

A R T Y K U Ł Y I R O Z P R A W Y

KRZYSZTOF ŚWIREK
Uniwersytet Warszawski

CO PRZYCHODZI PO KOŃCU WŁADZY SYMBOLICZNEJ?

BOURDIEU, LACAN I NOWE FORMY CIERPIENIA
W „POSTSYMBOLICZNYM” ŚWIECIE SPOŁECZNYM

Kwestia władzy symbolicznej nabiera dzisiaj szczególnego znaczenia, ponieważ jej podstawowe formy przeżywają kryzys spowodowany długotrwałym przekształcaniem norm legitymizacji władzy. Jeśli prawo symboliczne, z jego mistyką i transcendencją, zastępuje się pragmatycznymi i technicznymi taktykami zarządzania, to — jak chciałbym pokazać w tym tekście — osiąga się podwójny efekt: uwalnia się relacje społeczne od prawa symbolicznego, ale tym samym niszczy się wspólny świat umożliwiany przez symboliczne fikcje. Aby dostrzec specyfikę tego momentu i mechanizm zmian, należy dysponować teorią, która jest w stanie zdać sprawę nie tylko z cierpienia wywołanego przez władzę symboliczną, ale także z cierpienia, które powstaje wraz z jej osłabieniem. Taką teorią jest Lacanowska teoria psychoanalityczna, w pewnej mierze opierająca się na tradycji durkheimowskiej i strukturalistycznej. Aby ukazać relatywną wartość psychoanalizy dla nauk społecznych, chciałbym skonfrontować jej ujęcie władzy symbolicznej z podejściem bodaj najpopularniejszym w naukach społecznych, a stworzonym przez Pierre’a Bourdieu. To niezwykle ważna teoria, mająca jednak pewną istotną słabość: ponieważ skleja ona kwestię władzy symbolicznej z kwestią symbolicznej przemocy, trudno za jej pomocą zdać sprawę nie tylko z alienujących efektów władzy symbolicznej, ale także z katastrofalnych skutków jej osłabienia. Przedstawię tu

odmienną możliwość, wywodząc ją z Lacanowskiego „radykalnego strukturalizmu” i osadzając w kontekście rozważań nad relacjami symbolicznymi i skutecznością symboliczną. Aby to rozumowanie przeprowadzić, rozpocznę od krótkiego polemicznego omówienia kwestii władzy i przemocy symbolicznej u Bourdieu. Następnie przedstawię klasyczne ujęcie relacji symbolicznych i skuteczności symbolicznej — jako punkt wyjścia do prezentacji kluczowej dla tekstu teorii Lacana. W kolejnych partiach tekstu przyjrę się kryzysowi władzy symbolicznej i naturze cierpienia w świecie „postsymbolicznym” — temu, co domaga się właściwego analitycznego wyróżnienia i teoretycznego nazwania współcześnie, do czego narzędzia daje, jak twierdzę, właśnie psychoanaliza Jacques’a Lacana jako pewna teoria społeczna.

POSTAWIENIE PROBLEMU: BOURDIEU I BLISKOŚĆ WŁADZY I PRZEMOCY SYMBOLICZNEJ

„Władza symboliczna” to pojęcie spopularyzowane w socjologii dzięki teorii Pierre’a Bourdieu, w której ma znaczenie krytyczne: oznacza zdolność narzucania wizji świata (Bourdieu 2006, s. 244–245, 247, 249–250), regułę „postrzegania i podziału” (Bourdieu 1989, s. 20–22), które naturalizują relacje w „przestrzeni społecznej” (Bourdieu 1989, s. 17) — w obszarze relacji pomiędzy aktorami o nierównych zasobach. Bourdieu słusznie zauważa, że nawet najbardziej okrutne formy władzy mają symboliczny komponent (Bourdieu 2006, s. 244), i równocześnie przestrzega przed zrównywaniem panowania symbolicznego z „dobrowolnym poddaństwem” (Bourdieu 2006, s. 243), wyjaśnianiem władzy symbolicznej przez uznanie ze strony zdominowanych — władza symboliczna jest zawsze narzucona i podtrzymywana przez aktorów społecznych zajmujących dominujące pozycje. Według szerszych założeń ontologicznych Bourdieu (1989) dotyczących „przestrzeni społecznej” pozycja w tej przestrzeni jest wyznaczana zgodnie z liczbą i kompozycją kapitałów posiadanych przez poszczególnych aktorów. Kapitał nie jest przy tym zasobem do dowolnego wykorzystania, lecz narzędziem dominacji w ramach gry społecznej, w której zajęcie pozycji władzy jest decydującą stawką.

W przypadku władzy symbolicznej szczególną rolę pełni „kapitał symboliczny”: jest to według Bourdieu (1989, s. 17) wyjątkowy typ kapitału, będący efektem legitymizacji kapitałów posiadanych przez jednostkę. Oprócz tego, co jednostka posiada, liczy się więc „dodatkowy element”, walidacja czysto symboliczna, którą zapewnia się na różne sposoby. Jednym z nich może być dyplom szkolny, który nie tylko poświadcza kon-

kretnie umiejętności, ale nadaje kompetencjom aurę wiedzy „zalegitymizowanej”, przeważającej zawsze nad kompetencją „uczonego dyletanta” lub — jeszcze wyraźniej — kompetencją „samouka” (Bourdieu 2005, s. 402–405). Do pewnego stopnia taki sam efekt legitymizacji można wskazać w przypadku kapitału ekonomicznego — gdzie tak zwane „stare pieniądze” mają inną moc społeczną niż podobny poziom bogactwa nabyty świeżo jako majątek „nuworysza”, są zalegitymizowane swoją dawnością.

W społeczeństwie podzielonym klasowo efekty kapitału symbolicznego są wzmocnieniem przewagi klas dominujących nad zdominowanymi; zawsze jednak wymaga to „antyekonomicznej” konwersji: kapitał symboliczny jest najbardziej skuteczny właśnie wtedy, kiedy jest śladem „bezinteresownej praktyki” (zob. Bourdieu 2008, s. 160). Komplikuje tę kwestię teoria pól, według której różne pola mają odmienne techniki legitymizacji: każde pole ma swoje reguły autonomii i heteronomii, a także pewien rozkład pozycji dominacji i podporządkowania, co skutkuje nierzadko (pozornie) paradoksalnymi efektami, gdy zostają skrzyżowane z klasą. Na przykład — wchodząc w rozgrywki w polu, aktorzy o najwyższych zasobach zajmują pozycje najdalsze od dominujących w polu, co jest związane ze strategicznym „zmysłem inwestycji” — skłonnością do obstawiania strategii ryzykownych, ale obiecujących wysokie wypłaty. Podobna zależność działa w drugą stronę, aktorzy podporządkowani są przyciągani do najbardziej dominujących pozycji w polu, co nierzadko skutkuje porażką lub obroną pozycji „schyłkowych” (np. awansujący poeci z drobnomieszczaństwa będą obstawać przy poetyce już uznanej, kiedy młodzi mieszczaństwo będą „ryzykownie”, ale z perspektywą narzucenia za jakiś czas nowej estetyki, proponować nowe formy, obecnym akademikom wydające się „barbarzyństwem”) (zob. Bourdieu 1983, s. 349–350). Element konwersji i wymóg antyekonomicznej bezinteresowności to przybliżenia, które oświetlają sposób działania kapitału symbolicznego, ale nie wyjaśniają go — jego skuteczność jest ściśle związana z szerszymi regułami legitymizacji, obowiązującymi w danym społeczeństwie czy danym polu, i nie jest prostą funkcją żadnego pojedynczego czynnika. Wśród różnych możliwych strategii najskuteczniejsze jednak bywają te, które są wyrazem „spontanicznej zgodności” z warunkami pola — to one najskuteczniej mogą uchodzić za bezinteresowne (zob. Bourdieu 2008, s. 193).

Władza symboliczna nie jest wynikiem działania samych słów, nie zawiera się w symbolach (Bourdieu 2022b, s. 170), jest wpisana w ciało, a odwrócenie dominacji nie może być skutkiem rewolucyjnej „logoterapii”, to znaczy skutecznego przekonywania ze strony radykalnych intelektualistów (Bourdieu 2006, s. 256), wymaga systematycznego wysiłku

kontrtreningu, przeciwstawiającego się efektom dominacji. Pojęcie władzy symbolicznej jest więc u Bourdieu blisko związane z dominacją i kwestią „przemocy symbolicznej”, czyli narzucania słabszym aktorom przekonań, które są częścią samej dominacji (zob. Bourdieu 2006, s. 241–242¹). Wymieniając w *Medytacjach pascaliańskich* przykłady owych podzielanych przekonań, Bourdieu przywołuje reguły postrzegania, klasyfikacji, formy uznania i szacunku — a więc podstawowe elementy władzy symbolicznej, sklejając tym samym kwestie władzy i przemocy. Także w eseju o władzy symbolicznej, gdzie podkreśla „gnozeologiczne” funkcje systemu symbolicznego, już po chwili znów wiąże jego działanie bezpośrednio z kwestią przemocy i dominacji (Bourdieu 2022b, s. 166–167). Do podobnych wniosków prowadzi lektura kluczowych prac tego autora — zarówno *Reprodukcji* (Bourdieu, Passeron 2006), jak i *Dystynkcji* (Bourdieu 2005) — słynne analizy działania pedagogicznego i fałszywej uniwersalności zmysłu smaku można podsumować jako operacje demaskacji „fałszywej transcendencji” bezinteresowności w dziedzinie edukacji i estetyki; rzekoma „bezinteresowność” okazuje się narzędziem dominacji — tym skuteczniejszym, że aktywnie „negującym” swoje faktyczne efekty. I to właśnie krytyczna analiza tych sfer pozwala najpełniej zakwestionować „transcendencję” symboliczną, „sakralny [...] charakter kultury prawomocnej” (Bourdieu 2005, s. 47).

Przemoc symboliczna jest najbardziej skuteczna wtedy, kiedy jej działanie nie jest uświadamiane, a efekty są znaturalizowane jako „samospelniająca się przepowiednia”. Błędne rozpoznanie, na którym opiera swoją moc działanie tak rozumianej władzy i przemocy, wymaga podwojenia przez inne błędne rozpoznanie (cenzurę), która czyni je niewidzialnym (Bourdieu 2022a, s. 153). Poniżeniu towarzyszy brak środków przeciwstawienia się mu w inny sposób niż poprzez bezsilny bunt, najczęściej działający jako potwierdzenie słuszności poniżenia (np. młodzi przedstawiciele klasy robotniczej przeciwstawiający się przez absencję lub jawny bunt inteligentkim normom kultury narzucanym przez szkołę potwierdzają klasistowskie stereotypy o mniejszych zdolnościach i niedostatecznej pracowitości).

Rozpoznanie Bourdieu dotyczące przemocy symbolicznej mają ogromne znaczenie dla socjologii i są dziś traktowane jako niezbędny punkt wyjścia (Burawoy 2019). Bourdieu traktuje jednak władzę symboliczną jako od razu znaturalizowany efekt i narzędzie przemocy symbolicznej, dlatego też trudno za pomocą jego pojęć zrozumieć formy społecznej de-

¹ Umieszczona w tym miejscu definicja przemocy symbolicznej jest w zasadzie nieodróżnialna od znaczenia przypisywanego przez Bourdieu władzy symbolicznej.

strukcji i podmiotowe cierpienie, które pojawiają się, gdy formy władzy symbolicznej zostają podważone, zniszczone lub pominięte.

Tymczasem współczesne formy władzy, jak zauważano już wielokrotnie, cierpią na deficyt wymiaru symbolicznego: odwołują się do pragmatycznej możliwości działania (Staniszkiś 2012, s. 45–49) zamiast do symbolicznego mandatu, nie odwołują się do symbolicznej racji, ale do zarządzania poprzez ekspertyzę i menadżerską dyspozycję (Lock, Maiolo 2010), i powodują dezorientację, której wyrazem jest doświadczany subiektywne wzrost chaotyczności i przemocy w relacjach międzyludzkich (Berardi 2015, r. 5). Kapitalizm jest nieuchronnie nazbyt globalny (Jameson 2016, s. 12–13), a władza nadmiernie oparta na danych (Han 2017, s. 56–60) i zbyt techniczna (Świrek 2022a), by prowadzić do symbolicznego zakorzenienia. Władza nie odwołuje się już do logiki symbolicznej, do racji i praw jako podstawy swojego uzasadnienia. Te normy symboliczne zostały zastąpione w dużej mierze przez kryteria eksperckie, zarządzanie procesami na poziomie populacyjnym (Foucault 2023, s. 73–94), co ma prowadzić do maksymalizowania wydajności, a nie do budowania ładu symbolicznego.

