wyjaśniać tamte rzeczywistości, ale by ułatwić prezentację teoretycznych narzędzi, które do współczesności – znacznie trudniejszej w interpretacji – należałoby dopiero „przymierzyć". Przywołuję te przykłady bez obszernego ugruntowania historycznego, zakładając, że wszystkie odnoszą się do szerokiego kontekstu jednej formacji społecznej – co obejmuje różne momenty historyczne i geograficznie różne miejsca społecznego podziału pracy. W tym sensie przykłady przednowoczesne przywoływane są jako „poprzedzające kapitalizm" i w relacji do niego, a reprezentacje z krajów realnego socjalizmu pojawiają się jako odnoszące się do problemów kapitalizmu i jego struktury społecznej.

Symboliczne

Symboliczne to sfera dyskursu tworzona przez elementy znaczące. W teorii Lacana jest to przestrzeń ustanawiania relacji w zupełnie podstawowym znaczeniu tego słowa: znaczące odsyła do innego znaczącego, a w swoim działaniu przypomina, jak mówił Lacan, cytując Mallarmégo, „wytartą monetę" przekazywaną „w milczeniu z rąk do rąk"[16]. To nie treść (obraz, który uległ już „starciu") jest istotna, ale funkcja znaczącego jako „żetonu" włączającego w obręb grupy lub wykluczającego z niej. W tym sensie dyskurs jest „materialnością więzi społecznej"[17]. Wymiar symboliczny działa jak matryca wprowadzająca nieciągłość w przestrzeń praktyk i kontaktów międzyludzkich. Działa przy tym w sposób „wirtualny": dyskurs, o którym tu mowa, nie jest dyskursem „o czymś", ale w relacji do czegoś – do Innego jako „miejsca znaczącego"[18], wirtualnego gwaranta sensowności mowy. To fantazja o pragnieniu Innego decyduje o pozycji podmiotu – nasza wiara lub niewiara w świat, nasze fundamentalne założenia o byciu wygranym lub przegranym społecznych gier rozgrywają się w relacji do tak rozumianego Innego. Słowo służy nie tyle przekazywaniu komunikatów, ile byciu uznanym przez innego człowieka (i Innego jako instancję symbolu)[19].

Elementem tej matrycy jest oczywiście znaczące „klasa społeczna". Wpisanie pojęcia „klasy" w język było historycznie koniecznym wstępem do zaistnienia świadomości klasowej jako świadomości symbolicznej właśnie. Zadanie to wymagało krystalizacji doświadczeń z pewnej perspektywy politycznej[20], a upowszechnianie nowego języka klasowego interesu wymagało nierzadko jego „oswajania" przez opowiedzenie go w innym języku, na przykład religijnym[21]. W konfliktach klasowych jedną ze stawek jest więc sama możliwość artykulacji interesów danej klasy. Zagadnienie widzialności i niewidzialności bezpośrednio się

z tym wiąże: klasy niewidzialne nie mogą mieć interesów politycznych, mogą co najwyżej „nawiedzać" przestrzeń polityki jak widma – tak było w latach transformacji, kiedy jedyną klasą rzeczywiście istniejącą jako podmiot polityki była klasa średnia, podczas gdy inne (klasa robotnicza, chłopi) były traktowane jako „przeżytki", wiodły więc egzystencję widmową albo abiektalną[22]. Sięgając po przykład z dalszej historii: w czasach pierwszej „Solidarności" nieprzypadkowo postulatem otwierającym listę żądań robotników była „rejestracja wolnych związków zawodowych"; „rejestracja" miała tutaj sens nie tylko prawny, ale również symboliczny, oznaczała bowiem dosłownie „za-rejestrowanie" istnienia reprezentacji robotniczej innej niż PZPR. To był skandal z perspektywy założeń ustroju, który miał być nie tyle reprezentacją interesów klasy robotniczej, ile ich historyczną ekspresją i spełnieniem.

Przykładu radykalnej dominacji klasowej w wymiarze symbolicznym dostarcza rozpoznanie Franza Neumanna: aktem w pewnym sensie domykającym los robotników w państwie narodowosocjalistycznym nie był prosty zakaz działalności związkowej, ale włączenie robotników do jednej organizacji, części narodowosocjalistycznego aparatu[23]. Różnica polega na odróżnieniu prostej represji (zakaz działalności związków, jak we wczesnym kapitalizmie[24]) od zamknięcia przestrzeni, w której może się pojawić jakakolwiek forma organizacji – ponieważ każdy robotnik jest już z góry włączony w „ciało" pracującego narodu. Mamy tu do czynienia z różnicą dotyczącą politycznej ontologii: działalność związkowa zostaje nie tyle zanegowana (zakazana), ile w ogóle wykluczona jako możliwość – niczym we Freudowskim rozróżnieniu między „zaprzeczeniem czemuś" a właściwym wykluczeniem jakiejś rzeczy z sądu o istnieniu; między *Verneinung* a *Verwerfung*. Dlatego, nawiasem mówiąc, niedostrzeganie różnicy między prawicową i lewicową rewindykacją interesów klas pracujących jest bodaj najcięższym błędem politycznym: z konserwatywno-liberalną represją działalności klasowej można

sobie poradzić, organizując walkę podziemną, faszystowski korporatyzm natomiast likwiduje symbolicznie istnienie klas poprzez bezpośrednie włączenie w projekt polityczny polegający na atomizacji i podporządkowaniu robotników.

Logikę działania różnicy klasowej w rejestrze symbolicznym doskonale pokazuje krótka scena w *Dyskretnym uroku burżuazji* (reż. Luis Buñuel, 1972). Dwie pary czekają na spóźniających się gospodarzy; by zabić czas, jeden z mężczyzn improwizuje wykład na temat Martini Dry. O jednym z obecnych znajomych – dyplomacie – mówi, że „na pewno wie, że Martini Dry trzeba pić powoli, jak szampana", ale proponuje też „interesujący eksperyment". Każe przywołać szofera, wręcza mężczyźnie kieliszek z drinkiem i poleca mu wznieść toast. Szofer wznosi toast „za zdrowie państwa", a prowokator eksperymentu w „demokratycznym" duchu dodaje: „i za twoje, Maurice". Szofer wypija drinka jednym haustem, po czym słyszy, że może odejść. Po jego wyjściu mężczyzna tryumfalnie oświadcza: „to doskonały przykład, jak nie należy pić Martini Dry"[25]. Scena jest rzecz jasna uderzająca poprzez swoją banalność: widzowie domyślają się końca „eksperymentu".



Eksperyment – *Dyskretny urok burżuazji* (1972)

Istotą tej sceny nie jest ani klasistowskie ostrze, ani nawet ironia pełnego obłudy, „progresywnego" włączenia szofera poprzez odwrócenie jego toastu – ale przewidywalność, z jaką rozgrywa się interakcyjny rytuał. Jego moc i nieuchronność są znamieniem symbolicznego – działania stabilnej matrycy, która kieruje nawet najbardziej „spontanicznymi" zachowaniami. Szofer, wypijając drinka w sposób niewłaściwy, „spełnił swoją powinność" – potwierdził obowiązywanie społecznego imperatywu.

Dla matrycy pozycji ważna jest jej systematyka. W przywołanym wyżej cytacie wskazuje na to sformułowanie „jak nie należy"; szofer zostaje przywołany nie po to, by zaprezentować nieznajomość reguły – jest to nie „byle jakie" czy obojętne niestosowanie się do reguł (będących zawsze elementem szerszego *savoir-vivre*'u burżuazji[26]), ale dokładny rewers lub negatyw tego, co społecznie prawomocne i właściwe.



„Bardzo dobrze, Maurice" – *Dyskretny urok burżuazji* (1972)

Nie jest to więc „niestosowanie się" p r o s t e , ale o k r e ś l o n e , czyli zdeterminowane przez matrycę reguł. W tym sensie właśnie normy symboliczne działają jako matryca: nie ustanawiają one wzorców funkcjonujących w zawieszeniu, ale wzorce systematyczne, gdzie jakieś „tak" ma swoje „nie", ponieważ obie reguły warunkują się wzajemnie. Symbolicznej matrycy różnic klasowych nie należy więc wyobrażać sobie jako prostych odmienności pozwalających zaklasyfikować jednostkowe zachowania.

Dobrego przykładu takich zależności, pokazujących złożony i właśnie nie abstrakcyjny, lecz wręcz „dookreślony" charakter reguł, dostarcza Norbert Elias, gdy omawia historyczne normy dopuszczalnej ekspresji cielesnej. Wbrew temu, co podpowiada potoczne wyobrażenie o rubaszności gminu, na dworach arystokratycznych wyższe stany nie przeciwstawiały swojej „skromności" rozpasaniu klas podporządkowanych. Obnażanie się i załatwianie potrzeb fizjologicznych na oczach osób stojących niżej w społecznej hierarchii nie było uznawane za nieprzyzwoite (bywało nawet oznaką sympatii i łaskawości ze strony osoby stojącej wyżej)[27], ale ta sama reguła nie działała w sposób zwrotny.

Hierarchiczny charakter reguł dobrego zachowania ulega w dobie nowoczesnej wyparciu. Według Eliasa dopiero awans

warstw mieszczańskich zmienia sytuację, czyniąc z rodziny ośrodek kształtowania zachowań i treningu wstydu, a zarazem maskując społeczną i hierarchiczną genezę wstydliwości – aż do współczesnego wyparcia, które w normach grzeczności widzi racje „higieniczne"[28]. Dla Eliasa jest to znamię demokratycznego charakteru społeczeństwa przemysłowego, ale błędem byłoby traktować dystynkcje społeczne jako należące do przeszłości – w formie wysubtelnionej, jako normy smaku, działają one nadal jako matryca różnicująca, która tylko wytrenowanemu oku ukazuje swoją arbitralność (co potwierdzają zresztą uwagi Eliasa o społecznej genezie norm językowych[29], a szerzej krytyka wyparcia związanego z gustem estetycznym i merytokracją dokonana w socjologii przez Pierre'a Bourdieu[30]).

Wiąże się to z kolejną obserwacją: sceny z filmu Buñuela można użyć do krytyki naiwnego empiryzmu w myśleniu o klasach, co jest bezpośrednio związane ze sposobem działania rejestru symbolicznego. Stanowisko naiwno-empiryczne można zrekonstruować następująco: „klasy społeczne" nie istnieją inaczej niż jako szerokie pojęcia klasyfikacyjne, które „nakładamy" na rzeczywistość społeczną, grupując jednostki o z grubsza podobnych cechach. Uzasadnienie tego stanowiska jest poważne, bo stawką jest naukowy charakter pojęć, którymi się posługujemy: jeśli bezrefleksyjnie personifikujemy klasy, to postępujemy naiwnie (nie wyczuwając różnicy między pojęciem i empiryczną rzeczywistością) albo, co gorsza, tworzymy z pojęć byty „metafizyczne", postacie dramatu historiozoficznego[31]. Uznanie pojęcia klasy za wtórne wobec empirycznych obserwacji i poszukiwanie zbioru cech pozwalających obiektywnie przypisać jednostkę do klasy często kończy się jednak porażką i stwierdzeniem, że „klasa" jest pojęciem nieprzydatnym.

Przywołana wyżej scena wyraźnie wskazuje na słabość takiego empirycznego ujęcia: mieszczanin ogłaszający „eksperyment" nie chce w istocie dowiedzieć się niczego o swoim szoferze. Ma raczej na myśli rodzaj prezentacji, którą mógłby przeprowadzić

nauczyciel na lekcji chemii: chce coś p o k a z a ć zebranym, a nie s p r a w d z i ć . Powinna zajść pewna reakcja: szofer przedstawia swoje „bycie szoferem" poprzez określony sposób picia – różnica klasowa przyjmuje charakter imperatywu, który jedynie potwierdza się empirycznie, w praktyce, a nie na odwrót; to nie konkretne zachowania decydują o przynależności klasowej. Wymiar symboliczny, poprzez swój imperatywny charakter (matryca, w której każdemu „tak" odpowiada pewne „nie") precyzyjnie wskazuje na niewystarczający charakter ujęcia empirycznego: między systemem pozycji symbolicznych, zbiorem społecznych imperatywów a cechami empirycznymi istnieje nieciągłość, która sprawia, że matryca pozycji klasowych jest czymś innym niż prostym efektem empirycznych różnic pomiędzy grupami.

Można łatwo wyobrazić sobie dialog, którego przedmiotem jest właśnie „posiadanie klasy" – ktoś dociekliwy dopytuje, co sprawia, że dana osoba „ma klasę". Taka rozmowa łatwo przerodziłaby się w akt spontanicznej redukcji rozmaitych właściwości, w którym na każde pytanie o konkretną, empiryczną cechę rozmówca odpowiada: „Nie, to nie to", aż do momentu, kiedy przyparty do muru przyznaje, że chodzi o niedefiniowalne *x* społecznej dystynkcji. „Posiadania klasy" nie sposób zobiektywizować, przypisać tej czy innej cesze – i ta „metafizyka społeczna" jest miarą luki między empirią a systemem różnic. Oraz, co wychodzi na to samo, między empirią a działaniem znaczącego (w tym przypadku znaczącego „mieć klasę"), które dosłownie „produkuje pustkę" (zawsze „*x*, ale nie to"[32]), wprowadza rozziew między empirycznymi cechami podmiotu a jego symboliczną godnością. Ma to bezpośredni związek z pewną cechą znaczącego, na którą wskazuje Lacan w seminarium *Encore*: znaczące jest „głupie"[33], nie niesie ze sobą żadnego przesłania. Ma to bezpośredni związek z jego wpływem: oddziałuje ono właśnie jako „głupie" i poprzez swoją głupotę – z automatyzmem przywołującym na myśl działanie magicznego zaklęcia w bajce. „Mieć klasę" nie znaczy

więc nic.