W dobie neoliberalnej procesy te nabierają ostrości, władza przemieszcza się od modelu *government* do *governance*, od rządzenia opartego na symbolicznej fikcji transcendencji (Państwa czy Narodu) do zarządzania bazującego na zdecentrowanych sieciach aktorów (Lievens 2015, s. 8–10). Co nie oznacza, że władza jako taka ulega dezintegracji, wręcz przeciwnie, może być dzięki temu jeszcze silniejsza i skuteczniejsza w narzucaniu podmiotowi pożądanym taktyk „prowadzenia się”. Działa jednak inaczej — dane pozwalają uzasadniać techniczne posunięcia, ale nie budują horyzontu legitymizacji. Nie każde użycie słowa czy liczb jest „symboliczne” — współczesna władza „komunikuje”, odwołując się w dużej mierze do norm technicznych, które stają się częścią eksperckich uzasadnień, ale nie są legitymizacjami w postaci norm symbolicznych (powróć do tego problemu w zakończeniu tekstu). Nowe mechanizmy władzy działają na zasadzie nieciągłych interwencji: władza dogląda jednostek jako pewnych zmiennych, które powinny spełniać pewne kryteria, a nie budować „właściwą tożsamość”. Instytucje są „elastyczne” i mobilne, podmiot ma być zdolny do dostosowania i „rezylienty”. Współcześnie na jednostce spoczywa obowiązek optymalnego zarządzania sobą: dobrze pokazuje to logika, która dbałość o instytucje zastępuje świadczeniami pieniężnymi — na przykład oferując gwarantowany dochód minimalny lub rozmaite dodatki („500 plus”, „babciowe”) czy „bony”, państwo może przy tym dyskretnie wycofać się z organizacji życia zbiorowego i oddać pole jednostkom

i ich „kreatywności” w zarządzaniu prywatnie posiadanymi zasobami. To Michelowi Foucault zawdzięczamy bardzo ważne wczesne konceptualizacje tego rodzaju nowego modelu władzy ekonomizującej (zob. np. Foucault 2010, s. 121–129). Nie wystarczy jednak w ślad za nim przyjąć perspektywę historyczującą i powiedzieć, że w tej nowej konfiguracji symbole działają po prostu inaczej, że nowe formy władzy wytworzą nowe formy podmiotu.

Kluczowy argument tego tekstu wykracza poza historycyzm: przyjmując założenie o kluczowej roli normy symbolicznej dla wytwarzania się więzi społecznych i podmiotowości, argumentuję, że osłabienie logiki normy symbolicznej w relacjach społecznych musi skutkować cierpieniem. I to przy równoczesnym przyjęciu, że sama norma symboliczna powoduje alienację podmiotu. Alienacja ta jednak okazuje się konieczna — bez niej pojawia się cierpienie związane z dezorientacją, które jest jeszcze dotkliwsze, ponieważ trudniejsze do nazwania i bezpośredniego upolitycznienia w postaci sprzeciwu.

Przedstawione tu rozumowanie ma pozwolić na rozważenie pewnego problemu, który w wyostrzonej postaci można sformułować następująco: jeśli władza symboliczna jest niemal równoznaczna z przemocą symboliczną (jak można wywnioskować z ujęcia Bourdieu), to dlaczego jej współczesne osłabienie nie wyzwala, ale powoduje cierpienie? Być może pewne formy władzy symbolicznej są nie tylko ograniczające, ale konstruktywne i wyzwalające? Być może po części pełnią rolę umożliwiającą, nawet jeśli to umożliwienie odbywa się w postaci paternalistycznej formy opieki ze strony autorytetu, którą następnie podmiot — w akcie emancypacji — musi odrzucić (jak jest w przypadku emancypacji od autorytetu rodzicielskiego w typowym przebiegu życia)? Formułując ten problem jeszcze inaczej: tekst ten ma pokazać, że możliwość emancypacji wymaga takiego ujęcia władzy symbolicznej, które kwestię władzy oddzieli od kwestii przemocy (nie unieważniając istotności tej drugiej problematyki). Bez tego oddzielenia nie sposób zrozumieć problemów, które nie wynikają z opresji norm symbolicznych, ale z deficytu owych norm.

Chciałbym pokazać tu pewien sposób myślenia o władzy symbolicznej, odwołujący się głównie do psychoanalitycznego strukturalizmu, który najlepiej, w moim przekonaniu, pozwala ująć te cechy władzy, które umykają, jeśli zrównamy jej operacje z przemocą. Władza symboliczna nie tylko „narzuca” i „naturalizuje” świat, ale pozwala go ująć i opisać. Ustanawia podstawowy podział kierunków i tym samym dostarcza orientacji podmiotowi, który w tym świecie ma żyć i działać. Jej działanie to kwestia przemocy (narzucenia uznania, języka, przedmiotu wiary), ale także

ochrony podmiotu przed chaotycznością. Władza ta interpeluje podmiot (zob. Althusser 1971, s. 170–177), nazywa go i tym samym „powołuje go” przed swój trybunał, wciągając w pewną pułapkę prawa i oczekiwań, ale tym samym czyni jego posunięcia i decyzje istotnymi i sensownymi w świetle pewnego porządku instytucjonalnego (zob. Legendre 2016). Władza ta narzuca się ze swoją arbitralnością — ale w przypadku jej osłabienia podmiot rzucony jest na pastwę chaotyczności (danych, przekazów, informacji, utożsamień), która nie dostarcza punktów oparcia.

Ujęcie, które zaproponuję, będzie próbą szkicowej rekonstrukcji tej problematyki w sposób inny, niż czyni to Bourdieu, ale niepozbawiony relacji do jego pracy. Sam Bourdieu bowiem korzysta — w sposób jawny, ale i niejawny — z języków teoretycznych, które stanowią zasób podstawowy dla proponowanego w tym tekście ujęcia, czyli wątków z prac szkoły durkheimowskiej, strukturalizmu w wersji Lévi-Straussa i radykalnego strukturalizmu psychoanalitycznego. Bourdieu (1989, s. 14–15) krytycznie odwołuje się do pierwszego i drugiego źródła, stanowisko durkheimowskie oskarżając o błąd obiektywizacji, strukturalizm zaś, szczególnie w postaci „strukturalistycznej wulgaty”, wskazując jako teorię, której przewzięcie było koniecznym etapem na drodze do sformułowania własnej teorii praktyki (Bourdieu 2008, 17–18). W przypadku psychoanalizy zaś — zachowuje relację ambiwalentną, z jednej strony wystrzegając się dosłownych odwołań do Zygmunta Freuda czy Jacques’a Lacana, z drugiej — proponując pojęcia inwestycji czy *illusio*, w konstrukcji podobne do pojęć libido i kateksji w tradycji psychoanalitycznej². Sam Bourdieu (2005, s. 19) zresztą napisze, że w pewnych sferach socjologia musi zbliżać się do „społecznej psychoanalizy”, przedstawiając jako ideał poznawczy analizę zdolną do prześledzenia historii pojedynczych podmiotów i „mikrologiki” ich wyborów i walk społecznych.

Proponując tę skrótową rekonstrukcję, chciałbym zarówno wskazać podstawy teoretyczne myślenia o władzy symbolicznej, jak i pokrótce przedyskutować jej współczesne przemiany. Proponuję więc powiązanie wymiaru analitycznego i historycznego — w wymiarze analitycznym kluczowymi pojęciami będą pojęcia relacji symbolicznych, działań symbolicznych

² Jeśli inwestycję rozumieć jako zaangażowanie energii psychicznej, a *illusio* — jako trwałą formę inwestycji, przypominającej mocno związanie libido z obiektem pragnienia (w języku Bourdieu — ze „stawką” pola). Ciekawą argumentację o kluczowym znaczeniu psychoanalitycznych pojęć dla teorii habitusu i kapitału symbolicznego, wraz z katalogiem odwołań do psychoanalizy u Bourdieu — najczęściej opartych na denegacji, czyli przywołaniu pojęcia przy równoczesnym zaprzeczeniu istotności pola teoretycznego, z którego pochodzi — przedstawił George Steinmetz (2006).

i porządku symbolicznego. W wymiarze historycznym kluczowy będzie problem osłabienia i kryzysu form symbolicznych.

RELACJE SYMBOLICZNE I SYMBOLICZNA SKUTECZNOŚĆ

Istota władzy symbolicznej jako społecznie sankcjonowanej formy klasyfikacji świata została pokrótce wyrażona na początku XX wieku przez Marcela Maussa i Émile'a Durkheima (1973 [1901–1902]): relacje między kluczowymi pojęciami symbolicznymi nie są związane ani z naturą rzeczy, ani ze zdolnościami psychologicznymi człowieka, ale z relacjami w grupie społecznej. Tym samym to nie logika czy psychologia mogą wyjaśnić podstawowe konstrukcje symboliczne, ale nauka społeczna. Analizując „podstawowe systemy klasyfikacji”, związane z religią totemiczną, Durkheim i Mauss rozpoznają w nich organizację relacji grupowych. Pojęcia organizujące świat są powiązane z podstawowymi podziałami społecznymi — w stanowiących dla autorów punkt wyjścia „prostych systemach totemicznych” opisują geometrię relacji między fratiami, klanami totemicznymi i klasami matrymonialnymi tworzącymi jedno plemię.

Ta podstawowa zasada jest realizowana także przez bardziej złożone systemy relacji, w których klasyfikacja niejako odrywa się od grupy, obejmując podstawowe kategorie opisujące świat jako taki. Czytelnik eseju Durkheima i Maussa zauważa wyraźne cięcie między względnie „prostymi” systemami klasyfikacyjnymi a złożonymi systemami korespondencji, takimi jak systemy magii chińskiej i greckiej — nie jest do końca jasne, w jaki sposób dokonuje się przejście od jednych do drugich. Owo cięcie wskazuje, że przedstawienie pełnej historii rozwoju funkcji klasyfikacyjnej jest niemożliwe — danych jest zarazem zbyt mało (części z nich zawsze będzie brakować, co wiąże się z problemem zerwanych ciągłości i problematyczności „archiwów” treści symbolicznych, mających często charakter podań mitycznych) i zbyt dużo (bo to, co symboliczne, jest medium całego życia społecznego i zasięg „symbolicznego archiwum” jest niemal nieograniczony).

Równocześnie jednak Durkheim inauguruje myślenie o kryzysie funkcji klasyfikacyjnej — w społeczeństwach nowoczesnych to kluczowe dla integracji społecznej i oczekiwań jednostki wyznaczanie granic nie działa. Taki sens ma wprowadzone przez autora *Samobójstwa* pojęcie anomii (Durkheim 2011, s. 315–326). Mauss (1997, s. 771) w notatce napisanej w 1942 roku skrótowno skrytykuje to pojęcie jako „moralistyczne” i „niewystarczająco konkretne”, a z perspektywy okupacyjnej sam opisuje kryzys społeczeństwa francuskiego jako izolację jednostki i jej całkowite osamotnienie. Kryzys więzi w mocnym sensie to moment, w którym

„irregularność staje się regułą, a to, co regularne, staje się niemożliwe” (Mauss 1997, s. 771–772). Interpretując te uwagi w dzisiejszym kontekście, można zauważyć, że jeśli w systemie symbolicznym „wszystko wraca na swoje miejsce”, to współczesna symboliczność jest często na tyle wybrakowana, że samo życie społeczne jawi się jako całkowicie przygodne. Techniczne rozumienie władzy, przy którym norma symboliczna zastąpiona jest przez „modelowanie”, zachowań za pomocą danych, oznacza, że także podmiot zostaje skonceptualizowany jako wymienny i przygodny element procesu rządzącego się regułami statystycznymi. Taki właśnie radykalny poziom izolacji, w której przypadkowość staje się normą, próbuje nazwać także wiele współczesnych diagnoz kryzysu władzy symbolicznej. Jednym z imion tego kryzysu jest także utrata skuteczności symbolicznej, czyli możliwości działania poprzez symbol — jeśli brakuje podzielanych norm symbolicznych, to znaczy, że działanie poprzez symbol staje się niemożliwe.

Dla zrozumienia problemu działań symbolicznych podstawowe znaczenie ma tekst Claude’a Lévi-Straussa *Skuteczność symboliczna*, opublikowany w formie artykułu w 1949 roku, a potem jako rozdział w klasycznej pracy *Antropologia strukturalna* (1970). Lévi-Strauss podejmuje w nim problem działania magicznego, wcześniej poruszany między innymi przez Maussa. Zgodnie z programem szkoły durkheimowskiej, Mauss wskazuje na moralną siłę grupy jako źródło autorytetu magii: to sankcja grupowa stanowi o „sile” magii i wytwarza jej „środowisko”, w którym czarownik staje się „funkcjonariuszem” (Mauss, Hubert 1973, s. 144–145, 129). Lévi-Straus przesuwą akcent z sankcji społecznej na symboliczną „mechanikę” działania czarownika: słowa, które wypowiada on w odpowiednim kontekście i w odpowiedni sposób.

Ośrodkiem tekstu jest analiza pieśni wykorzystywanej podczas obrzędu leczniczego, wykonanego w czasie trudnego porodu. Jej wyjątkowość, jak wyjaśnia Lévi-Strauss (1970, s. 267–268), zasadza się na ograniczeniu interwencji czarownika wyłącznie do narzędzi symbolicznych: szaman interweniuje, za pomocą odpowiednich technik językowych, w przebieg trudnego porodu, przedstawiając go jako problem duchowy i personifikując problemy cielesne jako postaci, z którymi trzeba się skonfrontować. W ten sposób dostarcza chorej narzędzi, dzięki którym jej doświadczenie cielesne zostaje nazwane i zintegrowane ze światem symbolicznym. Istotą działania symbolicznego jest opracowanie problemu dzięki narzędziom symbolicznym: nazwanie procesów realnych i w ten sposób przeniesienie ich do świata symbolicznego, w którym następnie mogą być rozwiązane zgodnie z normami symbolicznymi danej grupy. Dokonanie tego jest moż-

liwe dzięki specyficznej „skuteczności” symboli. Doświadczenie chorej (ból i przerażenia związanego z trudnym porodem), które w swojej „realnej” postaci jest obezwładniająca, zostaje poddane analizie symbolicznej, w której rozmaite przeszkody i doznania zostają wskazane, nazwane symbolicznie i personifikowane jako „siły” i „agencje” duchowe. Dzięki temu kobieta może odnaleźć nazwy swojego doświadczenia w strukturze paralelnej wobec rzeczywistości własnego ciała — czyli w języku symboli, dostarczonym przez szamana. Celem operacji szamana jest osłabienie granicy między cielesną rzeczywistością chorej a światem symbolicznym (Lévi-Strauss 1970, s. 275–280). Dokonujące się w ten sposób pojednanie między światem chorej a światem „mitu”, rozumianego właśnie jako ponadhistoryczna struktura symboli, porównuje autor tekstu do interwencji terapeutycznej dokonywanej w psychoanalizie — obie interwencje są „równoważne”, choć przy „odwróconych znakach” (Lévi-Strauss 1970, s. 277).

To ostatnie zestawienie jest szczególnie interesujące jako przyczynek do refleksji nad skutecznością symboliczną. Jediną formą mitu dostępną w społeczeństwie nowoczesnym jest „mit indywidualny”, ustanawiany przez neurotyka (Lévi-Strauss 1970, s. 283; por. Lacan 2015b). Jediną formą czasu mitycznego byłby czas życia jednostki — jej zamierzczła przeszłość, nabierająca wymiaru mitycznego w jej własnych oczach. To obserwacja zasługująca na przemyślenie choćby w kontekście kultury popularnej, systematycznie kierującej nostalgiczne spojrzenie na czas młodości indywiduum jako właśnie czas fundamentalny i „mityczny”. Z drugiej strony stwierdzenie Lévi-Straussa musi uderzać swoim sceptycyzmem, skoro nie zauważa on żywotności systemu symbolicznego, mającego tak istotne znaczenie w historii francuskiej kultury, mianowicie katolicyzmu. To prawda, że psychoanaliza przeprowadziła swoją imponującą ekspansję dzięki powszechności nerwicy indywidualnej, nie oznacza to jednak, że zniknęła religia — jak pisał Freud (2009, s. 152), „nerwica powszechna” (zbiorowa), będąca istotnym czynnikiem ochrony przed „nerwicą osobistą” (indywidualną).

W 1975 roku, niemal trzydzieści lat po pierwszej publikacji tekstu Lévi-Straussa o skuteczności symbolicznej, Jacques Lacan (2017) będzie korygował ten sceptycyzm zaskakującym przewidywaniem „triumfu religii”. Parafrazując główną tezę jego wypowiedzi: w dobie dominacji dyskursu naukowego, systematycznie produkującego niepewność, religia może stać się paradoksalnie tym bardziej atrakcyjna jako instancja wyspecjalizowana w „produkcji sensu”. Nauka sensu nie produkuje, co w tradycji socjologicznej dobitnie wyraził jeden z klasyków dyscypliny Max Weber (2011): może racjonalnie opisać relacje między zjawiskami, ale odniesienia do war-

tości, celu i sensu są jej obce (chyba że jako przedmiot opisu lub impuls do badania). To, co dla Webera było światopoglądowym wyznaniem wiary w świat społeczny jako teren arbitralnej walki „śmiertelnych bogów”, dla nauk przyrodniczych jest koniecznością: rządząca nimi zasada matematyzacji oznacza nieuchronność produkowania „abstrakcji” i czynienia abstrakcyjnym wszystkiego, co dla jednostki ludzkiej w czasie i miejscu jest konkretne i jakościowe. Myślenie naukowe „nicuje” w ten sposób doświadczenie stabilnego świata symbolicznego, a w świecie „opróżnionym” z sensu przez naukę znika poczucie „całości”.

To z perspektywy współczesnej stwierdzenia Lacana o roli nauki mogą zyskać właściwy rezonans. Lacan już w 1953 roku wskazywał alienację podmiotu w cywilizacji naukowej jako wyzwanie dla psychoanalizy (Lacan 1996, s. 81–82), a w przywołanych wyżej diagnozach z lat siedemdziesiątych dodał do tego dokładniejsze ujęcie afektywnego wymiaru tej alienacji. Efektem działania nauki, przewiduje Lacan, jest konfrontowanie ludzi z realnym, czyli z tym, co sytuuje się poza systemami symbolicznymi i wyobrażeniami człowieka o pełni i bezpieczeństwie świata. Konsekwencją konfrontacji z realnym jest trwoga (Lacan 2017, s. 65, 69). W tej sytuacji religia staje się systemem, do którego może uciec się jednostka: wypowiadającym się w sposób dogmatyczny, gwarantującym spójność i związek między praktyką życia codziennego a sensem (w tym: sensem ostatecznym).

Czy zapewnia jednak symboliczne „środowisko” i jest „symbolicznie skuteczna”? Tu można mieć wątpliwości: religia nie może w tym momencie historycznym stanowić „horyzontu”, ponieważ jej rozstrzygnięcia mają charakter lokalny, tylko dla społeczności wiernych w ramach Kościoła, traktowanego nie jako „pełne społeczeństwo”, ale „zrzeszenie wierzących jednostek” (Manent 2014, s. 313–314). Dlatego ci, którzy chcieliby wpisać swoje doświadczenie w porządek symboliczny religii, są zmuszeni traktować swoje starania jako „sprawę prywatną”, w której ortodoksja ich sposobu życia nie jest podtrzymywana intersubiektywnie, ale staje się praktyką indywidualną. Aby lepiej zrozumieć paradoks tej sytuacji, należy wprowadzić pojęcie porządku symbolicznego.

PORZĄDEK SYMBOLICZNY

Perspektywa Jacques’a Lacana pokazuje w interesujący sposób, że ład symboliczny nie jest czymś trwałym i stabilnym (niczym tabela wydrukowana w książce czy tablica systematyzująca jakiś układ elementów). Pojęcie porządku symbolicznego stworzone przez Lacana oznacza

wirtualną rzeczywistość symboliczną, w którą włączeni są wszyscy posługujący się mową i nawiązujący w ten sposób relacje społeczne. Rzeczywistość ta jest podtrzymywana przez podmioty, ale nie jako dowolny konstrukt uczestników interakcji. Lacan proponuje więc rozwiązanie dylematu, który zajmował także Bourdieu: drogę między strukturalizmem a konstruktywizmem, łączącą sprawczość jednostki z problemem nieuchronności determinacji przez strukturę, hierarchię i władzę.

Według Lacana (2006c, s. 40), użycie mowy oznacza bycie pochwyconym przez porządek symboliczny, działający jako struktura, w której podmiot staje się tym, co jest reprezentowane przez znaczące w relacji wobec innego znaczącego (zob. Lacan 2006d, s. 693–694). To znaczy, że człowiek jako „byt mówiący”³ jest od razu wprowadzony w strukturę rozumianą przede wszystkim jako relacja między znaczącymi, w której każdy znaczący odsyła do innych, nieobecnych znaczących (Lacan 2006c, s. 35) i w ten sposób „zarysowuje ich kontury”. Znaczący staje się w ten sposób przede wszystkim znakiem pewnej „nieobecności” (por. Lacan 2006c, s. 17), co w radykalny sposób stawia kwestię relacyjności i braku w więzi społecznej. Takie ujęcie rzeczywistości ludzkiej bywa współcześnie interpretowane jako „radykalny strukturalizm” lub „hiperstrukturalizm” (Chiesa 2019, s. 72) Lacana. Symbol dla Lacana zawsze wprowadza wymiar „paktu” (Lacan 1996, s. 65), prawa, relacji — języka nigdy nie używa się „samotnie”, ale zawsze w ramach relacji podległej prawu (Lacan 2008, s. 83–84), w tym sensie podstawową rolę symbolu nie jest przekazywanie informacji, ale nawiązywanie więzi między osobami posługującymi się mową.

Minimalną strukturą porządku symbolicznego jest triada, w której dwie jednostki używają języka, a gwarantem spójności symbolicznej leżącej u podstaw tej relacji jest ktoś trzeci: Wielki Inny, wirtualna agencja odpowiadająca za skuteczność wymiany, nazywana także przez Lacana „*locusem* znaczącego” (Lacan 2015a, s. 23) albo „skarbcem znaczących” (Lacan 2006c, s. 693). Oznacza to, że język nigdy nie jest prywatną własnością dwóch komunikujących się osób, ale zawiera w sobie odniesienie do instancji społecznej — mówiąc, zwracamy się nie tylko do bezpośredniego odbiorcy naszych słów, ale także do Innego „absolutnego”, czyli gwaranta paktu językowego (Lacan 2006c, s. 40). Komunikacja jest zawsze „zdecentrowana”, czyli przemieszczona w stronę społeczną, jak gdyby każdy akt użycia języka odbywał się w obliczu wirtualnego trybunału. Inkarnacją Wielkiego Innego są figury gwarantów porządku symbolicznego — Bóg

³ W ten sposób można oddać po polsku używany przez Lacana neologizm „*parlêtre*”, będący połączeniem słów „mówić” i „byt”, „bycie” (zob. Lacan 2018, s. 222).

i jego rządy nad stworzeniem w dyskursie opatrności (Tomasz z Akwiny 2003), „Natura” (Becker 2008, s. 66–68) lub „idea człowieczeństwa” (Kant 1999, s. 47) w dyskursie oświecenia, wreszcie, od XIX wieku tym trybunałem może być Historia lub Naród. Inną istotną figurą takiego gwaranta jest „ojciec”, nie jako fizyczna jednostka, ale nazwa pewnej instytucji o przede wszystkim symbolicznym charakterze.

„Ojciec” jest tu rozumiany przede wszystkim jako figura symboliczna, ten, kto nadaje imię, wprowadza jednostkę w pewien porządek relacji społecznych, które ją przekraczają i których sama nie wytworzyła — jedyną funkcją Ojca, powie Lacan w seminarium o *Etyce psychoanalizy* (1959–1960), to być „imieniem”, „mitem”, „ojcem martwym” (Lacan 2008, s. 380). Dlatego relacje rodzinne dla psychoanalizy to sfera losu i mitu, sfera na wskroś symboliczna, bo angażująca problem symbolu jako uobecniania tego, co nieobecne (zob. na ten temat Lacan 1996, s. 72, 147). Zagadnienie „symboliczności” ojca niczym klamra spina nauczanie Lacana z kilku dekad, od etapu wskazującego na prymat funkcji symbolicznej (z okresu referatu *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie* [1953], Lacan 1996), przez ujmowanie imienia ojca w liczbie mnogiej w przerwany seminarium o Imionach-Ojca z 1963 roku (Lacan 2013), aż po późne (1975–1976) seminarium o Jamesie Joysie, w którym Lacan zastanawia się, w jaki sposób podmiot może „naprawiać” niedziałającą metaforę ojcowską (zob. Lacan 2018) poprzez twórczą relację wobec języka. W różnych momentach nauczania Lacan akcentuje inne wymiary: struktury, konfrontacji z realnym, afektu, wreszcie rozkoszy, jednak tu dla właściwego zrozumienia problemu najbardziej użyteczne będzie „kanoniczne” jego ujęcie wypracowane przez Lacana od przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku w związku z jego oryginalną interpretacją kompleksu Edypa.