W stabilnym systemie symbolicznym poszczególne klasy mogą pozwolić sobie na stonowanie wrogości i pogardy, a nawet na pełne kurtuazji ukłony w swoją stronę, czyli puste gesty wobec kogoś, kto jest od nas odmienny, czyja pozycja nam nie zagraża. Zupełnie inaczej dzieje się wówczas, gdy granice ulegają zatarciu albo są kwestionowane.

Dopóki klasy są w ogóle zauważane, dopóty ich rywalizacje (choćby krwawe) zawierają minimum uznania – możliwe pozostaje bowiem zauważenie innego jako odrębnego właśnie w ramach pewnego systemu różnic, nawet jeśli nie daje się mu prawa do bycia partnerem w wymianie i rezerwuje się ten status dla osób z własnej grupy. Co więcej, wybuchy międzyklasowych resentymentów byłyby z tej perspektywy znakiem, że doszło do jakiejś znaczącej redystrybucji, naruszającej granice klasowe i ujawniającej dzięki temu nowe napięcia[34]. Uznanie zostało dostrzeżone i w pewnym sensie „walidowane" (poprzez wybuch niechęci) przez klasowego innego, a resentyment można potraktować jako znak i miarę przemieszczeń dokonujących się na poziomie symbolicznym.

To nie jawna wrogość klasowa jest „najgorszym rozwiązaniem" dialektyki symbolicznej, ale całkowite unicestwienie społecznego innego w języku – uczynienie go nieobecnym. Napotykamy tu przywołane już rozróżnienie między *Verneinung* a *Verwerfung* z artykułu *Zaprzeczenie* Zygmunta Freuda[35], wykorzystane przez Lacana do zbudowania teorii psychozy. Jest to rozróżnienie między zaprzeczeniem, które z konieczności musi dopuszczać samą możliwość istnienia tego, co zaprzeczone, a wykluczeniem – całkowitym usunięciem z przestrzeni symbolicznej. Wykluczenie jakiegoś terminu w symbolicznym prowadzi do jego „inwazji" w realnym. Nie jest to „powrót wypartego", ponieważ, jak pisał Freud w przywołanym artykule, element wyparty pojawia się w formie zaprzeczonej, jest więc obecny, choć zaprzeczony właśnie[36]. Element wykluczony nie może zaś pojawić się

w symbolicznym w żadnej formie, ale pojawia się właśnie jako inwazja w innym rejestrze – w realnym, na przykład w fenomenie halucynacji[37]. Niedopuszczanie istnienia jest więc gorsze niż jego zaprzeczenie; zupełne ignorowanie – gorsze niż walka, bo prowadzi do „dysocjacji", rozdzielenia języków, halucynowania odrębnych światów, które już nie mogą być wspólne choćby w taki sposób, w którym innego traktuje się jako winnego zepsucia naszego świata. Nie oznacza to oczywiście, że na przemoc symboliczną w relacjach między klasami należy patrzeć z nostalgią – natomiast rozpoznanie różnicy między wyparciem a wykluczeniem wydaje mi się konieczne dla zrozumienia współczesnej trudności z polityczną artykulacją różnic klasowych.

Klasowy inny wygnany z języka powraca do niego jako upiór – przerażające źródło zagrożenia. Slavoj Žižek opisał ten mechanizm, komentując rozprzestrzenianie się plotek o masowych aktach przemocy w Nowym Orleanie po przejściu huraganu Katrina: większość alarmujących doniesień okazała się nie mieć poparcia w faktach. Narracja o wybuchach przemocy podporządkowana była logice wiary w konstrukt, który Žižek nazwał „domniemanym podmiotem rabunku i gwałtu"[38] – ubodzy mieszkańcy Nowego Orleanu zostali obsadzeni w roli źródła zagrożenia. Jak zauważa Žižek, decydująca w tym mechanizmie nie jest kwestia prawdziwości lub fałszywości doniesień, ale satysfakcja, z jaką się o nich informuje. Podobną satysfakcję można wyczuć w relacjach medialnych o „niezasługujących biednych" (*undeserving poor*), dewastujących lokale socjalne i własność komunalną oraz zanieczyszczających miejsca publiczne; słychać ją także w narracjach o bezdomnych traktujących funkcjonowanie na marginesie społeczeństwa jako swój „wybór stylu życia" itp. Takie doniesienia legitymizują – wykluczone z języka – różnice klasowe i zwalniają z poczucia etycznej odpowiedzialności za los innych. Decydująca jest różnica między uznaniem klasowego innego jako innego właśnie – nawet jeśli opiera się ono na stereotypie lub jest krzywdzące –

a pojawianiem się „niezidentyfikowanych innych", którzy są odłączeni od jakiejkolwiek rozpoznawalnej matrycy różnic. Klasowy inny może „przeszkadzać", ale inny, którego obcość staje się trudna do uchwycenia, budzi lęk i odrazę. Różnica zostaje zdepolityzowana i przemieszczona w obszar ocen moralnych i estetycznych. Na początku lat 90. formułowano obawy przed siłą klasy robotniczej, która mogła zagrozić procesowi reform rynkowych. Lęk przed klasowym innym miał wówczas rozpoznawalne stawki polityczne, było bowiem wiadomo, że ciężar reform poniosą głównie robotnicy i chłopi[39]. Niedługo później „przegranych transformacji" pokazywano już jednak w kluczu skandalizującym[40]. Związki zawodowe można było równocześnie demonizować („płonące opony") i wyśmiewać, ale obie te strategie przemocy symbolicznej różnią się od wstrętu, z jakim traktowano osoby zmarginalizowane i odbiorców pomocy socjalnej. W polskim pejzażu politycznym na tym systematycznym nierozpoznaniu różnic klasowych żeruje prawica, tworząc kolaż symbolicznego dowartościowania „gustów niskich" z pełną lęku reprezentacją wszelkich niekonserwatywnych sposobów życia. Siły liberalne znajdują zaś w nim alibi dla nieskończonego politycznego moralizowania, z przywoływanym do znudzenia oskarżeniem o „sprzedanie demokracji za świadczenia socjalne" kierowanym w stronę niezidentyfikowanej masy „niepełnowartościowych" obywateli.

Wygnanie języka klasowego z debaty publicznej jest więc okolicznością decydującą dla sposobu, w jaki różnica klasowa pojawia się w porządku symbolicznym. Okazuje się, że sfera kultury, będąca z definicji sferą m e d i a c j i , w tym przypadku wydaje się mediację wykluczać. Właśnie w efekcie „kulturalizacji polityki"[41] wojna klasowa bywa prowadzona aż do całkowitego wyniszczenia. Jest to oczywiście efekt działania bardziej złożonego procesu historycznego. Po neoliberalnej i neokonserwatywnej rekonkwiście lat 80., po latach 90. eufemizujących konflikty społeczne w języku różnorodności,

po pierwszej dekadzie lat 2000., kiedy do tej samej konfiguracji dodano język bezpieczeństwa – współczesne społeczeństwa żyją na gruzach sfery publicznej w nowoczesnym sensie tego słowa. Być może dlatego tak żywej, równoległej do tych procesów recepcji doczekał się Carl Schmitt i jego koncepcja „różnicy egzystencjalnej", określająca nieprzekraczalną granicę między „przyjacielem" i „wrogiem"; różnica ta ujawnia się najostrzej w konfliktach o wartości, pomiędzy którymi nie ma „drogi pośredniej", bo rezygnacja z nich oznacza zagrożenie jakiejś formy życia[42].

Kwestia wygnania różnicy klasowej z języka i konsekwencji tego stanu rzeczy bezpośrednio wiąże się z trzecią cechą symbolicznego: jest ono zawsze „reprezentacją drugiego poziomu" – znaczące odwołuje do innego znaczącego i reprezentuje coś dopiero w relacji wobec innych elementów. Ta podwójność i „drugi stopień" bywały różnie określane przez Lacana, przede wszystkim za pomocą pojęcia Innego w cytowanym wyżej sensie „miejsca znaczącego": użycie języka zawsze odbywa się w relacji do Innego, dlatego „każdy list dociera do miejsca swojego przeznaczenia"[43]. Na rejestr symbolicznego wskazuje to minimum zapośredniczenia przypominające sytuację teatralną – kiedy mówimy coś do innej osoby, zakładając obecność obserwującej nas publiczności. W omawianej wyżej scenie z Buñuela jest szereg takich elementów: przede wszystkim charakter samego „eksperymentu" jako prezentacji dokonywanej dla czyjegoś spojrzenia, po drugie – odgrywany charakter toastu, podkreślający przesadną uprzejmość i sztuczność konwencji, po trzecie – dialektyka, w której niepewne spojrzenie szofera jest „odbite" przez zachęcające, uśmiechnięte spojrzenia organizatora eksperymentu, ufającego w efekt osiągnięty dzięki prezentacji. Okrucieństwo tej sceny jest dosłownie okrucieństwem na pokaz: zakłada, że różnica ujawni się właśnie jak w teatrze. Różnica

klasowa – kiedy zostaje nazwana – „wyłania się" jako obiekt historyczny i zostaje zarazem włączona w pewien zestaw reguł życia społecznego i politycznego. Uznana symbolicznie, może zostać także uregulowana przez symbole. Różnica klasowa usunięta z rejestru symbolicznego nie znika, ale nabiera innej dynamiki w rejestrze wyobrażeniowym (jako obraz inności uruchamiający nienawistny afekt) i w realnym – jako niemożliwy do usymbolizowania brak oraz trauma przemocy.

Wyobrażeniowe

Reprezentacja wyobrażeniowa polega na tworzeniu figur, które umożliwiają orientację w przestrzeni, poczucie spójności swojego „ja", poczucie władzy nad sobą i sprawczości na poziomie ustalenia relacji między „ja" i „obiektem". Wtórna reprezentacja postrzeżeń w formie wyobrażeniowego „przedstawienia" odpowiada za poczucie „rzeczywistości" podmiotu[44]. Jeśli przyjmiemy te ogólne ramy, to w rejestrze wyobrażeniowego będą się mieściły wszelkie wizualne (auto)reprezentacje siebie, relacje proksemiczne oraz relacje rywalizacji związane z konstytucją obrazu samego siebie i innego. W cytowanym już wczesnym wykładzie relacji między rejestrem wyobrażeniowym, symbolicznym i realnym Lacan przyrównuje wyobrażeniowe do znaczących zachowań zwierząt – na przykład do tańca godowego, dla którego charakterystyczne jest łączenie sygnałów pochodzących z różnych sekwencji zachowań w jeden zestaw. W ten sposób to, co instynktowne, podlega „reprezentacji" w innej sferze i zyskuje byt niezależny – pod warunkiem, że dane zachowanie jest dostatecznie „zorientowane na obraz" i ma wystarczającą „wartość jako obraz"[45]. W tym kontekście można zrozumieć znaczenie figury dla rejestru wyobrażeniowego – rozumiana jest ona jako wizerunek, ale także jako figura taneczna wskazująca odpowiednie ruchy, nadająca formę, a także jako „wabik"[46] uruchamiający określone reakcje motoryczne drugiej

strony. Jak zauważa Lacan w słynnym artykule o stadium lustra, obraz samego siebie jest figurą „ortopedyczną" i wzorcową, przypomina przy tym „płaskorzeźbę"[47] – niczym wyidealizowana stopklatka. Jest reprezentacją silnie powiązaną z ciałem – zawsze skłamaną, skoro rzeczywistość ciała i jego wrażeń sprowadza do tego, co unieruchomione i usytuowane, co zawsze „inercyjne"[48]. W tym sensie wyobrażeniowe jest powiązane z „błędnym rozpoznaniem" (*méconaissance*)[49]. Silnie interweniuje też w czasową relację podmiotu z sobą samym: podmiot najpierw „wyobraża sobie" kim się stanie[50]. W pochodzącym z późnej fazy nauczania seminarium o Jamesie Joysie Lacan podkreśla związek wyobrażeniowego z podstawowymi wyobrażeniami spójności: miłość własna to zasada wyobraźni, jej ośrodkiem zaś jest wyobrażenie posiadania ciała – ono z kolei stanowi „pojemnik" utrzymujący naszą spójność[51]. Dążenie do ujmowania całościowego, w którego centrum jest wyobrażenie figury jako pojemnika, a także opozycja wobec wszystkiego, co jest różne od tego „pojemnika" i w związku z tym przeciwstawia się mu jako wrogie – oto podstawowe cechy reprezentacji wyobrażeniowych. Nie muszą one dotyczyć jednostki czy ciała w sensie dosłownym, ale obejmują także własną grupę lub zgoła „ciało społeczne" jako wyobrażone rozszerzenie ciała własnego (jak w symbolice konotowanej w takich zwrotach jak „zdrowie narodu"). W seminarium z lat 1969/1970 Lacan zwraca uwagę słuchaczy na intymny związek dyskursu wyobrażeniowego skoncentrowanego na ciele i wyobrażeniach całości z perswazją polityczną[52].