Wedle Lacana, w przypadku każdej jednostki wejście w porządek symboliczny jest właściwym wyłonieniem się podmiotowości, co dobrze można opisać, odwołując się właśnie do „strukturalistycznego” odczytania kompleksu Edypa. Relacja między matką a dzieckiem ma jeszcze postać diadyczną, to sytuacja „porozumienia bez słów”, potencjalnej fuzji związanej z bliskością cielesną i zaspokojeniem potrzeb — dlatego jest też pochłaniająca, ma w sobie coś z „otchłani” (Lacan 2014, s. 178) i musiałaby załamać się pod swoim ciężarem. Ojciec, nie jako biologiczny rodzic, ale jako instancja społeczna (por. Regnault 1995) i operator funkcji symbolicznej, czyli „trzeci”⁴, wprowadza do wyobrazeniowej relacji diadycznej za-

⁴ Lub „trzecia”, bo ojciec pełniący tę rolę nie musi być mężczyzną, kluczową rolę we wprowadzaniu wymiaru prawa ostatecznie pełni także sama matka.

klócenie. Symbolem tego nowego wymiaru „prawa symbolicznego” (zob. Lacan 2006b, s. 723) jest Imię-Ojca (Lacan 2006a, s. 481) — centralna metafora, odgrywająca kluczową rolę w nieświadomym, która stabilizuje włączenie podmiotu w porządek symboliczny⁵. Co ciekawe, dziecko dowiaduje się o prawie symbolicznym niejako „z wewnątrz” relacji z matką — kluczowe jest przekonanie się przez dziecko, że nawet „wszechmocna” matka musi przestrzegać reguł symbolicznych (Regnault 1995, s. 66) — to matka wprowadza wymiar prawa do relacji z dzieckiem, rezerwując w tym procesie pewne miejsce dla Imienia-Ojca (Lacan 2006a, s. 482). Ta ostatnia okoliczność jeszcze wyraźniej uświadamia nam, że nie chodzi w tej strukturze o rolę mężczyzny jako jednostki, ale o „ojca” obecnego jako symbol, imię, metafora, centralny znaczący wskazujący na prawo symboliczne jako takie. Poprzez tę złożoną relację strukturalną, mającą jednak także pewną czasową logikę, w przestrzeni prawa symbolicznego pojawia się podmiot. Prawo symboliczne jako reguła i „zakaz” nie jest czymś zewnętrznym, narzucanym na istniejącą już relację dwóch osób: mówiąc precyzyjnie, dopiero zakaz wytwarza to, co zakazane, dopiero z punktu widzenia funkcji symbolicznej podmiot wyłania się jako istota, która z powodu zakazu mogła cokolwiek „utracić”.

Relacja podporządkowania wobec symboli nie jest zerojedynkowa, ale dialektyczna. Podporządkowanie prawu umożliwia wejście w relacje społeczne i działanie — jak nauczał Lacan w ważnych seminariach z lat sześćdziesiątych, jest „kastacją symboliczną”, czyli formą „obrzezania” (zob. Lacan 2013, s. 92), i to właśnie ojciec „przekazuje kastację” z pokolenia na pokolenie (Lacan 2007, s. 121). W procesie tym podmiot nie tyle zajmuje miejsce wyznaczone mu przez strukturę, co zostaje skonfrontowany z brakiem w tej strukturze: zakaz poprzez negatywność otwiera pole dla pragnienia, czyli umożliwia podmiotowi wykroczenie poza „tu i teraz”⁶. Ponieważ zakaz nie jest pozytywną wskazówką do działania, podmiot będzie zmuszony odpowiedzieć na zagadkę pragnienia, które jawi mu się przede wszystkim jako tajemnicze pragnienie Innego (np. pragnienia rodziców, Boga, historii; zob. Lacan 2013, s. 82, 91–92). Odpowiadając na to centralne pytanie: „czego chce Inny”, podmiot będzie wytwarzał zna-

⁵ Nieobecność Imienia-Ojca, czyli porażka metafory ojcowskiej jako znaczącego symbolizującego samo prawo, odpowiada za strukturę psychotyczną (zob. Lacan 2006a) — jest to szczególnie istotne jako kontekst wyjaśniający związek między współczesnym osłabieniem symbolicznością a diagnozą tak zwanej „normalnej psychozy”, o czym będę pisał w kolejnych częściach tekstu.

⁶ Jak zobaczymy poniżej, ma to kluczowe znaczenie w dobie władzy nadmiernie „pozytywnej”.

czące panowania (*signifiant-maitre*; zob. Lacan 1991, s. 150). Pragnienie wiąże podmiot z wymiarem Innego — pragnienie jest zawsze pragnieniem „drugiego stopnia”, pragnieniem pragnienia (Innego) (Lacan 2008, s. 17). Wprowadzenie podmiotu w porządek symboliczny odbywa się więc na drodze „alienacji w Innym” (zob. Laurent 1995, s. 22), ale owa alienacja otwiera także dla podmiotu przestrzeń, w której może odbywać się ruch jego pragnienia (o alienacji w psychoanalizie zob. także Verhaeghe 2019).

Operatorem funkcji symbolicznej, jak wspominałem wyżej, jest właśnie ojciec, rozumiany nie jako fizyczna jednostka, ale jako symboliczny mandat (nie „ojciec naturalny”, lecz ten, kogo „się nazywa ojcem”; Lacan 2014, s. 179) i kluczowa „metafora” (por. Safouan 2012, s. 43). Jak zauważa Lacan (2013, s. 79), dzięki Lévi-Straussowi totemizm zostaje powiązany z kwestią symbolicznej klasyfikacji, co z kolei pozwala kwestię ojcostwa już w pełni przedstawić jako problem prawa symbolicznego. To prawo analizuje Lacan (2013, s. 85–92), odwołując się do *akedy*, czyli ofiary Abrahama, która w tradycji judaistycznej ustanawia relację między ojcostwem, obrzezaniem i prawem symbolicznym. Znaczenie instytucji ojcostwa powiązane jest z funkcją symboliczną ojca, a nie z jego egzystencją i cechami: „boska” godność ojca powinna być ściśle oddzielona od „bycia ojcem” — „ojciec-bóg”, wszechmocna jednostka uosabiająca istotę instytucji, jest wyłącznie mirażem, który nie istnieje nigdzie w rzeczywistości (zob. Laurent 2023). Rozziew między słabością jednostki a godnością funkcji jest właśnie kluczem do relacji symbolicznej, opartej na „fikcjach” mających jednakowoż decydujący charakter dla ludzkiego sposobu istnienia (Lacan 2008, s. 17).

Ojcostwo samo istnieje tylko poprzez prawo, ale pozycja ojca nie jest zagwarantowana, lecz „niepewna” (Legendre 2011, s. 43–46): zależy ostatecznie nie tylko od mocy instytucji, ale także od czegoś tak ulotnego jak wiara w prawomocność symbolicznego mandatu. W ten sposób można pokazać, do jakiego stopnia radykalny strukturalizm Lacanowski jest odmienny od ujęcia Durkheima i Lévi-Straussa: paralelizm symboli wobec rzeczywistości nie jest „systemem”, ale pewną funkcją, która działa w sposób niestabilny i oparta jest na wirtualnej obecności, ustanowionej tylko jako pewne założenie. Warto w tym miejscu podkreślić problem oddzielenia wiedzy i wiary: wpisana w instytucję ojca niepewność biologiczna zapewnia minimum dystansu między wiedzą o faktach prokreacji a „zawierzeniem” koniecznym dla ustanowienia społecznych instytucji. Symboliczne wyjaśnienia relacji rodzicielskich (np. udziału duchów w płodzeniu potomka) nie biorą się z braku znajomości biologicznych faktów

dotyczących ludzkiego ciała (zob. Leach 1971), są czymś zupełnie innym niż wiedza. Wierzenia mające charakter czysto symboliczny wpływają na rzeczywistość (są „efektywne” w Lévi-Straussowskim sensie), ale nie posiadają materialnego ugruntowania. Wiedza nie wyłącza mocy wiary ani jej nie potwierdza, co w sferze władzy ma kluczowe znaczenie: jak dowodzi na przykład Paul Veyne (2008, s. 63–64, 68), oddawanie czci boskiej cesarzowi Imperium Rzymskiego nie oznaczało bezpośredniej wiary w to, że panujący jest dosłownie bogiem. Był to „kult instytucjonalny”, działający jako ceremoniał publiczny, a więc jako rytuał zawierzenia władzy oddzielony od wiedzy o faktycznym człowieczeństwie osoby władcy.

Porządek symboliczny jest więc wirtualny, bo opiera się na wierze i nie można go w pełni zweryfikować. Można powiedzieć, że jest (nie) podważalny — bardzo łatwo go podważyć, bo nie ma ugruntowania w „dowodach”, ale z tych samych powodów nie podlega weryfikacji, jakiej podlegają zdania o faktach. Odwołując się do często przywoływanego argumentu Slavoj Žižka (2008a, s. 379) — ochrona symbolicznego autorytetu polega na ukryciu kontrastu między godnością mandatu a „małością” każdej osoby, która ten mandat sprawuje. Ścisłe symboliczna warstwa jest więc niejako z konieczności „sklejona” z warstwą materialną i trudna do odróżnienia: ma to swoje uzasadnienia funkcjonalne i służy ochronie mandatu symbolicznego. Ale właśnie w zdolności do rozdzielenia tych wymiarów leży istotność Lacanowskiej teorii porządku symbolicznego dla socjologii: rozróżnienie to ma charakter analityczny (nie jest czymś danym nam w doświadczeniu potocznym), ale bez jego dokonania nie będziemy mogli zrozumieć specyfiki tak rozumianego porządku. I tym samym zamknięte będą możliwości interpretacji specyficznego cierpienia, wyłaniającego się w momencie osłabienia symbolicznych „fikcji” i wiary.

Władza symboliczna musi pozostawać w pewnej mierze „zmistyfikowana, a częściowo — nieświadoma, właśnie z powodu swojej kruchości. Nie można więc zgodzić się z tezą, że Wielki Inny to inaczej kultura danej społeczności (jak pisze np. Renata Salecl [2013, s. 84]) — wirtualność Wielkiego Innego oznacza miejsce założone przez kogoś, kto w tej kulturze żyje, miejsce, w którym sytuujemy (nieświadomie) pewną agencję (Boga, Imperium, Naturę, Historię...), której opatrność czyni nasz świat sensownym. Jako wirtualny byt Wielki Inny jest więc kruchy w stopniu, w którym kultura jako taka nie jest. Kultura jest materialna i bywa zasobem, Wielki Inny jest założeniem domagającym się wiary — w sensie ścisłym „nie istnieje”, a tylko jest „podtrzymywany” w grze wymiany językowej. Z tej perspektywy także pojęcie kapitału symbolicznego Bourdieu wydaje się problematyczne: poprzez samo użycie słowa „kapitał” próbuje

opisać jako coś pozytywnego pewną jakością opartą na wierze⁷, którą da się dostrzec jedynie patrząc z pewnego punktu widzenia. I dopiero z perspektywy symboliczności jako intersubiektywnego założenia widać istotność kryzysu porządku symbolicznego i władzy opartej na jego logice.

KRYZYS WŁADZY SYMBOLICZNEJ

Przedstawione wyżej rozważania wskazują na strukturalną rolę symboliczności jako pewnej instytucji. Teoria Lacana zawiera jednak także komponent historyczny: podczas seminarium z lat 1969–1970 roku, opublikowanym po latach pod tytułem *L'Envers de la psychanalyse*⁸, Lacan sformułował oryginalną teorię dyskursu (Lacan 2007; zob. też Świrek 2022b), w której znalazł się kluczowy wątek przejścia między różnymi typami władzy. Władza odwołująca się do tradycyjnego symbolicznego autorytetu była historycznie związana z „dyskursem Pana” (*maître*, także „mistrza”): typem relacji społecznej, w której miejsce kluczowe zajmuje „tautologiczny” symbol, znaczące panowania („chcę tego, bo jestem... ojcem, królem, Bogiem itp.”). Klasyczną jej formą jest władza cesarza, papieża, ojca rodziny. Charakterystyczna dla tej władzy jest koncentracja na woli: wedle stwierdzenia Lacana, Pan jest ignorantem, który nic nie wie, ale chce, żeby „wszystko działało jak należy” (Lacan 2007, s. 24). To niewolnik — ten, kto jest poddany władzy Pana — ma wiedzę o tym, w jaki sposób działać; wiedza ta jednak w procesie władzy zostaje przejęta przez Pana i stotalizowana jako filozofia jego własnego panowania — modelem takiej filozofii panów nad niewolnikami jest, według Lacana (2007, s. 21–23), filozofia Arystotelesa.

Współczesna władza ma jednak zupełnie inną strukturę — Lacan konceptualizuje ją jako „dyskurs Uniwersytetu” (zob. Lacan 2007, s. 31, 206, 201). W przypadku tego dyskursu w miejscu władzy znajduje się nie tautologiczne znaczące panowania, ale „bateria znaczących”, czyli wiedza —

⁷ Bourdieu oczywiście zdawał sobie sprawę z tej trudności, jak wyjaśniałem wyżej relacjonując jego pogląd, że kapitał symboliczny działa, jeżeli nie jest za kapitał uznawany, jeżeli pozostaje kapitałem „zanegowanym” (Bourdieu 2008, s. 160).