Akcentowana przez Lacana relacja między miłością własną, spójnością i ciałem pozwala nam utożsamić wyobrażeniowe z pewnym szczególnym rejestrem identyfikacji: chodzi o utożsamienie nie z miejscem w strukturze, ale z figurą pośród innych figur, która czuje się bezpiecznie „wewnątrz" i postrzega jakieś „zewnętrze" jako zagrożenie. Identyfikacja ta będzie się wiązała z grupą konkretnych cech: jeśli identyfikacja symboliczna

zakłada utożsamienie z pewną godnością ściśle symboliczną (czyli ze znaczącym w jego funkcji nadawania nazwy, a nie „opisywania"), a także z miejscem w pewnej matrycy pozycji, to reprezentacja wyobrażeniowa zakłada identyfikację z konkretnym obrazem siebie, często wyidealizowanym, prowadzącym do stagnacji lub dojmującego poczucia nieadekwatności – idealnej figury będącej przedmiotem identyfikacji i niechęci[53]. W sferze wyobrażeniowego najsilniej zaznacza się „pragmatyczny" charakter reprezentacji, służącej mocy podmiotu, ale w sposób, który więzi go w wizualnym kompleksie, alienuje[54] w obrazie.

Wszelkie wizualne reprezentacje klas noszą rys wyobrażeniowy, to znaczy zawierają pewien naddatek, który z obrazu czyni figurę i wzorzec. Z cech wizualnych czynią „płaskorzeźby" o charakterze „ortopedycznym" lub deformującym. Wyobrażeniowy charakter mają reprezentacje cielesności, a także ubiór: klasowy mundur, „ciało ciała"[55], czyli podwojenie i zarazem spotęgowanie cech cielesnych. W scenie analizowanej w poprzedniej części artykułu dynamika ta została trafnie uchwycona w wizualnej relacji między garniturami mieszczan a zgrzebną liberią szofera, a także w znaczeniach pozycji cielesnych: szofer stoi niezgrabnie pomiędzy egzaminującymi go mężczyznami, wystawiając się na spojrzenia kobiet. Obramowujący go mieszczanie stoją obróceni profilem i są zrelaksowani.

Cechy postaci, sylwetki, ubiór i relacje proksemiczne mogą składać się w pewną całość, w figurę mającą już charakter narracyjny. Przyjrzyjmy się na przykład sowieckiemu plakatowi politycznemu – pracy Victora Deni przedstawiającej konflikt klasowy w postaci klasycznie wyartykułowanej opozycji przestrzennej pomiędzy robotnikiem-tytanem i grupą jego klasowych przeciwników, wśród których rozpoznajemy kapitalistę, kapłana (w papieskiej tiarze), żołnierza-kata ze swastyką na hełmie oraz „politykiera", czyli mężczyznę

w kapeluszu z literami „S-D" (socjaldemokratę).

Komunistyczne plakaty propagandowe próbowały „wyłonić" proletariat jako podmiot historyczny – stworzyć jego reprezentację wypełnioną cechami pozytywnymi, do bezpośredniej pozytywnej identyfikacji mającej w tym wypadku wyraźną funkcję polityczną. W powyższym przykładzie figura wyobrażająca robotnika jest znacząco większa niż figury innych klas, dominuje w przestrzeni. Robotnik pewnie zajmuje prawą stronę obrazu – jest lekko wychylony naprzód, w pozycji „gotowej do ataku", podczas gdy reprezentanci innych klas „wycofują się" i przechylają, co sugeruje ich niepewną pozycję (razem z budynkami, które dosłownie chwieją się w posadach). Ciało potężne i silne przeciwstawia się ciału bezforemnemu, wygiętemu, przekrzywionemu, słabemu. Jedność (ciała robotnika i zarazem jedność proletariatu) przeciwstawia się wielości przeciwników politycznych, odmiennych, ale połączonych przez klasowy sojusz (kapitału, przemocy państwowej, religii). Tworzona w ten sposób figura robotnika wyobraża niemożliwą do zatrzymania siłę przeciwstawioną zawsze licznym, ale przegranym „siłom reakcji". Należy dodać, że reprezentacja ta jest specyficznie „wychylona" w stronę wymiaru symbolicznego – robotnik, kapitalista i kapłan są figurami klas i stanów (w przypadku stanu duchownego), odsyłającymi do matrycy pojęciowej sowieckiej propagandy. Mają więc walor symboliczny, ale nie są elementami symbolicznymi w ścisłym sensie – robotnik ma być potężny, a kapitalista odrażający (obwisłe policzki, wydęta warga, „szponiaste" dłonie) w sposób, który wiąże się raczej z fantazjami cielesnymi.



Victor Deni, litografia, ok. 1941, źródło: MoMA, domena publiczna

W reprezentacjach wyrażających lęk przed rewolucyjnymi klasami ujawnia się inna dynamika, dokładnie prześledzona przez

Klausa Theweleita. Nie odwołuje się on wprawdzie do języka Lacana[56], ale bada kompleks wyobrażeń sytuujący się właśnie w rejestrze wyobrażeniowego. W analizowanych przez Theweleita narracjach powstałych w kręgu literatury Freikorpsów pojawiają się motywy niebezpieczeństwa związanego z płynnym i niestałym charakterem zrewoltowanych mas, którym należy przeciwstawić stabilny „korpus" rycerzy gotowych bronić szańców cywilizacji przed zagrażającym im rewolucyjnym przepływem[57]. W problemach związanych z relacją między słabym „ja" i zewnętrzem Theweleit widzi źródło skuteczności fantazmatów politycznych skrajnej prawicy, w których rewolucyjne masy utożsamia się z destabilizującą i amorficzną „magmą". Analizowany przez autora *Męskich fantazji* typ osobowości – „mężczyzna-żołnierz" – czuje się zagrożony przez przepływy i labilność klas niższych widzianych jako „masy ludzkie" czy też „czerwona fala"[58].

Łatwo przenieść te relacje na grunt teorii Lacanowskiej: niespójne „ja" jest zagrożone przez destabilizujący i zagrażający obiekt, który nie daje się umiejscowić w przestrzeni; przestrzeń ta musi być unieruchomiona i zrekonstruowana w sposób, który zatrzyma niebezpieczną oscylację między fascynacją i wstrętem. Zagrażające podmiotowi fantazmaty osnute wokół figur klas niebezpiecznych (zrewoltowane masy, rozpasane mordercze proletariuszki[59], rewolucyjne megiery[60]), stanowiące stałe elementy w repertuarze lęku przed klasami niższymi, są natomiast kontrowane w narodowosocjalistycznych reprezentacjach (i w cenionej przez nazistów sztuce) przez obrazy jednostek „upakowanych w przestrzeni", uformowanych na antyczną modłę wyrażającą harmonię życia rodzinnego, pracy i relacji społecznych.



Kobieta z ludu w ujęciu „klasycyzującym". Obraz Adolfa Wissela *Chłopka* na okładce narodowosocjalistycznego pisma dla kobiet „NS-Frauen-Warte" (1938), źródło: Elbląska Biblioteka Cyfrowa, domena publiczna

Klasy mogą być reprezentowane wizualnie także tam, gdzie z pozoru w ogóle się nie pojawiają. Pewien wyobrażeniowy naddatek obecny jest na przykład w rozwiązaniach przestrzennych. Grodzone osiedla czy odizolowane od otoczenia budownictwo jednorodzinne są pewnym rozwiązaniem architektonicznym, a zarazem reprezentacją, która odpowiednio ustala granicę między wnętrzem (domeną klas uprzywilejowanych) i zewnętrzem[61]. Pragmatyczny cel grodzenia, czyli „zapewnienie bezpieczeństwa", sugeruje określoną wizję relacji społecznych, w których grodzenie jest w ogóle potrzebne – relację między „klejnotem" intymności i relacji rodzinnych klas uprzywilejowanych a złym spojrzeniem (i złą wolą) niepożądanego innego. Różnica klasowa mieści się tu nie tyle w reprezentacji samych klas czy wizualnej różnicy między nimi, ile w różnicy dotyczącej tego, co klasy widzą. W przypadku grodzonego osiedla lub odizolowanej od otoczenia przestrzeni rezydencji sprowadza się ona do różnicy między dostępnym dla mieszkańców widokiem patio (często z symulakryczną namiastką „ogrodu" czy „podwórka") a kratą, murem i „uzbrojoną" technicznie bramą posesji. Nie jest przy tym istotne, z czym konkretnie identyfikują się poszczególni mieszkańcy ani do jakiej klasy należą: widok wnętrza i zewnętrza jest zaprojektowany tak, by kształtować pewien „podział widzialnego", parafrazując pojęcie Jacques'a Rancière'a[62].

Co więcej, skoro to, co widzimy, działa zawsze jako lustro odbijające naszą własną figurę (a taki jest ogólniejszy sens uwag Lacana: to, co widzimy, jest zawsze powiązane z identyfikacją), to

istotny sens wyobrażeniowy ma chociażby krajobraz czy pejzaż naszego otoczenia. Może nas on zaangażować w grę identyfikacji i dezidentyfikacji – jak wtedy, gdy odbieramy jakieś otoczenie jako „nasze" lub „obce". Wnętrze mieszkania często jest „portretem" aspiracji i wyobrażeń o ładzie i pięknie, a więc elementami „obrazu świata", z którym dany człowiek się identyfikuje[63]. Z powodu tej zwrotności otoczenie wydaje się odpowiadać nam – tak, jak odpowiada się na pytanie lub spojrzenie – a ta odpowiedź może być przyjazna lub wroga. To dlatego widok fasady pewnego budynku mógł bohatera powieści Joyce'a „ukłuć [...] jak spojrzenie uprzejmej pogardy"[64]. Ład przestrzenny drogich dzielnic wyraźnie kontrastuje z przestrzennym chaosem sypialni klasy robotniczej. Procesy gentryfikacji dobrze odzwierciedlają tę dynamikę, w której materialność przestrzeni nierozerwalnie wiąże się z reprezentacją (polityka „wybitych szyb", konotacje wybranych dzielnic i enklaw miejskich z luksusem i, w kontraście, chaotycznych peryferii z ograniczonymi możliwościami) a nawet z abstrakcją spekulacji (czyli zwyżkowania cen nieruchomości), w której pewne dzielnice podlegają grze w „prezentowanie ich" jako korzystnych inwestycyjnie i potencjalnie ekskluzywnych – i tym samym zmieniają miejsce klasowego przypisania. W ten sposób robotnicze dzielnice Warszawy nabrały w ostatnich dekadach innych konotacji: czynszówki na Pradze-Północ po reprywatyzacji stały się nieruchomościami kategorii premium, a poprzemysłowe tereny Woli zostały zabudowane apartamentowcami słynącymi z oferowania „mieszkań inwestycyjnych" o powierzchni poniżej 20 metrów kwadratowych.

„Góra" i „dół", to, co powyżej, i to, co poniżej – podstawowe kategorie, na bazie których rozróżniamy relacje przestrzenne (obok sygnalizowanych wcześniej „wnętrza i zewnętrza" czy oddalenia i bliskości) – same w sobie są już ściśle powiązane z wyobrażeniami czy wizualizacjami hierarchii klasowych[65]. Jak w dwóch ikonicznych grafikach: na jednej, pochodzącej z czasów rewolucji, feudalny „ucisk" stanów podporządkowanych przedstawia się dosłownie jako „ujeżdżanie", druga to piramida klasowa kapitalizmu. Podziały stanowe i klasowe zawierają zawsze element nominacji i symboliczności. Reprezentacja relacji przestrzennej, w której układ pozycji jawi się jako całość obrazu, gestu, ubioru czy pozycji, ma natomiast rys wyobrażeniowy. Ci „poniżej" muszą patrzeć do góry, by ujrzeć tych, którzy nad nimi panują – i już w tym zestawieniu gestu cielesnego i obrazu (kto jest „poniżony", kto patrzy „z góry") uwidacznia się ów podstawowy rys wyobrażeniowy hierarchii społecznej (dodajmy: ciekawie odwrócony w analizowanym wcześniej plakacie Viktora Deni).



1. Ucisk stanowy na anonimowej grafice z okresu rewolucji, źródło: Gallica, domena publiczna
2. Piramida systemu kapitalistycznego, grafika, 1911, źródło: ULS Digital Collections, domena publiczna

Motyw przepisania hierarchii klasowych na relacje „góra" / „dół" pełni kluczową funkcję w wielu filmowych reprezentacjach różnicy społecznej – klasy są często wizualnie „oznaczone", a niekiedy dosłownie przedstawiane jako umiejscowione w ramach tej relacji. Znajdujemy ten motyw w klasycznej formie w *Metropolis* (1927) Fritza Langa, gdzie robotnicy są dosłownie „ludem podziemi", żyją w przestrzeniach infernalnych,

kontrastujących ze światem zamieszkiwanym przez klasy posiadające. Podobną rolę ta sama opozycja odgrywa w kryminale *Niebo i piekło* w reżyserii Akiry Kurosawy (1963), w którym rodzina z klasy wyższej, mieszkająca w rezydencji usytuowanej na wzgórzu, jest szantażowana przez obserwującego ich z poziomu gett biedy mężczyznę. Wyobrażeniowy rys relacji przestrzennych zostaje skomentowany w świecie przedstawionym, kiedy jeden z policjantów badających sprawę stwierdza, że dom ofiar rzeczywiście „jakby patrzył [...] z góry"[66] na swoje miejskie otoczenie. Przeszklona rezydencja „kłuje w oczy" i odbija niczym w lustrze widok miasta, morderca zaś chodzi w lustrzanych okularach, odbijających „pychę" budynku.

Na relacji wyższości / niższości w kontekście proksemicznym opiera także swój wymiar krytyczny brytyjski film *High Rise* (2015, reż. Ben Wheatley), dystopia oparta na powieści J.G. Ballarda, przedstawiająca tytułowy budynek jako scenę konfliktu klasowego pomiędzy mieszkańcami z różnych pięter. Spektakularnym przykładem przepisania różnic klasowych na relacje przestrzenne jest wreszcie koreański thriller *Parasite* (2019, reż. Bong Joon-ho) operujący całym szeregiem motywów relacji góra / dół i opozycji wnętrze / zewnętrze rozegranych między dwiema rodzinami: jedną mieszczańską, drugą – reprezentującą sprekaryzowaną klasę robotniczą. Dwa ostatnie przykłady w charakterystyczny sposób zdają sprawę z dezartykulacji różnicy klasowej we współczesnym porządku neoliberalnym: aby opowiedzieć o konflikcie klasowym, *High Rise* używa estetycznej ramy odwołującej się nostalgicznie do lat 70.



„Jakby patrzył na nas z góry" – *Niebo i piekło* (1963)



Resentyment: ciemne okulary odbijające „spojrzenie" otoczenia – *Niebo i piekło* (1963)

W *Parasite* napięcie to podlega charakterystycznej refeudalizacji[67] – różnica klasowa nie ma rozpoznawalnych konturów, jest przepaścią między dwoma „stanami" (mieszczaństwa i podklasy), których życie różni się w sposób radykalny, pozbawiony wzajemnych odniesień i politycznego znaczenia.

Motywy świata znanego i obcego, figury identyfikacji (swoi) i dezidentyfikacji (obcy, intruz), a także co najmniej kilka motywów związanych z relacjami proksemicznymi (atak i obrona, zamknięcie i separacja wpisana w proksemikę grodzonych osiedli itp.) składają się razem w fundamentalną cechę reprezentacji noszących rys wyobrażeniowy: powiązane są z narcyzmem[68] (faworyzowanie obrazu własnego) i z agresywnością. Wszystko, co nie jest mną i co nie zgadza się z obrazem własnym, rozumiane jest jako intruzywne i zagrażające[69]. Klasowy inny zagraża mi samą swoją obecnością także jako obraz – jego wygląd i obce normy estetyczne dosłownie „naruszają" mój własny wizerunek. Agresywność wyobrażeniowa posługuje się logiką konfrontacji, wedle której więcej obrazów klasowego innego (z właściwymi mu kodami wizualnymi oraz estetycznymi upodobaniami) oznacza mniej m n i e , a więc mniej własnej bezpiecznej przestrzeni. Tej logice podporządkowana jest zazdrość międzyklasowa. Klasom wyższym zazdrości się wygody życiowej, ale to klasie robotniczej tradycyjnie zazdrościło się „witalizmu"[70]. Resentyment klasowy i wstręt jako dwie siły regulujące autoidentyfikację pozostają silnie obecne w przywołanych wyżej reprezentacjach – w wymiarze wyobrażeniowym są ze sobą spojone w czymś w rodzaju frustrującej równowagi. Dynamika jednego afektu odsyła do drugiego – fascynacja do wstrętu, idealizacja do resentymentu i poniżenia. W reprezentacjach afekty te są obecne jako założone w reprezentacji: albo w formie już rozbudzonej, albo

dopiero kształtowanej i podsycanej. W rejestrze wyobrażeniowym nie ma ucieczki przed afektywną oscylacją; może ona zostać przekroczona tylko dzięki interwencji symbolicznego – w przypadku analizowanych tu społecznych fantazmatów dzięki symbolicznej konstrukcji świadomości klasowej, która upolityczni resentyment i wstręt, określi ich kierunek i granice.

Realne

Podstawowym problemem przy badaniu różnicy klasowej w rejestrze realnego jest opór tego wymiaru wobec reprezentacji. Lacan od początku określa realne jako „zderzenie z czymś”[71], zastanawiające doświadczenie braku lub radykalnej przygodności[72]. W późniejszym nauczaniu sposoby ujmowania realnego zmierzają w kierunku coraz wyraźniejszego podkreślania jego aporetycznego charakteru: jest ono czymś koniecznym i niemożliwym zarazem, jak popęd śmierci, który można pojąć „tylko jako niemożliwy”[73]. W seminarium XVII o „podszewce psychoanalizy” (1696/1970) Lacan umieści realne „na poziomie niemożliwego”[74] – to właśnie w realnym ma interweniować analityk, którego pozycja również jest „niemożliwa”, czyli sytuuje się w przestrzeni aporetycznej. Odczytywałbym tę formułę w taki sposób, że niemożliwe nie oznacza w tym kontekście „niepoznawalnego” ani tym bardziej „nieistniejącego”, ale istniejące na sposób niemożliwy do pogodzenia z symbolicznymi i wyobrażeniowymi identyfikacjami podmiotu[75]. Przełomowe jest seminarium X o lęku (1962/1963), w którym Lacan systematyzuje swoje ujęcie realnego, wskazując na kluczowe znaczenie pojęcia *obiektu a* jako obiektu realnego właśnie. *Obiekt a* nie jest obiektem doświadczenia, nie jest czymś, czego podmiot może pragnąć, ale jest przyczyną pragnienia[76]. W fantazji zazwyczaj powiązany jest z tym, co pierwotnie utracone, z „resztką”, która odpada od podmiotu w momencie,

w którym wchodzi on w relacje ustanawiane przez język, z miejscem braku. Tym, co podmiot traci, jest obiekt, który istnieje wyłącznie jako „uprzednio utracony", dostrzegalny jedynie z perspektywy straty[77].

To, że realne nie może być czymś reprezentowanym „jako takie", nie oznacza, że niemożliwe są jakiekolwiek wtórne oznaczenia wymiaru realnego. Jednym z przykładów są notacje naukowe, które oznaczają realne, a nawet poszerzają jego oddziaływanie – na co Lacan wskazuje w swoich komentarzach dotyczących współczesnego znaczenia nauki[78]. Nauka zasadniczo powiększa obszar niepewności związany z tym, co nie poddaje się włączeniu ani w porządek symboliczny, ani w obszar wyobrażeniowych reprezentacji. Z tego punktu widzenia zapis naukowy – na przykład statystyki demograficzne czy medyczne – może wskazywać na realny wymiar relacji klasowych, który pozostaje nieopisany w pozostałych rejestrach. Taki status mogą mieć choćby „surowe" dane opisujące międzyklasowe różnice w długości życia. Liczone na różne sposoby – według wykształcenia, zawodu czy poziomu dochodów – sięgają kilkunastu lat[79], a realna różnica może się oczywiście przekładać na symboliczne poparcie polityczne[80]. W dalszych rozważaniach skupię się jednak na figuralnych i literackich reprezentacjach, które konsekwentnie wskazują ten właśnie aporetyczny wymiar realnego.

Inaczej niż w przypadku rejestru symbolicznego czy wyobrażeniowego, reprezentacje realnego będą mieć charakter znacznie bardziej zlokalizowany, partykularny i same w sobie będą często wskazywały na tę niemożliwość. Pewną wskazówką jest charakter wspomnianego *obiektu a* jako obiektu odpadającego od podmiotu – niekiedy sam podmiot utożsamia się z tym właśnie „upadającym" obiektem, na co wskazuje Lacan, interpretując samobójczy skok jednej z pacjentek Freuda[81]. Akty samobójcze są w tym sensie rozpaczliwą próba ingerencji w realne, kiedy „środki" z innych rejestrów zawodzą. Mają one

oczywiście swoje warianty klasowe, co znalazło wyraz w szeregu reprezentacji: samobójstwa oszalałych szlachciców[82] różnią się od melancholijnych samobójstw mieszczańskich[83] czy będących wyrazem „czarnej rozpaczy" samobójstw chłopskich[84].

Reprezentacje różnicy klasowej w rejestrze realnego wskazują na aporetyczny charakter samej tej różnicy. To znaczy, że różnica klasowa w rejestrze realnego jest przedstawiana jako aporia, której nie można opisać wprost, a tylko symbolizując ją niemożliwością czy utratą czegoś, co inni nam odebrali niesprawiedliwie i z niezrozumiałych powodów. Jednym z klasycznych przykładów jest symbolika utraconych części ciała, nosząca wyraźne konotacje religijne (przywodzi bowiem na myśl formę ofiar wotywnych w katolicyzmie)[85]. Klasyczny przykład odnajdujemy w powieści *Berlin Alexanderplatz* Alfreda Döblina (1929) – historii proletariusza Franza Biberkopfa, który po wyjściu z więzienia postanawia żyć uczciwie, ale w rzeczywistości międzywojennych Niemiec nie może odnaleźć swojej drogi. Wmieszany w interesy kryminalnej szajki i oszukany przez towarzyszy, podczas ucieczki z miejsca przestępstwa traci rękę, co jest klasycznym symbolem utraty godności symbolicznej (kojarzy się ze znaną z historii prawa karą za kradzież). W towarzyszących tej utracie fragmentach tekstu można znaleźć wyraźny ślad aporetycznego wymiaru, o który tutaj chodzi: „Jakiż sens może tkwić w tym bezczelnym, ohydnym, nieszczęsnym nonsensie, jakiż załgany sens należy pod to podłożyć, ba, może nawet dopatrywać się w tym przeznaczenia Franciszka Biberkopfa?"[86]. Odautorska narracja podkreśla, że w doświadczeniu Franza nie może być mowy o Opatrzności („przeznaczeniu"), chyba że „podkładamy" ją w sposób „załgany". Franz zwyczajnie nie może odnaleźć swojej drogi, przemieszcza się w przestrzeni pozbawionej kierunków: zmieni się to dopiero wówczas, gdy obejmie posadę pomocnika portiera w fabryce – już nie jako jednostka, ale członek klasy – a jego nową świadomość można uchwycić w kilku cytatach, w których

komentarz narratora przeplata się z fragmentami mowy pozornie zależnej: „człowiek nie może istnieć bez wielkiej liczby ludzi"; „Wszędzie dokoła toczy się moja bitwa" oraz: „Biberkopf jest szarym robotnikiem. A co wiemy, to wiemy, drogośmy za to zapłacili"[87].

Do rejestru realnego odnieść można także przemoc w jej „najczystszym" traumatogennym wymiarze. Przemoc symboliczna odciska się na podmiocie w postaci wstydu, nieodłączna od przemocy agresywność sytuuje się w rejestrze wyobrażeniowego, ale to właśnie w realnym usytuować należy wszelkie zjawiska związane z zaburzającym wpływem przemocy – co w przemocy niemożliwe do reprezentowania, a co sprawia, że akty przemocy są często dosłownie „zapominane" przez doświadczające ich podmioty, a uświadomione powracają wyłącznie jako kolejna intruzja, przemoc drugiego stopnia.

Reprezentacje przemocy międzyklasowej przyjmują często charakter aluzyjny, stylistycznie odwołują się do groteski albo – przeciwnie – do środków wysoce skonwencjonalizowanych, których pacyfikująca siła jest w stanie unieść problematyczną „zawartość" historyczną. Przemoc bywa oswajana jako element tradycji obecny aluzyjnie w stylu życia klas wyższych (w polowaniach, sportach, tradycjach kariery wojskowej), gdzie nabiera rysu symbolicznego jako honor grupowy[88]: „Strzelanie do ludzi i zwierząt – oto zajęcia godne dżentelmena"[89]. Ściślej realny wymiar przemocy bywa natomiast reprezentowany przez widma, zjawy, upiory, żywe trupy. Ów infernalny wymiar historii często dostrzegalny jest dopiero z pewnej symbolicznej perspektywy. Dobrym przykładem takiego wydarzenia w polskiej historii jest rabacja galicyjska, której pamięć jest różnie konstruowana, a jej „realny aspekt" rozmaicie symbolizowany, zależnie od klasowo-politycznego punktu widzenia wpisanego w tekst. Choć wydarzenie to należy jeszcze do sekwencji „feudalnej" historii (relacji międzystanowych), w kulturze polskiej uzyskało szczególny status – używa się go do mówienia o relacjach

międzyklasowych[90]. Być może jego charakter graniczny – ostatni przednowoczesny bunt stanowy inaugurujący zarazem polską nowoczesność – wyjaśnia jego trwałą istotność.

Rabacja galicyjska (1846), czyli bunt chłopów pańszczyźnianych, którzy na obszarze Galicji napadali na dwory, mordując przedstawicieli szlachty[91], opisywana jest z wyraźnym wskazaniem na rejestr realnego w *Weselu* Stanisława Wyspiańskiego. Przywołana jako wydarzenie z „podszewki" narodowej historii, zapomniane i przypomniane zarazem, czyli nieobecne-obecne. Przywódca rabacji galicyjskiej Jakub Szela[92] pojawia się w poemacie Wyspiańskiego (i w ekranizacji w reżyserii Andrzeja Wajdy z 1973 roku) jako krwawy upiór. Zarówno w tekście Wyspiańskiego, jak i w silnie odwołującym się do postszlacheckiego imaginarium filmie Wajdy widzimy rabację z perspektywy szlachty, która, jako elita symboliczna tradycyjnie sprawująca w Polsce władzę, musi zapomnieć o swoich krzywdach, jeśli ma patronować zgodzie narodowej, traktowanej jako zadanie niemożliwe i zarazem konieczne. Narzędziem tego zapomnienia jest uczynienie z rabacji sennego koszmaru, a z Szeli – potwora wykluczonego z obszaru tego, co ludzkie[93].