⁸ Tytuł ten na polski można przełożyć jako „Inna strona psychoanalizy” podążając za angielskim tłumaczeniem Russella Grigga (Lacan 2007), możliwe są też inne tłumaczenia — na przykład odwołująca się do wymowy teorii Lacana „odwrotna strona psychoanalizy”, a nawet zaproponowana przez Cormaca Gallaghera wersja „psychoanaliza do góry nogami” (Lacan 2001). Tytuł odnosi się do jednej z kluczowych tez seminarium, wedle której stanowiący matrycę władzy „dyskurs Pana” jest „odwrotnością psychoanalizy” — i odpowiednio: to psychoanaliza jest praktyką podważającą relacje władzy.

wiedza rozumiana jako system twierdzeń, które mają niestotalizowaną, otwartą strukturę: nie jest to domknięta „wiedza o wszystkim”, ale rodzaj nakazu, by cały czas wiedzieć więcej (Lacan 2007, s. 31). Rozwijając sugestię Lacana: nowy typ władzy jest panowaniem „kapitalisty” i biurokracji (Lacan 2007, s. 31), ekonomistów, „komitetów centralnych” (planistów), paneli eksperckich. Władza nowego typu optymalizuje, działa wedle naukowych dowodów i traktuje podmioty jako jednostki wartości i „zasoby ludzkie” (Lacan 2007, s. 201, 32), do wykorzystania w ekonomicznych procesach, a nie jako poddanych prawa w jego symbolicznej postaci (jak w tradycji greckiej, żydowskiej czy katolickiej). Ta nowa struktura władzy nie wyłania się rzecz jasna w żadnym określonym momencie, choć splecenie z ekonomią polityczną, utylitaryzmem (Santisteban, Jones 2024, s. 69) oraz biurokratyzacją pozwala powiązać jej nadejście z ustanowieniem porządku kapitalistycznego. W ten właśnie sposób interpretowałbym główne aspekty tej władzy: jako porządek, w którym rządzą normy ekonomiczne, normy wydajności, a nie symboliczne. Jak wskazywałem już w części zarysowującej problem, współczesna władza neoliberalna może być rozumiana jako w wielu miejscach skrajny przykład działania tej postsymbolicznej logiki.

Formułując tezę o przejściu pomiędzy dyskursami, Lacan wprowadza do swojej teorii problematykę historycznej zmiany — a po-Lacanova tradycja teoretyczna wyprowadza z tych uwag także motyw kryzysu porządku symbolicznego. Co istotne, zmiana „dyskursów” nie jest rozumiana zero-jedynkowo: kryzys struktur symbolicznych nie oznacza ich końca (nadal istnieją sfery, w których „dyskurs Pana” ma się całkiem dobrze, język nadal jest podstawowym medium budowania relacji między ludźmi, a świat społeczny po całkowitym końcu porządku symbolicznego byłby dystopijnym koszmarem), ale osłabienie symboliczności i specyficznej dla niej logiki zawierzenia jest możliwe do zdiagnozowania w wielu miejscach kultury.

Można na wiele sposobów i od wielu stron opisać historyczną zmianę, dotyczącą struktur symbolicznych. W sferze religijnej to upadek autorytetu religijnego na rzecz indywidualnych poszukiwań duchowych (Mariański 2010, s. 175–194) i duchowość sprowadzona do pewnego „minimum” — formy metafizycznego „przeczcucia” (Rogińska 2014, s. 60–62). W sferze państwowej — to odwrót od logiki suwerenności i zastępowanie jej przez elastyczne, immanentne „taktyki” władzy zekonomizowanej (Foucault 2023, s. 73–94). W sferze prawa to odwrót od logiki prawnego rozstrzygnięcia tworzącego ramy dla życia społecznego na rzecz nowych miękkich norm, opartych na negocjacjach i ewaluacji (Supiot 2017, s. 146–184). Wreszcie w sferze kultury to zastępowanie potencjału sym-

bolicznego (np. metaforyzacji) przez porządek technicznej symulacji rzeczywistości (Jean Baudrillard⁹) oraz zastępowanie sensu przez informację (Han 2017, s. 55–76; Virilio 2006). Także władzę komunikacyjną mediów społecznościowych i algorytmów można opisywać jako w dużej mierze postsymboliczną, ponieważ skoncentrowaną na obrazie, aktywacji sensorycznej i mobilizacji afektów (Kornbluh 2023; Świrek 2018a).

Wszystkie te bardzo różne zjawiska mają jeden rdzeń: osłabienie czysto symbolicznego wymiaru relacji międzyludzkich na rzecz pragmatycznych taktyk, służących maksymalizowaniu wartości. W ramach władzy symbolicznej relacje międzyludzkie zawiązują się w cieniu Wielkiego Innego i jego zagadkowego prawa; kryzys porządku symbolicznego oznacza wyłonienie się nowej, pozytywnej struktury, w której moc Prawa zostaje zastąpiona przez niedomkniętą wielość różnych taktyk, które pobudzają podmiot do działania (zob. Dolar 2019, s. 41–42). Fundamentalna zmiana, o którą tu chodzi, jest przejściem od transcendentnej normy, o której uzasadnienie się nie pyta (ponieważ takie pytanie byłoby nierozumne lub świętokradcze) do immanentnych sposobów „prowadzenia siebie”. Pojęcie Wielkiego Innego pozwala lepiej zrozumieć, co oznacza to przejście — transcendentna norma jest krucha, ponieważ opiera się na założeniu opartym na wierze (a nie na wiedzy) — wiara w dogmat jest niemożliwa do uzasadnienia i także w tym sensie według Lacana „Wielki Inny nie istnieje” (zob. Lacan 2006d, s. 695). Współcześnie jednak, jak to ujął niegdyś Slavoj Žižek (2001, s. 247–248), Wielki Inny „nie istnieje radykalnie”, można powiedzieć, że w pewnym sensie „nie istnieje jeszcze bardziej”, nie istnieje już nawet jako kruche założenie intersubiektywnie podzielanej wiary. Chwiejna władza dogmatu (zawsze możliwa do podważenia przez herezję) jest już dziś przeszłością — pytanie o sens jest obecnie kwestią indywidualnej „kreatywności”, praktyk w dużej mierze opartych na technikach zarządzania sobą, takich jak coaching, z towarzyszącym im nastawieniem technicznym¹⁰.

⁹ Warto na marginesie dodać, że Baudrillard proponował własne, niezależne od konstelacji zarysowanej w tym tekście, rozumienie wymiaru symbolicznego jako sfery zwrotności i wyzwania w pracy *Wymiana symboliczna i śmierć* (zob. Baudrillard 2008b, s. 52–62, 310). Rozwinięta analiza tych różnic jest jednak poza zakresem tych rozważań.

¹⁰ Ciekawy przegląd języka osób pracujących z coachami przywołuje Michał Mokrzan (2019, s. 127–191) — uderza w nim obfitość metafor technicznych („przewijania”, „instalowania”, układania, konstruowania) i menadżerskich, ilustrująca charakterystyczną dla postsymbolicznych form mowy redukcją języka do narzędzia automanipulacji, służącego „instalowaniu nowego programu komputerowego” (Mokrzan 2019, s. 141) i sprawnego zarządzania sobą.

Porządek nowoczesny oznacza uczynienie władzy immanentną i pozytywną, opartą nie na zakazie, ale na „elastycznej taktyce” (jak opisywał to w cytowanym już miejscu Foucault). Oznacza to przejście od prawa, które działa narzucając podmiotom wiarę w „idealną przestrzeń”, wytwarzaną przez symboliczne normy (Supiot 2017, s. 149), do prawa działającego jako techniczna negocjacja, spełniająca kryteria ewaluacji i techniczne kryteria wydajności. Symboliczny mandat zostaje zastąpiony przez menadżerską dyspozycję, rządzenie osobami zostaje wyparte przez zarządzanie „zasobami ludzkimi”. Immanentyzacja i pozytywność oznaczają zaniknięcie przestrzeni dla pragnienia podmiotu — zakaz zostaje zastąpiony pozytywnymi taktykami, uruchamiającym działanie podmiotu i domagającymi się ciągłej produktywności i optymalizacji (zob. na ten temat: Han 2017, s. 15, 31–32; Han 2022, s. 93–101). Podmiot poddany władzy tradycyjnej, opartej na sankcji symbolicznej, mógł więc uskarżać się na represję: władza powstrzymywała poprzez zakaz (w ten sposób wytwarzając przestrzeń dla pragnienia — sięgania „poza” zakaz) — modelem takiej podmiotowości był psychoanalityczny „neurotyk”, prześladowany przez poczucie winy i kwestionujący autorytet Prawa. Współczesny podmiot zaś mierzy się z władzą, która wprost domaga się, by do czegoś dążył, był aktywny i produktywny. Efektem takiej sytuacji nie jest jednak „eksplozja wolności”, ale doświadczanie nieznośnej presji nadmiaru produktywności: współczesny podmiot doświadcza przymusu produktywności, przekładającego się na wyczerpanie pragnienia, „gonitwę myśli” (Han 2022, s. 46) i wypalenie. Modelem nowej podmiotowości staje się nie neurotyk, ale „normalny psychotyk” (Svolos 2009), cierpiący nie z powodu doświadczenia represji, lecz chaotyczności.

Także kwestia tożsamości inaczej rozgrywa się w ramach struktur symbolicznych, a inaczej w postsymbolicznej przestrzeni władzy pozytywnej i jej taktyk. Władza symboliczna odwołuje się do godności związanej z imieniem i do czysto symbolicznej genealogii. Nowoczesny porządek, wprowadzający filiację zbiologizowaną, jest z tej perspektywy katastrofą, która redukuje podmiot do jego czysto „cielesnego” korelatu, omijającego funkcję symboliczną całkowicie, „eliminuje metaforę” i w jej miejscu sytuuje biologicznie rozumianą realność (Legendre 2011, s. 28–29). Taki sens ma także konstrukcja „tożsamości bez osoby” (Agamben 2010, s. 55–65), w której społeczna persona, znana z imienia i nazwiska, zostaje zastąpiona przez odcisk palca czy skan tęczówki oka. Nowe systemy odwołujące się do człowieka jako podmiotu produktywnego, jako wiązki cech o pewnych unikalnych właściwościach, omijają więc stronę symboliczną. Tradycyjna władza oparta na interpelacji nazywała podmiot „po imieniu”.

Metodą wojowania z tą władzą była teoria posthumanistyczna, próbująca ominąć wymiar długu i winy, który tradycyjna władza zagnieżdżała w podmiocie, i w ten sposób rozwijająca poszukiwanie nowych, elastycznych strategii bycia człowiekiem (por. Badiou 2009, s. 23–46). Dzisiaj to władza jest posthumanistyczna, przez co podmiot ludzki przestaje być rozpoznawany jako taki. Jeśli cierpi, to jako „dana” w równaniu sporządzonym przez określony reżim ekonomicznego czy biologicznego urządzania rzeczywistości. Tradycyjna władza symboliczna brutalnie narzucała sens, współczesna władza tymczasem omija wymiar konkluzji (Han 2017, s. 68–71), czyli sensu właśnie, ale produkuje w ten sposób jedynie więcej niepewności (Lacan 2017) — i w konsekwencji głód sensu, który nie może zostać wyrażony, bo nie ma na niego miejsca w języku technicznych norm i „benchmarków”. Lokalną odpowiedzią polityczną na ten głód sensu i ładu symbolicznego jest produkowanie lokalnych namiastek porządku symbolicznego poprzez zrytualizowane odwołania do tradycji i obsesję na punkcie „pamięci społecznej” i „tożsamości” — razem funkcjonujące jako „pozór” porządku w miejscu jego faktycznej obecności.

CIERPIENIE W ŚWIECIE POSTSYMBOLICZNYM

Dopiero kryzys władzy symbolicznej — kryzys porządku symbolicznego i wydajności symbolicznej jako zdolności do działania poprzez symbol, osiągnięcia specyficznych dla symboliczności „skutków” w sferze relacji między ludźmi — jest kluczem do przedstawionego w tym tekście wyjściowego argumentu. Jeśli zredukujemy władzę symboliczną do przemocy, to nie będziemy w stanie zrozumieć kryzysu, spowodowanego przez osłabienie symboliczności. Jeśli władza symboliczna jest wyłącznie przemocą, to jej kryzys powinien oznaczać więcej emancypacji i podmiotowości — tymczasem współczesny pejzaż nie pokazuje „nadmiaru” demokratycznych, odolnych form, ale nowe formy cierpienia, wskazujące na dotkliwy niedostatek więzi. Mechanizmy władzy symbolicznej niewątpliwie podporządkowują aktorów zdominowanych, ale w pewnej mierze oferują także ochronę. Prawny status „bezrobotnego” naznacza, ale w ramach uznania pewnych praw, choćby ograniczonych. Zastąpienie go nieciągłą charakterystyką osoby „poszukującej pracy” ma upodmiotowić jednostkę — zamiast stygmatyzować łatką bezrobotnego przedstawia ją jako „zatrudnialną” (*employable*). W ten sposób, zamiast nadawać status prawny, opisuje się jednostkę jako indywiduum o pewnych zasobach i cechach, możliwe do zmapowania zgodnie z pewnym zestawem charakterystyk (zob. Świrek 2018b, s. 128), które są niestotalizowane (niczym wiedza w dyskursie Uniwersytetu) i ma-

ją odpowiadać na nieskończenie modyfikowalne oczekiwania (zob. Cremin 2009). Pozbawienie statusu jest pozbawieniem ram sytuacji, wyrzuceniem jednostek w przestrzeń niepewności i maskowaniem ich sytuacji społecznej. Do pewnego stopnia to samo dotyczy wszelkich dyskursów motywacyjnych, które opierają się na zaprzeczeniu istnienia granic symbolicznych: ich dominującym przekazem jest „wszystko jest możliwe”, ale przekaz ten, choć mobilizuje pozytywne afekty, przedstawia reguły rzeczywistości jako nieskończenie elastyczne. Zachęca tym samym do ignorowania granic niczym w „normalnej psychozie” współczesnych przedsiębiorców, którzy sytuują samych siebie poza jakimkolwiek prawem i fantazjują o zastąpieniu obecnego świata innym (Santisteban, Jones 2024, s. 72–74).