Alternatywne ujęcie pamięci rabacji, formułowane z perspektywy klasowej (a nie imaginarium „narodowego") w kontrze do pamięci elitarnej, ale również odnoszące się do traumy i jej symbolicznego oznaczenia, odnaleźć można w poemacie Brunona Jasieńskiego *Słowo o Jakóbie Szeli*[94] (1926).



Okładka I wydania *Słowa o Jakóbie Szeli* (Paryż 1926), projekt Z. Waliszewskiego, źródło: wikimedia.org, domena publiczna

Jasieński brutalności rabacji przeciwstawia nieme okrucieństwo wieków zapomnianej przemocy. Chłopi z poematu Jasieńskiego początkowo szukają patrona we władzy państwowej – dlatego kierują swoje skargi na panów na drogę urzędową. Wybierają formę skargi uznającą logikę hierarchii stanowych – jak tradycyjna suplika, wymagająca odpowiednich form ukorzenia się przed władzą. Znane z dokumentów formuły tych ukorzeń noszą w sobie niepodrabialny styl uformowanych przez wieki brutalnej przemocy relacji feudalnych: „czułgamy się jak mizerne robaki [...] a jako bidne owce żebrzemy czułości"[95]. W poemacie Jasieńskiego chłopi nie otrzymują cesarskiej opieki. Władze oferują im inny typ ugody – chłopi mogą sami „porachować się" ze szlachtą, dławiąc powstanie przeciwko władzy cesarza. Zamiast uznania otrzymują więc ofertę „brudnego paktu" – ich bunt jest dyskretnie popierany, ale nieuznany symbolicznie, zepchnięty do obscenicznej sfery przemocy stanowiącej podporę dla prawa[96].

Kwestię wykluczenia chłopskiej krzywdy z obszaru prawa Jasieński akcentuje także poprzez odwołania do języka religijnego. Kiedy bunt chłopski trwa, Jakub Szela spotyka na swojej drodze Jezusa[97], który zstąpił na ziemię po tym, jak usłyszał skargę na krwawe wydarzenia. Zapytanie o los mordowanej szlachty kieruje do przywódcy rabacji, co ma wyraźne konotacje biblijne – jako echo sceny z *Księgi Rodzaju*, w której Bóg pyta Kaina o jego brata („gdzie jest brat twój, Abel?", Rdz 4,9). Scena przywołuje więc wymiar rabacji jako „bratobójstwa"[98], aktu w najwyższej mierze godnego potępienia

(w ohydzie ustępującego jedynie ojcobójstwu). Odpowiedź Szeli wskazuje na inną zbrodnię, nieujętą w symboliczny rachunek – właśnie na krzywdę chłopów[99], a w następnych strofach zarzuci Bogu „budowanie raju" na „łzach chłopskich". Zakwestionowanie zasad religijnych jest w pewnym sensie odrzuceniem najwyższego, bo ugruntowanego w prawie wiecznym zakazu stosowania przemocy. W planie „dydaktycznym" poematu to zatem kluczowy punkt argumentacji; ostatecznie odrzucone zostają wszelkie formy uprawomocnienia buntu – nie tylko władze ziemskie się go wypierają (władza cesarska nigdy nie uzna działań chłopów), ale i niebo jest „po innej stronie". Działanie chłopów nie znajduje więc swojego uzasadnienia w rejestrze symbolicznym, ale we wspomnieniu „krwi po kolana", metaforze doświadczenia spoza rejestru symbolicznego.

W tym punkcie należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że wymiar realny nie jest po prostu tą częścią rzeczywistości, która pozostaje „jak dotąd" nieopisana. Z ostatnich lat znamy przecież rozmaite projekty „historii ludowych", mających rekonstruować zaniedbaną w historiografii perspektywę klasową[100].Wskazują one na potrzebę pewnej rewindykacji, rekonstrukcję genealogii współczesnego społeczeństwa – i przez to wyraźnie sytuują się w obszarze symbolicznego. Nie „drążą" realnego, ale przeprowadzając historyczny sprawdzian rzeczywistości, w dużej mierze korygują fantazmaty genealogii szlacheckiej, której krytyka[101] stanowiła niejako wcześniejszy etap tego samego procesu dyskursywnego. Natomiast siła i wartość pojęcia „realnego" dla analizy różnicy klasowej polega na tym, że wskazuje ono wymiar „fatalizmu" w myśleniu i mówieniu: traumatyczny wymiar relacji klasowych m u s i pozostać nieopisany. W poemacie Jasieńskiego jest to zresztą zaznaczone także tekstowo – perspektywa na zapomnianą traumę zostaje otwarta najwyraźniej w momencie bluźnierstwa, czyli wypowiedzi jak najdalszej od dyskursu politycznego. Bluźnierstwo jest słowem z definicji marginalnym, będącym skargą wobec obowiązującego porządku

racji, a zarazem formułą samopotępienia. Słowa bluźniercze są czymś innym niż zwykła obojętność wobec religii czy „bezbożny" ateizm, bo sytuują się wewnątrz ram dyskursu religijnego i zarazem go poniżają.

Otwiera to w *Słowie...* wymiar tragizmu tytułowej postaci, zgodnie z perspektywą Lacana, który sytuował bohatera tragicznego właśnie w przestrzeni „pomiędzy dwiema śmierciami", zaludnianej przez postacie martwe dla swoich współczesnych, żyjące widmowym życiem skazanych na śmierć[102]. Jasieński chce pokazać genealogię klas uciskanych – w przedmowie do poematu pisze o Szeli jako o bohaterze nowego klasowego panteonu. Spojrzenie na realną stronę historii jest więc kierowane z perspektywy celu symbolicznego: chodzi o to, by nadać klasom niebezpiecznym „straszne" imię odpowiadające ich rewolucyjnej przyszłości. Jasieński, jak psychoanalityk, „poprzez symboliczne" chce „oddziaływać na realne"[103], to znaczy nazwać pewne siły społeczne w sposób, który zmieni ich pozycję podmiotową. Jest to spojrzenie retroaktywne: z perspektywy politycznej aktualności Szela zostaje „nadpisany" jako nowoczesny bohater, a stanowa rzeczywistość pańszczyzny nabiera bezpośredniego sensu dla losów klasy robotniczej w uprzemysławiającej się Polsce. Jest to jednak, jak sugerowałem wyżej, projekt w istocie aporetyczny, bo oparty na negatywności krzywdy, a nie na pozytywnych „tytułach do rządzenia"[104], heroizm Szeli jest zaś heroizmem „żywego trupa". Siła poematu Jasieńskiego, polegająca na ewokowaniu wymiaru realnego, jest więc proporcjonalna do porażki w wypełnieniu sformułowanego przez samego autora celu – czyli w uczynieniu Szeli bohaterem politycznym[105].

Identyfikacja i „stawanie się tym, kim jestem"

Myślenie o różnicy klasowej oznaczało w tym tekście konfrontację z różnymi formami przemocy, wyrażonej wprost

(jako kulturowa pogarda lub krwawa konfrontacja) albo założonej potencjalnie w napięciach agresywności. Koncentracja na tych aspektach pozwala pokazać konfliktowy charakter różnic klasowych, wbrew pokusie, by mówienie o różnicy przekształcać w legitymizację porządku. Lacan zauważa, że podmiot ma tendencję do tego, by poprzez wypowiadane słowa „dopasowywać do siebie nawzajem" idee pojawiające się w myśli[106] – nasz dyskurs czyni zatem z naszych psychicznych postrzeżeń uporządkowany zestaw. I kiedy dostrzegamy klasowe różnice, ten sam mechanizm odpowiada za pokusę, by poprzez wypowiadane słowa produkować uzasadnienia tego, co dostrzegamy.
Na przykład by deprywacje, na które cierpią klasy pracujące, traktować jako rodzaj ich kulturowej czy podmiotowej nędzy (i uzasadnienie dla wciągania tych klas w projekty układane przez klasę średnią – wyrazy fantazji o własnej dobroci lub politycznej dzielności).

Jesteśmy jednak nie tylko widziani i nazywani przez klasowego innego, ale także, a może przede wszystkim, przez własne otoczenie społeczne. To właśnie wśród osób klasowo podobnych do nas samych przede wszystkim poszukujemy uznania – szukamy go wśród osób, które mają związek z naszą genealogią. Owa genealogia łączy się z satysfakcją, jaką odczuwamy, gdy obcujemy z osobami podobnymi do nas: od osób z naszego otoczenia rozpoczyna się metonimiczny ruch pragnienia, w którym poszukujemy „jeszcze więcej tego samego"[107]. Dlatego o dobrej identyfikacji tak wyraźnie potrafią mówić ludzie mający dłuższe doświadczenie życia w świecie społecznym, który pozwalał na budowanie stabilnych relacji. Oto przykład takiej narracji, pochodzący z wywiadu z emerytowanym ślusarzem. Bohater tej historii po szkoleniu zawodowym trafił do pracy w stoczni, gdzie szybko zauważył, że wiedza wyniesiona z sali wykładowej na niewiele się zdaje w pracy nad trudnymi

spojeniami poszycia statków:

> To ja na kursie to byłem, mówmy, że najlepszy nieomal, nie chwaląc się. A jak się poszło na produkcję – takie szpary, bo to blacha cięta palnikiem, patrzę, mistrz przyszedł spawać [...]. Tak to człowiek tak trzymał maskę przy nosie, a mistrz to tak trzymał maskę i poszedł tam spawać na pokładzie, taka szpara. To ja za maskę, [...] poleciałem do jego pomieszczenia i tak z daleka patrzę, jak on spawa, on widział mnie w szkiełku, w tym czarnym szkiełku, przestał spawać, obejrzał się, mówi: „Z ciebie będzie spawacz, bo ty chcesz umieć". To i stawka była możliwsza i tego... potem już takie odpowiednie spawy, odpowiedzialne, [...] już było inaczej płacone, bo takie były mi powierzone spawy, bo jak na poszyciu to były bardzo odpowiedzialne spawy[108].

Zrekonstruujmy z eliptycznej mowy potocznej: historia zaczyna się od wspomnianego już kłopotu – co z tego, że jest się „najlepszym" podczas kursów, kiedy w pracy trzeba się konfrontować z trudniejszymi problemami? Szukając rozwiązania, młody robotnik chce podejrzeć doświadczonego przełożonego, więc patrzy na niego z oddali, chcąc samemu pozostać niezauważonym. Mistrz dostrzega jednak jego odbicie w szkiełku maski spawalniczej (zwraca uwagę złożona „optyka" w centrum tej historii) i wypowiada formułę, która odciśnie się żywo w pamięci wspominającego (nosząc walor formuły pasowania): „Z ciebie będzie spawacz". Szczęśliwe zakończenie historii to zawodowy awans – odpowiedzialne zadania i przychodząca razem z nimi „możliwsza stawka".

Ta historia jest znakomitą reprezentacją genezy identyfikacji klasowej – narracji, w której pewna, zawsze nieco przypadkowa droga życiowa zostaje wstecznie nadpisana jako przeznaczenie i zarazem wybór. Znajdujemy w niej ślady wszystkich trzech wspomnianych wyżej rejestrów, ściśle ze sobą związane: symboliczną sankcję, dzięki której szczęśliwy los podmiotu zostaje przypieczętowany, wyobrażeniową relację aspiracji pomiędzy

młodym robotnikiem a doświadczonym starszym kolegą potrafiącym to, co dla innych jest niemożliwe, a także fantazje o zasłudze, która pozwala komuś odnaleźć swoją drogę („bo ty chcesz umieć"). Wreszcie także wymiar realny odnajduje swoją sygnifikację w grze spojrzeń – podmiot fantazjuje o byciu widzianym przez tego, kto może docenić jego zasługę. To spojrzenie mistrza – odbite w „ciemnym szkiełku" maski – przywołuje na myśl spojrzenie w jego znaczeniu realnego *obiektu a*, spojrzenie jako przyczynę pragnienia. W tej historii odnajdujemy niemal pełne powiązanie pomiędzy wymiarem słowa-nominacji, obrazem i wymiarem utraconego realnego obiektu. Dzięki temu dobrze ilustruje ona uwagę Lacana o tym, że w przypadku większości ludzi wymiary S, I i R są powiązane do tego stopnia, że każdy z nich zdaje się kontynuacją poprzedniego[109]. Identyfikacja wyobrażeniowa (z cechami człowieka) splata się z nominacją (wskazującą na cechy godnościowe i etyczne), i obie odbijają się w spojrzeniu mistrza, które w narracji zostaje ujęte jako (realny) obiekt. Narracja jest ramą fantazmatyczną, której struktura oddaje powiązanie S–I–R w węzeł nasycony głębokim podmiotowym znaczeniem. Historia ta w całości ma rys nostalgiczny – niewątpliwie ma tu znaczenie perspektywa rekonstrukcji własnej drogi po wielu latach. Równocześnie jednak skłania do refleksji nad warunkami pojawiania się pozytywnej identyfikacji klasowej. Być może pewne stabilne formy ustanawiania wartości społecznej są konieczne, by takie ustanowienie było w ogóle możliwe.

Świadomość klasowa mogła być tylko epizodem historycznym. Z historycznego punktu widzenia dekady neoliberalizmu można traktować jako formę kontrrewolucji, uderzającej nie tylko w instytucjonalne osiągnięcia powojennego modelu państwa dobrobytu, ale też w symboliczne narzędzia nazywania rzeczywistości społecznej. Neoliberalne zarządzanie zamieniło „ciało społeczne" w chaotyczne serie nieciągłych, przypisywanych jednostkom statusów, podlegających nieustannej ewaluacji

i przekształcaniu. Długą historię neoliberalnej kontrrewolucji można opisać skrótowo jako ewolucję od motta „nie ma czegoś takiego jak społeczeństwo" aż do współczesnych nam modeli polityki społecznej, w których jednostki opisuje się jako indywidua o różnym poziomie „zatrudnialności", a ocenie poddaje się nie ich formalne uprawnienia, ale motywacje. W warunkach nierówności przypominających znane z historii warunki oligarchiczne jednostki pozbawione są zbiorowych tożsamości, które przekładałyby się na szanse instytucjonalnej reprezentacji[110]. „Klasa wobec klasy" będzie istniała dalej, ale już bez znaczących zdolnych nazywać i cywilizować różnicę klasową oraz nadawać jej sens polityczny, a realną walkę na śmierć i życie zamieniać w polityczny agon. Wypieraniu języka klasowego towarzyszy naturalizacja nierówności (jak w przypadku argumentu o powiązaniach biedy z „niskim poziomem IQ"[111]), normalizacja przemocy społecznej (demontaż osłon socjalnych) i dewastacja sfery publicznej. Mamy do czynienia z przewidywanym przez Bourdieu spełnieniem „marzenia wszystkich burżuazji, by burżuazja istniała bez proletariatu"[112]. Praca wymazywania klas pracujących z języka została przeprowadzona tak gruntownie, że próby przeciwstawienia jej nowych pojęć napotykają na ogromne problemy. Nie jest bowiem formą świadomości klasowej przeciwstawienie 99 procent jednemu procentowi. W tym popularnym zestawieniu brakuje relacyjności i dynamizmu, które abstrakcje różnic statystycznych napełniłyby polityczną treścią. Populistyczny język przeciwstawiający lud elitom także systematycznie zakłamuje relacje klasowe, rozpuszczając je w labilnej i poręcznej politycznej retoryce – w narracji polskiej populistycznej prawicy przedstawicielką „elity" jest emerytowana nauczycielka protestująca przeciwko łamaniu praw człowieka, obrońcą ludu – nacjonalistyczny publicysta na gwiazdorskich kontraktach, epatujący od czasu do czasu prymitywnym i brutalnym (w jego przekonaniu „dosadnym" – i przez to ludowym) językiem. Prekariat jest pojęciem zbyt obszernym

i bardzo łatwo się uniwersalizuje jako „rozlewający się" na różne konteksty opis współczesnej kondycji[113]. Nawet w krytycznej socjologii, świadomej opisywanych tu zależności, ujawniają się problemy: inspirowane teorią Bourdieu pojęcie „klasy ludowej" także zaciemnia pewne aspekty, tworząc „lud" z frakcji klas o różnych, jeśli nie wręcz przeciwstawnych sytuacjach życiowych, etosach i interesach[114]. W tej sytuacji niepewności i dezartykulacji coraz trudniej będzie o pozytywną identyfikację, a różnica klasowa trafiać będzie w niejasną sferę tego, co „działa", choć nie zwracamy na to uwagi.

Przygotowanie tego tekstu możliwe było między innymi dzięki finansowaniu uzyskanemu z Narodowego Centrum Nauki w ramach projektu *Porządek symboliczny a socjologia – przegląd literatury*, **nr 2018/02/X/HS6/01739.**

Pierwszą wersję artykułu wnikliwej lekturze poddał Łukasz Zaremba – jestem mu wdzięczny za liczne uwagi i sugestie lekturowe. Za krytyczną lekturę dziękuję anonimowym recenzentom / recenzentkom oraz koleżankom i kolegom z zespołu redakcyjnego „Widoku".

1 Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, w: *Marx Engels Werke*, t. 4, Dietz Verlag, Berlin 1977, s. 181. Polski przekład mówi o klasie „świadomej siebie" (przekład anonimowy z 1886 roku, w: Karl Marx, *Pisma pomniejsze*, t. 1, Librairie Keva, Paryż 1886, s. 128) lub „dla samej siebie" (przekład K. Błeszyńskiego, Książka, Warszawa 1948); sformułowania te dały podstawę do wyróżniania „klasy w sobie" i „klasy dla siebie" w późniejszej tradycji.

2 Pisząc o prawicowych i lewicowych reprezentacjach, mam oczywiście na myśli modelowe, a nie empiryczne różnice pomiędzy typami dyskursu politycznego.

3 Zob. np. Niccolo Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, przeł. K. Żaboklicki, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 22–28, 113, 132–134.

4 Problem reprezentacji oddzieliłbym od podejmowanej przez Pierre'a Bourdieu kwestii napięcia między obiektywizacją (klasy w ujęciu strukturalnym, jako efekt dystrybucji kapitałów) a subiektywizacją (jako żywym doświadczeniem klasowości i społecznej relacyjności klas). Choć kwestia reprezentacji jest powiązana z napięciem między obiektywizacją i subiektywnością, w tym artykule jako kluczową badam relację między istnieniem klas (klasa wobec innej klasy) a ich reprezentacją, a także wyłaniające się poprzez reprezentację relacje między klasami. Por. Pierre Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 186–195.

5 O istotności tego rozdzielenia w praktyce terapii zob. Jacques Lacan, *The Sinthome. The Seminar of Jacques Lacan Book XXIII*, przeł. A.R. Price, Polity Press, Cambridge 2018, s. 58.

6 Węzeł S–I–R jest propozycją ujęcia topologii podmiotu, którego rozwinięcie znaleźć można w seminariach Lacana z lat 70., np. *RSI* (1974–1975) oraz *Sinthome* (1975–1976).

7 Najważniejsze przykłady to oczywiście obwieszczenia „śmierci klas" czy pojęcia w rodzaju „klasa kreatywna".

8 Zob. Wilhelm Reich, *Psychologia mas wobec faszyzmu*, przeł. E. Drzazgowska, M. Abraham-Diefenbach, Aletheia, Warszawa 2009, s. 32–40.

9 Zob. Theodor W. Adorno, *Osobowość autorytarna*, przeł. M. Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 210–223.

10 A więc na poziomie wyobrażeniowym i (być może) symbolicznym, ale nie realnym. Cytat z: Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan Book XVII*, przeł. R. Grigg, W.W. Norton & Co., New York–London 2007, s. 190.

11 Można też oczywiście odczytać uwagę Lacana kontekstowo, jako odnoszącą się do pewnej formy walki klas, pod koniec lat 60. odchodzącej w przeszłość.

12 Mam na myśli „historyczną", a nie dialektyczną warstwę pism Marksa.

13 Por. odpowiednio: Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, Verso, New York–London 2008, s. 235–236; idem, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, przeł. A. Górny, MUZA, Warszawa 2010, s. 33–41; idem, *W obronie przegranych spraw*, przeł. J. Kutyła, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 379–383. Powiązanie ludzi radykalnie wywłaszczonych z rewolucyjnym

potencjałem nie jest u Žižka powtórzeniem tezy o podmiotowości historycznej proletariatu – zob. Jodi Dean, *Žižek's Politics*, Routledge, New York 2006, s. 184–188.

14 Bogdan Wolf, *Lacanian Coordinates. From the Logic of the Signifier to the Paradoxes of Guilt and Desire*, Karnac Books, London 2015, s. 7.

15 Zob. głośny raport: Thomas Blanchet, Lucas Chancel, Amory Gethin, *How Unequal is Europe? Evidence from Distributional National Accounts 1980–2017*, World Inequality Lab, kwiecień 2019, s. 29–32.

16 Jacques Lacan, *Symboliczne, wyobrażeniowe i realne*, w: idem, *Imiona-Ojca*, przeł. R. Carrabino, T. Gajda, J. Kotara, B. Kowalów, A. Kurek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 29.

17 Bogdan Wolf, *Lacanian Coordinates...*, s. 80.

18 Jacques Lacan, *Anxiety. The Seminar of Jacques Lacan, Book X*, przeł. A.R. Price, Polity, Cambridge–Malden 2015, s. 23.

19 Zob. idem, *O symbolu i jego funkcji religijnej*, przeł. J. Kotara, J. Waga, w: idem, *Mit indywidualny neurotyka albo Poezja i prawda w nerwicy*, przeł. T. Gajda, J. Kotara, J. Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

20 Zob. motyw „przebudzenia" w narracjach autobiograficznych robotników o roku 1905: surowy materiał doświadczenia zostaje opracowany dzięki językowi politycznemu. Por. Wiktor Marzec, *The Birth of the Militant Self. Working-Class Memoirs of Late Russian Poland*, „East-Central Europe" 2019, nr 46 , s. 33–34.

21 Zob. Andrzej Chwalba, *Sacrum i rewolucja. Socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych (1870–1918)*, Universitas, Kraków 2007.

22 Jako mieszkańcy postpegeerowskich wsi ukazywani jako osoby „skazane" na swój los.

23 Chodzi o Niemiecki Front Pracy (DAF) zrzeszający 25 mln pracowników. Zob. Franz Neumann, *Behemot. Narodowy socjalizm – ustrój i funkcjonowanie 1933–1944*, przeł. J. Giebułtowski, Fundacja Wydawnictwo Naukowe TEXTURA, Warszawa 2016, s. 475–480. O atomizacji jako sensie politycznym DAF zob. ibidem, s. 421–425.

24 Zob. ibidem, s. 389–392. Dodajmy, że dzieje się tak nie tylko we „wczesnym kapitalizmie", ale wszędzie tam, gdzie do dziś brakuje dostatecznej presji politycznej na ochronę pracowników.

25 Na tę samą scenę zwraca uwagę Agnieszka Taborska, dekodując ją krótko jako satyrę na „arogancję burżuazji"; eadem, *Spiskowcy wyobraźni*, słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2013, s. 335.

26 Sygnalizowanego już przez formulaiczność wykładu na temat przyrządzania Martini Dry, co trafnie zauważyła Marie-Claude Taranger, *Luis Buñuel. Le jeu et la loi*, Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis 1990, rozdział VIII, akapit 20, edycja online: https://books.openedition.org/puv/1682, dostęp 5 stycznia 2021.

27 Norbert Elias, *O procesie cywilizacji. Analizy socjo-genetyczne*, przeł. T. Zabłudowski i K. Markiewicz, W.A.B., Warszawa 2011, s. 205–206.

28 Ibidem, s. 183–184.

29 Ibidem, s. 180–181.

30 Zob. Pierre Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, przeł. P. Biłos, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, oraz Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

31 Za patrona krytyki takiego „historiozoficznego" ujęcia można uznać Maxa Webera, który analizował choćby pojęcie „interesu klasowego" jako rodzaj heurystyki, pod którą ukrywa się złożoność zjawisk historycznych. Zob. Max Weber, *Obiektywność poznania społeczno-naukowego i społeczno-politycznego*, w: idem, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, wybór i przeł. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s. 187–189.

32 Na to powiązanie między formułą „to nie to" a produkcją pustki zwraca uwagę Moustapha Safouan, zob. idem, *The Seminar of Moustapha Safouan*, red. A. Shane, J. Thormann, Other Press, New York 2002, s. 7.

33 Lacan używa w tym kontekście słowa *bêtise*. Zob. Jacques Lacan, *Encore 1972–1973. On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge. The Seminar of Jacques Lacan Book XX*, przeł. B. Fink, W.W. Norton & Company, New York–London 1999, s. 20; zob. też komentarz Bruce'a Finka na s. 11, przypis 42.

34 Ostatnie ekspresje resentymentu klasowego w okresie debat nad programem 500+ (z towarzyszącymi im motywami: kupowania niepotrzebnych – tzn. nieprawomocnych – dóbr kulturowych, takich jak telewizory i używane samochody, aż do spektakularnych przypadków oskarżania klas wykorzystujących świadczenia na wakacje nad polskim morzem o „zanieczyszczanie krajobrazu") jest tu znamienna – program był

świadczeniem powszechnym, co niesie ze sobą istotną symbolicznie treść: nie był kierowany do „zasługujących" biednych, wybieranych na podstawie złożonych kryteriów, zgodnie z uniwersum międzyklasowego „współczucia", nie zawierał też elementów dyscyplinujących, ale był powszechny i demokratyczny.

35 Sigmund Freud, *Zaprzeczenie*, w: idem, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2009, s. 297–302.

36 Ibidem, s. 299.

37 Jacques Lacan, *Response to Jean Hyppolite's Commentary on Freud's „Verneinung"*, w: idem, *Ecrits*, przeł. B. Fink, W.W. Norton & Co., New York–London 2006, s. 323–325.