Jedną ze składowych tej sytuacji jest odczuwanie cierpienia, które musi pozostać niewyrażone: zbiurokratyzowane systemy odnoszące się do człowieka jako szeregu zmiennych (a nie osoby) produkują lęk i uniemożliwiają jego właściwe nazwanie. „Ewaluacje” (w szkole, w miejscu pracy, urzędzie) mają charakter obiektywizujący i prezentują się jako „sama rzeczywistość”. Przedstawiając się jako dyskursy „motywujące” i nakłaniające jednostkę do poprawy własnej sytuacji, skutecznie uniemożliwiają bunt: sprzeciwiać się tej władzy to jakby sprzeciwiać się własnemu szczęściu, samorealizacji, własnym możliwościom. Nie pozostawiają miejsca na sprzeciw inny niż osunięcie się w myślenie „magiczne” („wszystko jest możliwe”) czy spiskowe („wszystko byłoby możliwe, gdyby nie oni...”). Zniknięcie prawa w tej pełnej pozytywności, elastyczności i immanencji sytuacji oznacza zniknięcie paktu i samej relacji: każdy człowiek staje się zastępowalny, ponieważ jest tylko szeregiem nieciągłych charakterystyk, które w ewaluacji ostatecznie składają się na pewien obraz populacji i jej zasobów¹¹. Przekłada się to nie tylko na dotkliwość współczesnych form rywalizacji (w miejscu pracy czy w szkole), które w obliczu kolejnych sprawdzianów wartości słusznie wydają się „grą o samo przetrwanie”, ale także na szersze paranoidalne fantazje o „zastępowaniu” jednych populacji przez inne.

Jak określić współrzędne tego pozajęzykowego cierpienia w świecie „postsymbolicznym”? Ciekawe rozróżnienie pojęciowe, które pozwala ująć ten problem, odnajdujemy u Slavoj Žižka w przeciwstawieniu pojęć „fikcji” i „pozoru”. Jak pisałem wyżej, odwołanie do ładu symbolicznego polegało na wierze w fikcje, które miały paradoksalny charakter: nie

¹¹ Dotkliwie odczuwają to choćby naukowcy, których myślenie traci cechy jakościowe, przekształcając się w szereg punktów za publikacje, liczb cytowań czy w zasób instytucji walczącej o *academic excellence*.

były potwierdzane przez porządek faktów, ale produkowały „prawdziwe efekty”. Na przykład wiara w „Bożą Opatrzność” nie jest weryfikowalna przez jakiegokolwiek ustalenia naukowe, ale produkowała autentyczny efekt zawierzenia w ład świata, dzięki któremu podmiot był w stanie działać. Współczesna nauka natomiast posługuje się pojęciem świata niedomkniętego, który nie jest całkowity, dlatego że jest zbiorem obserwacji otwartych na weryfikację — jest zgodny z faktami, ale nie tworzy całości. W efekcie podmiot, choć dysponuje danymi, nie ma klarownych wskazówek do działania, podczas gdy podmiot wierzący w „Bożą Opatrzność” konfrontował się z luką wiedzy („czego Bóg ode mnie chce?”), ale był zachęcany do „konkluzji”, do wykonania podmiotowego skoku i „zawierzenia” Bogu. Aby działać, należy być zdolnym właśnie do konkluzji, w której zawsze zawarty jest moment decyzji podejmowanej przy niepełnej wiedzy (por. pojęcie konkluzji w psychoanalizie; zob. Hoens 2019, s. 46–50). Jeśli podmiot żąda całkowitej faktycznej pewności, to nigdy jej nie otrzyma — przynajmniej nie w sferze relacji międzyludzkich. Jest zdany na ryzyko metafor i zbudowanych przez nie produktywnych fikcji.

W świecie „postsymbolicznym” ten wymiar efektywnej fikcji, bezpośrednio związanej z działaniem symbolicznym i skutecznością symboliczną, jest według Žižka zastępowany przez porządek pozoru (Žižek 2001, s. 242, 247). Na użytek tych rozważań proponowałbym ujmować rozróżnienie między fikcją a pozorem na wzór rozróżnienia między symbolem a symulakrum: symboliczna fikcja wyczarowuje świat z tego, co niematerialne, symulakrum zaś oferuje materialny substrat danych, czysto pozytywny, nie opierając się już, jak na przykład znaczące, na grze obecności i nieobecności¹². Odnosząc się raz jeszcze do sfery religijnej: religia odwołuje się do symbolu, by wyczarować nowe postrzeganie rzeczywistości, podczas gdy pozór poszukuje symulakrum, które wiarę zastąpi pewnością. Jak pisze jeden z autorów biblijnych: „Boga nikt nigdy nie widział” (1J 4,12) — stwierdzenie to miało uczynić wiarę silniejszą, a nie ją podważyć. Odnosząc się raz jeszcze do Žižka, sensem ewangelii jest stworzenie *ex nihilo* nowego świata symbolicznego: zamiast prawa i długu Starego Przymierza, łaska Boża i odpuszczenie win jako sens zmartwychwstania (Žižek 2008a, s. 399–400). Nurty religijne zaś poszukujące „naukowych” dowodów na prawdziwość objawienia (np. potwierdzających biblijny opis stworzenia świata w siedem dni) umieszczają symulakryczny znak doskonale pokrywający się z rzeczą w miejscu wcześniej zajmowanym przez symbole zawierzenia (Žižek 2001, s. 249, 251).

¹² Jak pisze Lacan (1996, s. 72), symbol to „obecność uczyniona z nieobecności”.

Opozycję między symboliczną fikcją a symulakrycznym pozorem można przedstawić także jako różnicę między „ascezą” sztuki (opartej na metaforze) i „pornografią” przemysłu kulturalnego (opartego na bezpośredniości bodźców) (Horkheimer, Adorno 2009, s. 142) lub jako różnicę między grą uwodzenia (symboliczną, czerpiącą z metafory i negatywności aluzji) a symulakryczną obscenicznością (np. nagich ciał w pornografii — bezpośrednią i pozytywną) (zob. Baudrillard 2008a, s. 22–31). Pozór nie jest złudzeniem, ale — odwołując się do języka Jeana Baudrillarda — jest raczej ostatecznym „scaleniem rzeczywistości”. Nie pozostawia miejsca na grę, zastępując symbol i metaforyzację — pozytywnością rzeczy w jej niezapśredniczonej obecności.

Jakie konsekwencje niesie ze sobą upadek fikcji symbolicznych i osłabienie symbolicznej władzy? Jedną z nich jest upadek symbolicznego zaufania, czyli wiary w instytucje. Inną jest zbiologizowane lub zekonomizowane rozumienie filiacji i oczekiwanie, że dawny lęk w obliczu Innego i jego tajemniczych żądań zostanie zastąpiony przez „rozkosz bez granic” — w pełni kontrolowane doświadczanie sukcesu dzięki interwencjom biochemicznym — od programów ćwiczeń fizycznych po chemiczne „suplementy” usprawniające działanie (Naparstek 2018, s. 54–56). Jeszcze inną jest krzewienie się różnych form fundamentalizmu, które w miejscu wiary umieszczają wiedzę: nie tylko fundamentalizmu religijnego, animowanego przez poszukiwanie „naukowych dowodów” prawdziwości prawd wiary (zob. Žižek 2008b, s. 38–39), ale także dataizmu — czyli „fundamentalizmu danych”, który wszelki „sensowny” sposób rozumienia rzeczywistości chce zastąpić badaniem ściśle „bezsensownych” sekwencji i korelacji (entuzjastyczny opis tego procesu: Anderson 2008; krytyka: Han 2017). Podobnym symptomem jest upadek tak zwanych „wielkich narracji” i bezpośrednio z nim powiązany społeczny sukces teorii spiskowych: ponieważ upadek wiary w moc instytucji i narracji spinających wspólny świat prowadzi właśnie do materialnego rozumienia „ładu świata” jako spisku mającego swój konkretny korelat, w którym ukryty agent sekretnie pociąga za sznurki. Efektem tych różnych przekształceń jest powstanie społeczeństwa, w którym gorączkowa aktywność przekłada się na poczucie bezalternatywnego dryfu pozbawionego ściśle podmiotowej, sensownej konkluzji.

ZAKOŃCZENIE:

DIALEKTYKA SYMBOLI W DOBIE KRYZYSU SYMBOLICZNOŚCI

Prześlędzona tu teoretyczna trajektoria ma ukazywać pewien sposób rozumienia symboliczności, odwołujący się do relacji, działania, porząd-

ku symbolicznego i jego historyczności. Wbrew konwencjonalnemu ujęciu strukturalizmu i psychoanalizy, w którym widziano by w nich dyskursy ahistoryczne i obojętne na wymiar konfliktu społecznego, w seminarium o „odwrotnej stronie psychoanalizy” Lacan (2006) wprowadza wątek zmiany podstawowych struktur legitymizacji: z symbolicznej „władzy Pana” w postsymboliczną rolę wiedzy jako domeny eksperckiej.

Zaletą języka psychoanalitycznego jest wyczulenienie na specyfikę władzy symbolicznej: czysto symboliczny aspekt panowania, który powinien być odróżniany (choćby analitycznie) od problemu przemocy symbolicznej. Wymiar ten nie jest też wyróżniany przez pojęcie dyskursu, skoro samo to pojęcie może opisywać zarówno transcendentne (tradycyjne, prawne, symboliczne), jak i immanentne („urządzące”, techniczne, behawioralne) formy władzy. Tak rozumiane pojęcie władzy symbolicznej pozwala zaś przede wszystkim nie wylać dziecka relacji symbolicznej z kąpielą dominacji.

Problem ten jest szczególnie widoczny w dziele Pierre’a Bourdieu — niezbędnym do zrozumienia przemocy symbolicznej, ale zarazem pozostawiającym wiele do życzenia w ujmowaniu tego, co w tradycyjnych instytucjach niezbędne. Jak wspomniałem już na wstępie, analiza tradycyjnych instytucji, takich jak szkoła (Bourdieu, Passeron 2006) czy logiki pól, takich jak pole produkcji kulturalnej (Bourdieu 1983), jest w kanonicznych pracach Bourdieu podporządkowana zadaniu demaskacji przemocy. W świetle tych prac symboliczne logiki instytucji czy pola służą podtrzymaniu dominacji, występując w przebraniu działania uniwersalistycznego i bezinteresownego. Przeprowadzenie ich krytyki jest możliwe tylko dzięki zniesieniu „świętej granicy” (Bourdieu 2005, s. 15), czyniącej pewne pola czy sfery działalności ludzkiej nietykalnymi przestrzeniami „czystej sztuki”, „czystej nauki”, czystej merytokracji. Gest takiej demaskacji jest w pewnym sensie konieczny, jeśli socjologia ma zdać sprawę z mechanizmów dominacji klasowej, nie redukując ich do czystego ekonomizmu. Z drugiej strony totalność tego gestu nie pozostawia miejsca na ujęcie tego, co w przypadku władzy symbolicznej jest koniecznym minimum umożliwiającym budowanie więzi. Uczynienie działalności ludzkiej sensowną, a relacji społecznych możliwymi do zniesienia, wymaga pewnej konstrukcji symbolicznej, której sens nie sprowadza się do dominacji.

Niewystarczalność własnego negatywnego ujęcia dostrzegał sam Bourdieu, proponując na przykład w *Medytacjach pascaliańskich* pojęcie „podwójnej prawdy” (Bourdieu 2006, s. 273–293), a w swoich wystąpieniach politycznych krytykując ofensywę norm rynkowych na instytucje państwa dobrobytu (Bourdieu 2010a, 2010b). Problem jest jednak głębszy i nie

może być rozwiązany przez wprowadzenie dodatkowych pojęć — potrzebne jest ujęcie władzy symbolicznej, które sytuuje dialektyczną podwójność efektów porządku symbolicznego w samym centrum teorii. Jak wspominałem wyżej, z perspektywy Bourdieu bardzo trudno byłoby rozgraniczyć na przykład władzę symboliczną i dominację klasową. Modyfikacja wprowadzona przez język psychoanalizy pozwala natomiast zrozumieć doskonale, dlaczego niszczenie sfer autonomii symbolicznej, takich jak kultura, edukacja czy szerzej — sfera usług publicznych (opierająca się na logice innej niż rynkowa), może iść w parze z zachodzącym w późnym kapitalizmie zaostreniem form dominacji klasowej.