38 Slavoj Žižek, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa...*, s. 100–105.

39 Jak diagnozował Aleksander Smolar w listopadzie 1992 roku, „[r]osnące w ostatnich latach wpływy idei liberalnych narzucają obraz robotnika jako głównej przeszkody w procesie modernizacji kraju". Zob. *Obywatelu – kim jesteś?*, „Res Publica Nowa" 1993, t. 53, nr 2, s. 64. Ten sam autor wprost wskazywał na klasowy wymiar problemu legitymizacji nowych nierówności: „czy miliony zwykłych ludzi uznają prawomocność nie tylko państwa [...], ale również prawomocność – z jednej strony – porządku ekonomicznego, z drugiej zaś – nowej struktury społecznej". Ibidem, s. 65.

40 Np. w głośnych telewizyjnych filmach *Arizona* (1997) czy *13* (1996) w reżyserii Ewy Borzęckiej.

41 Slavoj Žižek, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa...*, s. 145–149.

42 Carl Schmitt, *Pojęcie polityczności*, w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Aletheia, Warszawa 2012, s. 254–255.

43 Jacques Lacan, *Seminar on „The Purloined Letter"*, w: idem, *Ecrits...*, s. 30.

44 Zob. idem, *Response to Jean Hyppolite's...*, s. 324.

45 Idem, *Symboliczne, wyobrażeniowe i realne...*, s. 22. Por. ten sam przykład w kontekście wyobrażeniowego w: idem, *Seminarium III. Psychozy*, przeł. J. Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 173–177.

46 Idem, *Seminarium III. Psychozy...*, s. 176–17.

47 Idem, *Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcję ja w świetle doświadczenia psychoanalitycznego. Referat na XVI Międzynarodowym Kongresie Psychoanalitycznym, Zurich 17 lipca 1949*, przeł. J.W. Aleksandrowicz, „Psychoterapia" 1987, t. 63, nr 4, s. 6, 7.

48 Ibidem, s. 9.

49 Ibidem, s. 8, 9.

50 Jak ujmuje to Lacan, „podmiot ma zawsze relację antycypującą ze swoją własną realizacją"; zob. idem, *Mit indywidualny neurotyka...*, s. 40.

51 Idem, *The Sinthome...*, s. 51–52.

52 Idem, *The Other Side of Psychoanalysis...*, s. 31.

53 Zob. Moustapha Safouan, *The Seminar...*, s. 12.

54 Jacques Lacan, *Seminarium III. Psychozy...*, s. 177.

55 „Ubiór – powiada Erazm – jest poniekąd ciałem ciała", zob. Norbert Elias, *O procesie cywilizacji...*, s. 147.

56 Odwołuje się do teorii Gilles'a Deleuze'a i Félixa Guattariego. Teorię tych ostatnich można jednak uznać za Michałem Pospiszylem za rodzaj „marginalnej psychoanalizy"; zob. idem, *Zatrzymać historię. Walter Benjamin i mniejszościowy materializm*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2016, s. 18.

57 Por. Klaus Theweleit, *Męskie fantazje*, przeł. M. Falkowski, M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 235–252, 389–390.

58 Por. ibidem, s. 219–222.

59 Ibidem, s. 75–96.

60 Obraz zrewoltowanych kobiet odgrywał istotną rolę już w czarnej legendzie Rewolucji Francuskiej – wedle popularnej ówcześnie plotki król podpisał Deklarację praw człowieka i obywatela pod wpływem podpitych przekupek – jedna, wychodząc z jego komnat, miała powiedzieć: „Ha, tośmy, kurwa, zmusiły drania, żeby zatwierdził!"; zob. Bronisław Baczko, *Rewolucja. Władza, nadzieje, rozterki*, przeł. W. Dłuski, słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 62.

61 Przeglądu typów „rekolonizacji" centrów miast dokonywanej przez klasę średnią dokonuje Rowland Atkinson – zob. idem, *Padding the Bunker: Strategies of Middle-class Disaffiliation and Colonisation in the City*, „Urban Studies" 2006, t. 3, nr. 4, s. 819–832. Szerszym kontekstem tych procesów jest oczywiście sekurytyzacja i prywatyzacja problemu bezpieczeństwa – zob. Ramiro Segura, *Protective Arrangement Across Class: Understanding Social Segregation in La Plata, Argentina*, „International Journal of Urban and Regional Research" 2020, https://doi.org/10.1111/1468-2427.12889, dostęp 1 lipca 2021.

62 Odwołuję się do koncepcji „dzielenia postrzegalnego" (*„le partage du sensible"*, tłumaczonego także jako „podział zmysłowości"), zob. Jacques Rancière, *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, przeł. M. Kropiwnicki, J. Sowa, ha!art, Kraków 2007, s. 69; idem, *Estetyka jako polityka*, przeł. J. Kutyła, P. Mościcki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2007, s. 26.

63 Ciekawy opis i odczytanie mieszkania XIX-wiecznego robotnika, zob.: Jacques Rancière, *Proletarian Nights. The Worker's Dream in Nineteenth-Century France*, przeł. J. Drury, Verso, London–New York 2012, s. 31.

64 *„The name of the hotel, a colourless polished wood and its colourless front stung him like a glance of polite disdain"*; James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man*, Wordsworth Editions, Ware–Hertfordshire 2001, s. 183. Po polsku cytuję zmodyfikowane tłumaczenie Z. Allana, zob. idem, *Portret artysty z czasów młodości*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977.

65 O powtarzalności tych reprezentacji zob. też: Pierre Bourdieu, *Dystynkcja...*, s. 577–578.

66 Cyt. za wydaniem DVD Mayfly, Warszawa 2005.

67 Pojęcie refeudalizacji zaczerpnąłem z krytyki *governance*, zob. Grahame Lock, Francesco Maiolo, *La guerre totale industrielle. Kilka uwag o Zarządzaniu jako globalnym fundamentalizmie*, przeł. J. Ozimek, współpraca P. Orłowski, „Kronos. Metafizyka, Kultura, Religia" 2010, nr 3, s. 88.

68 Jacques Lacan, *Anxiety...*, s. 38–39.

69 O trudności rozróżnienia obrazu siebie i innego oraz ścisłym związku miłości własnej i agresywności zob. Jacques Lacan, *Seminarium III. Psychozy...*, s. 172–173. Por. idem, *Symboliczne, wyobrażeniowe i realne...*, s. 33.

70 Wyrazisty ślad tej zazdrości z okresu pełnej artykulacji różnic klasowych zachował się w *Lolicie* Vladimira Nabokova – bohater powieści wspomina swój nieudany młodzieńczy

romans, dodając z przekąsem, że para „uliczników" znajdująca się na miejscu dwójki młodych mieszczan poradziłaby sobie w takiej sytuacji znakomicie; zob. Vladimir Nabokov, *Lolita*, przeł. M. Kłobukowski, Mediasat Poland, Warszawa [2004], s. 12. Podobny wątek odnaleźć można w *Ferdydurke* Witolda Gombrowicza, gdzie witalizm i liberalizm obyczajowy inteligenckiej rodziny Młodziaków można wyjaśnić dopiero dzięki społecznemu kontrapunktowi w postaci kultu tężyzny fizycznej i nowego stylu obyczajowego propagowanego przez organizacje socjalistyczne.

71 Jacques Lacan, *Symboliczne, wyobrażeniowe i realne*..., s. 48.

72 Odwołując się do metafory symbolu jako monety, rozumiałbym realne z tego wczesnego etapu nauczania Lacana jako to, co odpowiada za „rzut monetą" – przygodność sekwencji w kombinatoryce znaczących. Zob. idem, *The Seminar on „The Purloined Letter"*..., s. 35.

73 Jacques Lacan, *The Sinthome*..., s. 106.

74 Idem, *The Other Side*..., s. 163.

75 Na tym tle szczególną pozycję zajmuje psychoanalityk, który według Lacana powinien wejść w identyfikację z „realnym obiektem".

76 Jacques Lacan, *Anxiety*..., s. 100–103.

77 Ibidem, s. 37.

78 Zob. Jacques Lacan, *Triumf religii*, w: idem, *Triumf religii poprzedzony Mową do katolików*, przeł. J. Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 65, 69–70.

79 Co do zasady: zróżnicowanie jest wyższe w krajach o wysokich nierównościach liczonych nawet w sposób bardzo prosty (jako nierówności dochodowe), wyższe wśród kobiet niż mężczyzn, wyższe w Europie w Wschodniej niż w Zachodniej. W Polsce w 2017 roku różnica między klasami wykształcenia wynosiła 12,5 roku. Zob. dane dla Polski według wykształcenia: http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/submitViewTableAction.do, dostęp 5 maja 2020, oraz analizę w: Agnieszka Nocko, *Zróżnicowanie długości życia w zależności od płci i wykształcenia*, „Wiadomości Statystyczne" 2017, t. 62, nr 8, s. 41–52. Raport podsumowujący generalne trendy nierówności w Europie: Johan P. Mackenbah, Health Inequalities: Europe in Profile, Expert Report , Expert Report commissioned by the UK Presidency of the EU, luty 2006, dostęp 5 maja 2020.

80 Na przykład dla obniżenia wieku emerytalnego: dla mieszczaństwa wydłużenie wieku emerytalnego może być zyskiem (w zawodach, w których „odesłanie na emeryturę" jest traktowane jako przymus, opóźnia „wypchnięcie" z rynku pracy), dla klasy robotniczej oznacza radykalne skrócenie emerytury, a nawet pracę do śmierci.

81 Lacan, *Anxiety…*, s. 109–111.

82 Np. w *Trzeciej części nocy* (1971) w reżyserii Andrzeja Żuławskiego.

83 Jak w *Błędnym ogniku* (1963, reż. Louis Malle) czy *Najważniejsze to kochać* (1975, reż. Andrzej Żuławski).

84 Zob. przejmujący opis w *Pałacu* (1970) Wiesława Myśliwskiego.

85 Ciekawie wskazuje na ten wymiar Michał Rauszer, kiedy opisuje efekty klasowo obcej pedagogiki, której poddany był w polskiej szkole: „taka [tzn. pomijająca chłopów i ich ucisk – uzup. K.Ś.] opowieść jest jakby protezą przyszytą w miejsce kończyny, którą straciłem, nawet o tym nie wiedząc". Idem, *Bękarty pańszczyzny. Historia buntów chłopskich*, Wydawnictwo RM, Warszawa 2020, s. 7.

86 Alexander Döblin, *Berlin Alexanderplatz. Dzieje Franciszka Biberkopfa*, przeł. I. Czermakowa, Czytelnik, Warszawa 1979, s. 283.

87 Ibidem, odpowiednio: s. 597, 596, 598.

88 Zob. klasyczną analizę stylu życia klas wyższych jako zakorzenionego w przemocy i „działalności łupieżczej" w: Thorstein Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. J. i K. Zagórscy, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 3–62.

89 Edward St Aubyn, *Nic takiego*, w: *Patrick Melrose*, t. 1, przeł. Ł. Witczak, W.A.B., Warszawa 2017, s. 22.

90 Znakomity przykład z ostatnich lat to spektakl teatralny *W imię Jakuba S.* w reżyserii Moniki Strzępki według tekstu Pawła Demirskiego (premiera 2011). Inny to nagrodzona Nike powieść Radka Raka *Baśń o wężowym sercu albo wtóre słowo o Jakubie Szeli* (Powergraph, Warszawa 2019). Komentując powieść Raka, ciekawą rekonstrukcję dyskursu na temat Szeli w polskiej kulturze przedstawił Przemysław Czapliński w tekście *Antybaśń o Szeli*, „Czas Kultury" 2020, nr 4, https://czaskultury.pl/czytanki/antybasn-o-szeli/, dostęp: 19 kwietnia 2021.

91 O historycznej rabacji zob. Michał Rauszer, *Siła podporządkowanych*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2021, s. 323–370; Adam Leszczyński, *Ludowa historia Polski. Historia wyzysku i oporu. Mitologia panowania*, W.A.B., Warszawa 2020, s. 325–329.

92 O postaci historycznej zob. Tomasz Szubert, *Jak(ó)b Szela (14) 15 lipca 1787 – 21 kwietnia 1860*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2014. Książka zawiera też interesującą analizę krwawej legendy Szeli.

93 Szlachecką „pamięć" o Szeli symbolizuje „medalion" przedstawiający profile Szeli i Metternicha – wizerunek ten umieszczony był na... spluwaczce. Zob. Tomasz Szubert, *Jak(ó)b Szela...*, s. 172–175, tam też zbiór reprodukcji.

94 B. Jasieński, *Słowo o Jakubie Szeli*, w: idem, *Utwory poetyckie*, wyb. Anatol Stern, Czytelnik, Warszawa 1960.

95 *Supliki chłopskie XVIII wieku z archiwum Prymasa Michała Poniatowskiego*, wyd. J. Leskiewicz, J. Michalski, Książka i Wiedza, Warszawa 1954, s. 67.

96 Na temat tej obscenicznej podpory prawa symbolicznego zob. Slavoj Žižek, *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 107–110.

97 Bruno Jasieński, *Słowo o Jakubie Szeli...*, s. 84.

98 Wydaje się to świadomie „anachroniczną" perspektywą, chłopi i szlachta nie byli bowiem „braćmi" wedle wyobrażeń feudalnej kultury – stają się nimi dopiero jako klasy w ramach jednego narodu nowoczesnego. Wskazywałoby to, że polemika Jasieńskiego celuje nie w wyobrażenia i dyskurs religijny, ale w dyskurs zasadniczo nowoczesny, odwołujący się do idei „jedności narodowej", przeciwstawiając mu inny punkt widzenia, gdzie zasadniczą funkcję pełni różnica klasowa.