Teoria psychoanalityczna pozwala opisać komponenty procesu symbolicznego, które odpowiadają zarówno za stronę przemocy, jak i stronę wsparcia dla podmiotu. Względną przewagą tych pojęć jest ich bezpośrednia koncentracja na tym problemie, niebędącym podwójnością (jak w pojęciu „podwójnej prawdy” Bourdieu), ale dialektyczną sprzecznością w samym sercu sfery symbolicznej: wejście w porządek symboliczny zakłada „konieczną alienację”, a dominacja napotyka swoją odwrotność w postaci uruchomienia zdolności do działania.

Psychoanaliza lacanowska umieszcza dialektyczność w sercu teorii podmiotu. „Kastracja symboliczna” oznacza, że wchodząc w sferę symboliczną godzimy się na represję związaną z wpisaniem w porządek symboliczny. Równocześnie bez stabilizacji oferowanej przez znaczące panowania świat nigdy nie wyda się nam na tyle godny zaufania, by możliwa była „konkluzja” i podmiotowe działanie. Podobną rolę pełni symboliczna figura ojcowska usytuowana w centrum problemu więzi: ustanowienie symbolicznej władzy Imienia Ojca nie służy zatrzymaniu podmiotu w pozycji podporządkowania, ale symbolicznej identyfikacji, umożliwiającej następnie podmiotowi jego własne działanie. Z tej perspektywy dialektyka podmiotu wymaga przejścia „na drugą stronę” alienacji, poprzez równoczesne utrzymanie i degradację figury ojca (zob. Lacan 2015b, s. 14). Ta dialektyczna teoria władzy symbolicznej pozwala nie tylko pokazać opresję tradycyjnych instytucji symbolicznych, ale i zrozumieć, dlaczego ich niszczenie (np. poprzez ich pełną obiektywizację w formie rynkowej ceny i kosztu, sprowadzenie do funkcji czysto pragmatycznych czy ich przekształcanie za pomocą „innovacji” rynkowych lub technologicznych) może mieć nieoczekiwane i fatalne konsekwencje. Szereg współczesnych zjawisk pokazuje, że bez analitycznego rozdzielenia władzy symbolicznej i przemocy symbolicznej nie jesteśmy w stanie ocalać z poddawanych krytyce instytucji symbolicznych tego, co jest w nich wsparciem niezbędnym do budowania relacji. Krytyka instytucji jako opresyjnych nie do-

strzeża obecnego w nich kośca symbolicznego, bez którego w relacjach społecznych doświadczamy dotkliwego kryzysu symbolicznego zawierzenia, który prowadzi do unieruchomienia i obezwładnienia podmiotu oraz specyficznej formy cierpienia (poczucia przytłoczenia przez nadmiar pozytywności, a także „dryfu” pozbawionego konkluzji w postaci działania), dla wyrażenia której niejednokrotnie brakuje dziś języka. Dzięki przejściu tej teoretycznej sekwencji możemy odpowiedzieć na postawione w tytule pytanie: po końcu władzy symbolicznej, zamiast upragnionej wolności, pojawia się nowa forma cierpienia.

W zakończeniu chciałbym pokrótce rozważyć dwa istotne pytania, które nasuwają się w konsekwencji tych uwag¹³. Po pierwsze, czym ta nowa forma cierpienia miałaby różnić się od cierpienia i alienacji powodowanych przez wydajne systemy symboliczne? I po drugie, czy obecne „postsymboliczne” formy zarządzania nie odwołują się, milcząco i podskórnie, do pewnych obrazów czy mitycznych norm mających jak najbardziej symboliczny charakter?

Odpowiedzią na pierwsze pytanie jest „orientacja”: władza działająca wedle normy symbolicznej w sposób arbitralny narzuca pewne sensy i sposoby definiowania świata, które wywołują alienację i sprzeciw podmiotu. Podmiot może zająć w tej sytuacji różne pozycje: może wieść spokojne życie w „cieniu normy”, nie kwestionując jej, ale też nie traktując literalnie (pozostawiając przestrzeń na „normalny bieg spraw”, które nie zawsze będą zgodne z literą prawa). Może zbuntować się przeciwko niej, znajdując sobie „Sprawę”, w której streści się jego opozycja wobec arbitralności i przemocy norm. Może też zająć pozycję perwersyjną, stając się „narzędziem normy” jako inkwizytor, cenzor lub innego rodzaju strażnik porządku. Tak działająca norma wywołuje cierpienie „na prawo i lewo”, ale istnieje, zapewniając stabilny punkt odniesienia.

W świecie postsymbolicznym tego typu relacja wobec zagadkowego „centrum normy” jest niemożliwa: w świecie norm spluralizowanych i technicznych podmiot dosłownie nie wie, na które z nich się orientować — dlatego też wytwarzają się nowe elity, które są skoncentrowane już nie na jurysdykcji (stosowaniu normy), ale na translacji między różnymi systemami oceny i rangowania (zob. Davies 2017). W świecie tym nie istnieje coś takiego jak „spełnione życie”: istnieją rozmaite relatywne miary optymalnego zużycia własnych zasobów i możliwości, ale wszystkie mają charakter lokalny, względny i techniczny. Dlatego współczesną kulturę prze-

¹³ Za zwrócenie uwagi na te kwestie dziękuję Redaktorkom numeru i jednemu z anonimowych Recenzentów.

śladuje głęboka niepewność co do symbolicznej tożsamości: w tym świecie niegdysiejszy celebryta chce być „mężem opatrnościowym” polityki, a polityk chce być medialną gwiazdą (zob. np. Biressi 2020). Charakterystyczny dla współczesności głód przekształcania siebie i formułowania wciąż nowych narracji jest jednym ze sposobów na przybliżenie specyfiki świata w kryzysie symbolicznym. Normy symboliczne, ponieważ są negatywne, umożliwiają podmiotowi wykroczenie poza zastany stan rzeczy — domagają się „odpowiedzi”. Normy „postsymboliczne”, jako pozytywne „bodźce do działania”, blokują podmiot w złej nieskończoności ciągłego nakazu afektywnego zaangażowania, mobilizacji do działania, produktywności.

Drugie przywołane wyżej pytanie jest szczególnie istotne, bo w jego tle sytuuje się fundamentalna kwestia: czy w ogóle możliwy jest świat bez symboli i czy pisząc o świecie „postsymbolicznym” nie opisuje się w istocie świata symboli tak wydajnych, że aż niewidocznych? Opozycja między normami symbolicznymi a ekonomicznymi normami wydajności nie musi być aż tak ostra, jeśli uznamy, że ekonomia sama jest wydajnym systemem symbolicznym, mającym własne mity i struktury, przypominające te odnajdywane na przykład w religii. Sam system pieniądza papierowego jest przecież oparty na wierze (jako system weksli opierających swoją moc nabywcą na wierze w gwarantujące je instytucje), a religia i ekonomia są pełne pojęć przeszczepionych z jednej dziedziny do drugiej i na odwrót (zob. Agamben 2011, 2012). Oczywiście taki punkt widzenia, poszukujący symbolicznego „ugruntowania” w sferach pozornie działających wedle niesymbolicznej logiki, może przynosić ciekawe efekty interpretacyjne i skutecznie demistyfikować współczesną legitymizację władzy ekonomicznej jako równie arbitralną jak przeszłe legitymizacje odwołujące się do dogmatów.

Jednak w kontekście przedstawionej w tym tekście argumentacji chciałbym podkreślić radykalną różnicę między symbolicznym a zekonomizowanym modelem władzy. Różnica ta mieści się w sposobie funkcjonowania: model symboliczny musi dokonywać arbitralnych rozstrzygnięć (opartych na tautologicznej mocy znaczącego), odwołuje się też do woli politycznej. Dlatego jego modelem jest teatr instytucji władzy: moc reprezentacji w monarchii czy rytuał parlamentarny w republice, w którym „wszystko wraca na swoje miejsce”, a władza bez końca odtwarza swoją symboliczną legitymizację. Formy polityczne odwołujące się do symboli w centrum swojego oddziaływania umieszczają teatralizację woli politycznej i normy prawnej. Nowe formy władzy, odwołujące się do normy wydajności, są pozbawione obu tych aspektów. Można je przedstawić jako władzę „bez twarzy”, władzę anonimowych elit eksperckich i mechanizmów, która nie

skazuje już podmiotu na jego tożsamość („ty jesteś właśnie tym” podczas interpelacji, pasowania, rytuału symbolicznego itp.), ale na nieskończony ciąg ewaluacji, w dużej mierze zautomatyzowanych (jak bankowe procedury oceny wiarygodności kredytobiorcy czy profilowanie bezrobotnego w nowoczesnym *job center*), które redukują podmiot do „środka wytwórczego” (Lacan 2006, s. 203–204). W skrócie: władza symboliczna „ma twarz”, przeciwko której można się zbuntować¹⁴. Nowa, zekonomizowana władza nie dąży do posiadania twarzy, ma algorytm. Także twarz ludzkiego podmiotu sprowadzonego do biometrii nie jest już „twarzą” w sensie symbolicznym, twarzą bliźnięgo¹⁵: twarz biometryczna jest już tylko zestawem punktów, które maszyna nauczyła się rozpoznawać jako unikalne dla danego ludzkiego „egzemplarza”. Ostatecznym punktem odniesienia dyskursu ekonomicznego nie jest jakikolwiek fundujący symbol, ale sam rynek jako „maszyna generowania informacji”, obłędny taniec kwantyfikacji, rodzaj abstrakcyjnego języka oferującego model komunikacji obywatelskiej się bez symboli, a odwołującej się wyłącznie do abstrakcyjnych danych (zob. Olesik 2022, s. 29).

Próba uchwycenia specyfiki władzy w dobie kryzysu form symbolicznych musi odwoływać się do wyrazistych przykładów, które upraszczają obraz współczesności i kluczowe procesy ukazują w jaskrawy sposób. Jednak jest to cena, jak sądzę, warta zapłacenia, by nie stracić z oczu fundamentalnej różnicy między sposobem oddziaływania władzy tradycyjnej i nowych, wyłaniających się norm władzy „postsymbolicznej”, a także by móc opisać pewne formy cierpienia i reakcji (takich jak popularność dyskursów „fundamentalistycznych”, teorii spiskowych i upadek wiary w instytucje), które można zinterpretować jako odpowiedzi na tę sytuację.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben Giorgio, 2010, *Nagość*, tłum. Krzysztof Żaboklicki, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- Agamben Giorgio, 2011, *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government (Homo sacer II, 2)*, tłum. Lorenzo Chiesa, Matteo Mandarini, Stanford University Press, Stanford.

¹⁴ Nieraz z tragicznymi skutkami — jak w posępnym cytacie z zabójcy Denisa Lortiego, który dokonał zamachu z bronią w rękę w budynku Zgromadzenia Narodowego Quebecu, a którego przypadek zanalizował Pierre Legendre: „rząd Quebecu miał twarz mojego ojca” (Legendre 2011, s. 81, zob. też s. 90–91).

¹⁵ Twarz tak rozumiana nie jest nigdy empirycznym „widokiem” drugiej osoby, ale zawsze jest już mediowana przez symbolicznego Trzeciego, czyli istnienie prawa; zob. ciekawą dyskusję na ten temat w: Reinhard 2013, s. 68–69; por. Žižek 2013, s. 238–240.