99 Ibidem, s. 85.

100 „Matką" takich prac jest słynna książka Howarda Zinna *A People's History of the United States*, Longman, London– New York 1994 (wydanie polskie: *Ludowa historia Stanów Zjednoczonych*, przeł. A. Wojtasik, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2016). Podobną rolę odgrywa tradycja historii społecznej, będąca swego rodzaju kontrpropozycją wobec historii politycznej; zob. np. Henryk Słabek, *O społecznej historii Polski 1945–1989*, Książka i Wiedza, Warszawa 2015.

101 Zob. ważne prace Jana Sowy *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011, oraz Andrzeja Ledera *Prześniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.

102 Zob. analizę postaci Antygony w: Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan: Book VII*, przeł. D. Porter, Routledge, London 2008, s. 330, 332–348.

103 Definicję praktyki jako oddziaływania na realne za pomocą symbolicznego zaproponował Lacan w seminarium XI, zob. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, przeł. A. Sheridan, W.W. Norton & Co., London–New York 1998, s. 6.

104 Czyli cechach uprawniających do sprawowania władzy. Zob. Jacques Rancière, *Dziesięć tez o polityce*, przeł. J. Sowa, w: idem, *Na brzegach politycznego*, ha!art, Kraków 2008, s. 21–22.

105 Nie odczytywałbym Szeli z poematu Jasieńskiego jako „sprawiedliwego mściciela", wbrew klasyfikacji Przemysława Czaplińskiego, który teksty Jasieńskiego i Demirskiego sytuuje właśnie w takiej kategorii; zob. idem, *Antybaśń o Szeli...*

106 Jacques Lacan, *The Ethics...*, s. 57.

107 Por. ibidem, s. 70–71.

108 Emerytowany ślusarz. Wypowiedź zarejestrowana podczas badań nad praktykami kulturowymi klasy ludowej (2014), realizowanych przez zespół pod kierunkiem M. Gduli, M. Lewickiego i P. Sadury, finansowanych ze środków MKiDN. Zob. raport końcowy: Maciej Gdula, Przemysław Sadura, Mikołaj Lewicki, *Praktyki kulturowe klasy ludowej*, Instytut Studiów Zaawansowanych, Warszawa 2014; https://issuu.com/krytykapolityczna/docs/isz-raport-praktyki-kulturowe-klasy, dostęp 7 lutego 2021.

109 Jacques Lacan, *The Sinthome...*, s. 71.

110 Zob. sugestywną analizę związku deinstytucjonalizacji i rekordowych nierówności w: Wolfgang Streeck, *How Will Capitalism End? Essays on a Failing System*, Verso, London–New York, zwłaszcza s. 28–46, 59–72.

111 Zob. zwięzłą analizę „osiągnięć" dyskursu neoliberalnego w: Loïc Wacquant, *Więzienia nędzy*, przeł. M. Kozłowski, Książka i Prasa, Warszawa 2009, s. 23–25, 46–52.

112 Pierre Bourdieu, *Questions of Words*, przeł. P. Parkhurst-Ferguson, w: idem, *Sociology is a Martial Art*, The New Press, New York–London 2010, s. 80.

113 Te przemieszczenia interesująco ukazują się w interpretacji prac Thomasa Hirschhorna dokonanej przez Hala Fostera. Zob. idem, *Bad New Days, Art, Criticism, Emergency*, Verso, London–New York 2015, s. 99–113.

114 Ignorując choćby różnicę między etosem klasowym chłopstwa a odwołującym się do skrajnie odmiennej logiki etosem robotniczym.

Bibliografia

Adorno, Theodor W. Osobowość autorytarna. Translated by Marcin Pańków. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.

Atkinson, Rowland. "Padding the Bunker: Strategies of Middle-class Disaffiliation and Colonisation in the City." Urban Studies 3, no. 4 (2006).

Aubyn, Edward St. Patrick Melrose, vol. 1. Translated by Łukasz Witczak. Warszawa: W.A.B., 2017.

Baczko, Bronisław. Rewolucja. Władza, nadzieje, rozterki. Translated by Wiktor Dłuski. Gdańsk: słowo / obraz terytoria, 2010.

Blanchet, Thomas, Lucas Chancel, and Amory Gethin. How Unequal is Europe? Evidence from Distributional National Accounts 1980–2017. World Inequality Lab, April 2019.

Bourdieu, Pierre. Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia. Translated by Piotr Biłos. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2005.

Bourdieu, Pierre, and Jean-Claude Passeron. Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania. Translated by Elżbieta Neyman. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006.

Bourdieu, Pierre. Sociology is a Martial Art. Political Writings by Pierre Bourdieu. Translated by Priscilla Parkhurst-Ferguson. New York–London: The New Press, 2010.

Bourdieu, Pierre. Zmysł praktyczny. Translated by Maciej Falski. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.

Chwalba, Andrzej. Sacrum i rewolucja. Socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych (1870–1918). Kraków: Universitas, 2007.

Dean, Jodi. Žižek's Politics. New York: Routledge, 2006.

Döblin, Alexander. Berlin Alexanderplatz. Dzieje Franciszka Biberkopfa.

Translated by Izabela Czermakowa. Warszawa: Czytelnik, 1979.

Elias, Norbert. O procesie cywilizacji. Analizy socjo-genetyczne. Translated by Tadeusz Zabłudowski, and Kamil Markiewicz. Warszawa: W.A.B., 2011.

Foster, Hal. Bad New Days: Art, Criticism, Emergency. London–New York: Verso, 2015.

Freud, Sigmund. Psychologia nieświadomości. Translated by Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2009.

Gdula, Maciej, Przemysław Sadura, and Mikołaj Lewicki. Praktyki kulturowe klasy ludowej. Warszawa: Instytut Studiów Zaawansowanych, 2014. https://issuu.com/krytykapolityczna/docs/isz-raport-praktyki-kulturowe-klasy .

Jasieński, Bruno. Utwory poetyckie. Selected by Anatol Stern. Warszawa: Czytelnik, 1960.

Joyce, James. A Portrait of the Artist as a Young Man. Ware–Hertfordshire: Wordsworth Editions, 2001.

[Joyce, James. Portret artysty z czasów młodości. Translated by Zygmunt Allan. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1977.]

Lacan, Jacques. Anxiety. The Seminar of Jacques Lacan, Book X. Translated by A.R. Price, Cambridge–Malden: Polity, 2015.

Lacan, Jacques. Ecrits. Translated by Bruce Fink. New York–London: W.W. Norton & Co., 2006.

Lacan, Jacques. Encore 1972–1973. On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge. The Seminar of Jacques Lacan Book XX. Translated by Bruce Fink. New York–London: W.W. Norton & Co., 1999.

Lacan, Jacques. The Ethics of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan: Book VII. Translated by Dennis Porter. London: Routledge, 2008.

Lacan, Jacques. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis.

Translated by Alan Sheridan. London–New York: W.W. Norton & Co., 1998.

Lacan, Jacques. Mit indywidualny neurotyka albo Poezja i prawda w nerwicy. Translated by Tomasz Gajda, Janusz Kotara, Jacek Waga. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2015.

Lacan, Jacques. The Other Side of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan Book XVII. Translated by Russell Grigg. New York–London: W.W. Norton & Co., 2007.

Lacan, Jacques. Seminarium III. Psychozy, Translated by Jacek Waga. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014.

Lacan, Jacques. The Sinthome. The Seminar of Jacques Lacan Book XXIII. Translated by A.R. Price. Cambridge: Polity Press, 2018.

Lacan, Jacques. Imiona-Ojca. Translated by Riccardo Carrabino, Tomasz Gajda, Janusz Kotara, Barbara Kowalów, Agnieszka Kurek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013.

Lacan, Jacques. "Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcję ja w świetle doświadczenia psychoanalitycznego. Referat na XVI Międzynarodowym Kongresie Psychoanalitycznym, Zurich 17 lipca 1949." Translated by J.W. Aleksandrowicz. Psychoterapia 63, no. 4 (1987).

Lacan, Jacques. Triumf religii poprzedzony Mową do katolików. Translated by Jacek Waga. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017.

Leder, Andrzej. Prześniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2014.

Leszczyński, Adam. Ludowa historia Polski. Historia wyzysku i oporu. Mitologia panowania. Warszawa: W.A.B., 2020.

Lock, Grahame, and Francesco Maiolo. "La guerre totale industrielle. Kilka uwag o Zarządzaniu jako globalnym fundamentalizmie." Translated by Jakub Ozimek, in cooperation with Paweł Orłowski. Kronos. Metafizyka, Kultura, Religia no 3 (2010).

Mackenbah, Johan P. Health Inequalities: Europe in Profile, Expert Report

commissioned by the UK Presidency of the EU, February 2006, https://ec.europa.eu/health/ph_determinants/socio_economics/documents/ev_060302_ .

Machiavelli, Niccolo. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza. Translated by Krzysztof Żaboklicki. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2009.

Marzec, Wiktor. "The Birth of the Militant Self. Working-Class Memoirs of Late Russian Poland." East-Central Europe no. 46 (2019).

Marx, Karl. "Das Elend der Philosophie." In: Marx Engels Werke, Band 4. Berlin: Dietz Verlag, 1977.

Marx, Karl. Nędza filozofii. Translated by Kazimierz Błeszyński. Warszawa: Książka, 1948.

Marx, Karl. Pisma pomniejsze, vol 1. Paryż: Librairie Keva, 1886.

Nabokov, Vladimir. Lolita. Translated by Michał Kłobukowski. Warszawa: Mediasat Poland, [2004].

Neumann, Franz. Behemot. Narodowy socjalizm – ustrój i funkcjonowanie 1933–1944. Translated by Jerzy Giebułtowski. Warszawa: Fundacja Wydawnictwo Naukowe TEXTURA, 2016.

Nocko, Agnieszka. "Zróżnicowanie długości życia w zależności od płci i wykształcenia." Wiadomości Statystyczne 62, no. 8 (2017)

„Obywatelu – kim jesteś?" Res Publica Nowa 53, no. 2 (1993).

Pospiszyl, Michał. Zatrzymać historię. Walter Benjamin i mniejszościowy materializm. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2016.

Rauszer, Michał. Siła podporządkowanych. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2021.

Rancière, Jacques. Na brzegach politycznego. Translated by Iwona Bojadżijewa, Jan Sowa. Kraków: ha!art, 2008.

Rancière, Jacques. Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka. Translated

by Maciej Kropiwnicki, Jan Sowa. Kraków: ha!art, 2007.

Rancière, Jacques. Estetyka jako polityka. Translated by Julian Kutyła, Paweł Mościcki. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2007.

Rancière, Jacques. Proletarian Nights. The Worker's Dream in Nineteenth-Century France. Translated by John Drury. London–New York: Verso, 2012.

Reich, Wilhelm. Psychologia mas wobec faszyzmu. Translated by Ewa Drzazgowska, Magdalena Abraham-Diefenbach. Warszawa: Aletheia, 2009.

Safouan, Moustapha. The Seminar of Moustapha Safouan. Edited by Anna Shane, and Janet Thormann. New York: Other Press, 2002.

Schmitt, Carl. Teologia polityczna i inne pisma. Translated by Marek A. Cichocki. Warszawa: Aletheia, 2012.

Segura, Ramiro. „Protective Arrangement Across Class: Understanding Social Segregation in La Plata, Argentina." International Journal of Urban and Regional Research (2020). https://doi.org/10.1111/1468-2427.12889.

Sowa, Jan. Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą . Kraków: Universitas, 2011.

Streeck, Wolfgang. How Will Capitalism End? Essays on a Failing System. London–New York: Verso, 2017.

Supliki chłopskie XVIII wieku z archiwum Prymasa Michała Poniatowskiego. Edited by Janina Leskiewicz, and Jerzy Michalski. Warszawa: Książka i Wiedza, 1954.

Szubert, Tomasz. Jak(ó)b Szela (14) 15 lipca 1787 – 21 kwietnia 1860. Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2014.

Taborska, Agnieszka. Spiskowcy wyobraźni. Gdańsk: słowo / obraz terytoria, 2013.

Taranger, Marie-Claude. Luis Buñuel. Le jeu et la loi, Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis 1990. https://books.openedition.org/puv/1669.

Klaus Theweleit, Męskie fantazje. Translated by Mateusz Falkowski, and Michał

Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2015.

Veblen, Thorstein. Teoria klasy próżniaczej. Translated by Janina Zagórska, and Krzysztof Zagórski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1971.

Wacquant, Loïc. Więzienia nędzy. Translated by Michał Kozłowski. Warszawa: Książka i Prasa, 2009.

Weber, Max. Racjonalność, władza, odczarowanie. Translated by Marian Holona. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2011.

Wolf, Bogdan. Lacanian Coordinates. From the Logic of the Signifier to the Paradoxes of Guilt and Desire. London: Karnac Books, 2015.

Zinn, Howard. A People's History of the United States. London–New York: Longman, 1994.

Žižek, Slavoj. For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor. New York–London: Verso, 2008.

Žižek, Slavoj. Przekleństwo fantazji. Translated by Adam Chmielewski. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001.

Žižek, Slavoj. Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa. Translated by Antoni Górny. Warszawa: MUZA, 2010.

Žižek, Slavoj. W obronie przegranych spraw. Translated by Julian Kutyła. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008.