- Agamben Giorgio, 2012, *Posępni bankierzy kradną naszą przeszłość*, tłum. Ewa Górniak-Morgan, „Gazeta Wyborcza” (<https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,11438811,posepni-bankierzy-br-kradna-nasza-przeszlosc.html>) [dostęp: 18.04.2024]).
- Althusser Louis, 1971, *Ideology and Ideological State Apparatuses*, w: Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, tłum. Ben Brewster, Monthly Review Press, London, s. 127–186.
- Anderson Chris, 2008, *The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete*, „Wired”, 23 czerwca (<https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>) [dostęp: 11.07.2023]).
- Badiou Alain, 2009, *Etyka*, tłum. Paweł Mościcki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Baudrillard Jean, 2008a, *Słowa klucze*, tłum. Sławomir Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Baudrillard Jean, 2008b, *Wymiana symboliczna i śmierć*, tłum. Sławomir Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Becker Carl B., 2009, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, tłum. Janusz Ruszkowski, Zysk i S-ka, Poznań.
- Berardi Franco „Bifo”, 2015, *Heroes. Mass Murder and Suicide*, Verso, London [ebook].
- Biressi Anita, 2020, *President Trump: Celebrity-in-Chief and the Desecration of Political Authority*, „Celebrity Studies”, t. 11(1), s. 125–139 (DOI: 10.1080/19392397.2020.1704391).
- Bourdieu Pierre 1983, *The Field of Cultural Production, Or: The Economic World Reversed*, „Poetics”, t. 12(4–5), s. 311–356.
- Bourdieu Pierre, 1989, *Social Space and Symbolic Power*, „Sociological Theory”, t. 7(1), s. 14–25.
- Bourdieu Pierre, 2005, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, tłum. Piotr Biłos, Scholar, Warszawa.
- Bourdieu Pierre, 2006, *Medytacje pascaliańskie*, tłum. Krzysztof Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Bourdieu Pierre, 2008, *Zmysł praktyczny*, tłum. Maciej Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Bourdieu Pierre, 2010a, *Culture Is in Danger*, w: Pierre Bourdieu, *Sociology Is a Martial Art. Political Writings by Pierre Bourdieu*, The New Press, New York–London, s. 222–233.
- Bourdieu Pierre, 2010b, *Neoliberalism, the Utopia (Becoming Reality) of Unlimited Exploitation*, w: Pierre Bourdieu, *Sociology Is a Martial Art. Political Writings by Pierre Bourdieu*, The New Press, New York–London, s. 160–169.
- Bourdieu Pierre, 2022a, *Censorship and the Imposition of Form*, w: Pierre Bourdieu, *Language & Symbolic Power*, tłum. Gino Raymond, Matthew Adamson, Polity Press, Cambridge.
- Bourdieu Pierre, 2022b, *On Symbolic Power*, w: Pierre Bourdieu, *Language & Symbolic Power*, tłum. Gino Raymond, Matthew Adamson, Polity Press, Cambridge.
- Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude, 2006, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, tłum. Elżbieta Neyman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Burawoy Michael, 2019, *Symbolic Violence. Conversations with Bourdieu*, Duke University Press, Durham.
- Chiesa Lorenzo, 2019, *Author, Subject, Structure: Lacan contra Foucault*, w: Nadia Bou-Ali, Rohit Goel (red.), *Lacan contra Foucault. Subjectivity, Sex, Politics*, Bloomsbury Academic, London–New York, s. 55–80.

- Cremin Colin, 2009, *Never Employable Enough: The (Im)possibility of Satisfying the Boss's Desire*, „Organization”, t. 17(2), s. 131–49.
- Davies William 2017, *Elite Power under Advanced Neoliberalism*, „Theory, Culture & Society”, t. 34(5–6) (<https://doi.org/10.1177/0263276417715072>).
- Dolar Malden, 2019, *Cutting off the King's Head*, w: Nadia Bou-Ali, Rohit Goel (red.), *Lacan contra Foucault. Subjectivity, Sex, Politics*, Bloomsbury Academic, London–New York, s. 37–55.
- Durkheim Émile, 2012, *Samobójstwo. Studium z socjologii*, tłum. Krzysztof Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Durkheim Émile, Mauss Marcel, 1971, *O niektórych pierwotnych systemach klasyfikacji*, tłum. Jerzy Szacki, w: Mauss Marcel, *Socjologia i antropologia*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 705–802.
- Foucault Michel, 2010, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, tłum. Michał Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Foucault Michel, 2023, *Narodziny biopolityki*, tłum. Michał Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Freud Sigmund 2009, *Przyszłość pewnego złudzenia*, tłum. Robert Reszke, w: Sigmund Freud, *Pisma społeczne*, Wydawnictwo KR, Warszawa, s. 121–161.
- Han Byung-Chul, 2017, *Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power*, tłum. Erik Butler, Verso, London.
- Han Byung-Chul, 2022, *Spółczesność zmęczenia i inne eseje*, tłum. Rafał Pokrywka i in., Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Hoens Dominiek, 2019, *Jacques Lacan*, w: Yannis Stavrakakis (red.), *Routledge Handbook of Psychoanalytic Political Theory*, Routledge, London.
- Horkheimer Max, Adorno Theodor, 2010, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Jameson Fredric, 2016, *An American Utopia*, w: Slavoj Žižek (red.), *An American Utopia. Dual Power and the Universal Army*, Verso, London, s. 1–96.
- Kant Immanuel, 1999, *O pedagogice*, tłum. Dorota Sztobryn, Wydawnictwo Dajas, Łódź.
- Kornbluh Anna, 2023, *Bezpośredniość i wyobrażeniowe*, tłum. Jędrzej K. Brzeziński, Krzysztof Świrek, „Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej”, nr 37.
- Lacan Jacques, 1991, *L'Envers de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris.
- Lacan Jacques, 1996, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, tłum. Barbara Gorczyca, Wincenty Krajewski, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Lacan Jacques, 2001, „Psychoanalysis upside down/ The reverse side of psychoanalysis”, tłum. Cormac Gallagher, maszynopis (<http://www.lacaninireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/Book-17-Psychoanalysis-upside-down-the-reverse-side-of-psychoanalysis.pdf> [dostęp: 18.04.2024]).
- Lacan Jacques, 2006a, *On a Question Prior to Any Possible Treatment of Psychosis*, w: Jacques Lacan, *Écrits*, tłum. Bruce Fink (współpr. H. Fink, R. Grigg), W. W. Norton & Company, New York–London, s. 445–488.
- Lacan Jacques, 2006b, *On Freuds 'Trieb' and Psychoanalyst's Desire*, w: Jacques Lacan, *Écrits*, tłum. Bruce Fink (współpr. H. Fink, R. Grigg), W. W. Norton & Company, New York–London, s. 721–725.

- Lacan Jacques, 2006c, *Seminar on 'The Purloined Letter'*, w: Jacques Lacan, *Écrits*, tłum. Bruce Fink (współpr. H. Fink, R. Grigg), W. W. Norton & Company, New York–London, s. 6–48.
- Lacan Jacques, 2006d, *The Subversion of the Subject and the Dialectics of Desire*, w: Jacques Lacan, *Écrits*, tłum. Bruce Fink (współpr. H. Fink, R. Grigg), W. W. Norton & Company, New York–London, s. 671–702.
- Lacan Jacques, 2007, *The Other Side of Psychoanalysis*, tłum. Russell Grigg, W. W. Norton & Company, New York.
- Lacan Jacques, 2008, *The Ethics of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan Book VII, 1959–1960*, tłum. Dennis Porter, Routledge, London–New York.
- Lacan Jacques, 2013, *Imiona-Ojca*, tłum. Riccardo Carrabino i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Lacan Jacques, 2014, *Psychozy*, tłum. Jacek Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Lacan Jacques, 2015a, *Anxiety*, tłum. A. R. Price, Polity Press, Cambridge.
- Lacan Jacques, 2015b, *Mit indywidualny neurotyka albo Poezja i prawda w nerwicy*, tłum. Tomasz Gajda, Janusz Kotara, Jacek Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Lacan Jacques 2017, *Triumf religii poprzedzony Mową do katolików*, tłum. Jacek Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Lacan Jacques, 2018, *The Sinthome. The Seminar of Jacques Lacan, Book XXII*, tłum. A. R. Price, Polity, Cambridge.
- Laurent Éric, 1995, *Alienation and Separation (I)*, w: Richard Feldstein, Bruce Fink, Maire Jaanus (red.), *Reading Seminar XI. Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, SUNY Press, New York, s. 19–28.
- Laurent Éric, 2023, *The Father after Patriarchy*, tłum. A. Mey (<https://www.pipol11.eu/en/2023/02/16/le-pere-apres-le-patriarcat-eric-laurent/> [dostęp: 11.07.2023]).
- Leach Edmund, 1971, *Genesis as Myth and Other Essays*, Jonathan Cape, London.
- Legendre Pierre, 2011, *Zbrodnia kaprala Lortiego. Traktat o Ojcu*, tłum. Anastazja Dwulit, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa.
- Legendre Pierre, 2016, *Fabrykacja człowieka Zachodu*, tłum. Anastazja Dwulit, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa.
- Lévi-Strauss Claude, 1970, *Antropologia strukturalna*, tłum. Krzysztof Pomian, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Lievens Matthias, 2015, *From Government to Governance: A Symbolic Mutation and Its Repercussions for Democracy*, „Political Studies”, t. 63(S1), s. 2–17.
- Lock Grahame, Maiolo Francesco, 2010, *La guerre totale industrielle. Kilka uwag o Zarządzaniu jako globalnym fundamentalizmie*, tłum. Jakub Ozimek, „Kronos”, nr 3(14), s. 88–102.
- Manent Pierre, 2014, *Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości*, tłum. Wiktor Dłuski, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk.
- Mariański Janusz, 2010, *Religia w świecie ponowoczesnym*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Maudet Emmanuel, 2018, *Lacan*, Ellipses, Paris.
- Mauss Marcel, 1997, *Écrits politiques*, Fayard, Paris.
- Mauss Marcel, Hubert Henri, 1973, *Zarys ogólnej teorii magii*, tłum. Marcin Król, w: Mauss Marcel, *Socjologia i antropologia*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 1–208.
- Mokrzan Michał, 2019, *Klasa kapitał i coaching w dobie późnego kapitalizmu. Perswazja neoliberalnego zarządzania*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.

- Naparstek Fabian, 2018, *New Uses of Drugs*, w: Yael Goldman-Baldwin, Kareen Malone, Thomas Svolos (red.), *Lacan and Addiction. An Anthology*, Routledge, London, s. 39–57.
- Olesik Marta, 2022, *Schizofreniczny język informacji rynkowej — urojenia historii*, „Teksty Drugie”, nr 5, s. 18–33.
- Regnault François, 1995, *The Name-of-the-Father*, w: Richard Feldstein, Bruce Fink, Maire Jaanus (red.), *Reading Seminar XI. Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, SUNY Press, New York, s. 65–74.
- Reinhard Kenneth, 2013, *W stronę politycznej teologii bliźniego*, w: Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, *Bliźni*, tłum. Ewa Ulińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 21–99.
- Rogińska Maria, 2014, *Sacrum ponowoczesne. Nauka i nowa duchowość w poszukiwaniu całości*, „Studia Sociologica” VI, t. 1, s. 51–68.
- Safouan Moustapha, 2012, *Cztery lekcje psychoanalizy. Metoda Lacana*, tłum. Jarosław Groth, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot.
- Salecl Renata, 2013, *Tyrania wyboru*, tłum. Barbara Szelewa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Santisteban Sebastian C., Jones Campbell, 2024, *Ordinary Entrepreneurial Psychosis*, „Organization”, t. 31(1), s. 66–86 (<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/13505084221079007>).
- Steinmetz George, 2006, *Bourdieu's Disavowal of Lacan: Psychoanalytic Theory and the Concepts of "Habitus" and "Symbolic Capital"*, „Constellations”, t. 13(4), s. 445–464.
- Staniszkiś Jadwiga 2012, *Zawładnąć! Zarys procesualnej teorii władzy*, Scholar, Warszawa.
- Supiot Alain, 2017, *Homo Juridicus. On the Anthropological Function of the Law*, tłum. Saskia Brown, Verso, London.
- Svolos Thomas, 2009, *Ordinary Psychosis*, „The Symptom” 10, Spring.
- Świrek Krzysztof, 2018a, *Statyści — media społecznościowe i niewidzialna praca obserwowania innego*, „Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej”, nr 21 (<https://doi.org/10.36854/widok/2018.21.493>).
- Świrek Krzysztof, 2018b, *Urządzenie poza funkcją Pana: neoliberalna racjonalizacja władzy a kryzys autorytetu symbolicznego*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica”, t. 19, nr 3, s. 124–141.
- Świrek Krzysztof, 2022a, *Podmiot psychoanalizy przeciw tyranii zarządzania (albo typowo ludzkie głupstwo)*, „Wunderblock. Psychoanaliza i Filozofia”, nr 2, s. 85–101.
- Świrek Krzysztof, 2022b, *Teoria społeczna psychoanalizy. Między „mitycznym symbolem” a władzą dyskursu*, „Teksty Drugie”, nr 5, s. 34–57.
- Tomasz z Akwinu 2003, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*, tłum. Zofia Włodek, Włodzimierz Zega, W Drodze, Poznań.
- Verhaeghe Paul, 2019, *Lacan's Answer to Alienation: Separation*, „Crisis and Critique”, t. 6 (1), s. 364–388.
- Veyne Paul, 2008, *Imperium grecko-rzymskie*, tłum. Piotr Domański, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Virilio Paul, 2006, *Bomba informacyjna*, tłum. Sławomir Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.

- Weber Max, 2011, „Obiektywność” poznania społeczno-naukowego i społeczno-politycznego, w: Max Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie. Wybór pism*, tłum. Marian Holona, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Žižek Slavoj, 2001, *Przekleństwo fantazji*, tłum. Adam Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Žižek Slavoj, 2008a, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London.
- Žižek Slavoj, 2008b, *W obronie przegranych spraw*, tłum. Julian Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Žižek Slavoj, 2013, *Bliźni i inne potwory: w obronie przemocy etycznej*, w: Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, *Bliźni*, tłum. Ewa Ulińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 173–245.

WHAT COMES AFTER THE END OF SYMBOLIC POWER?
 BOURDIEU, LACAN AND NEW FORMS OF SUFFERING
 IN A “POST-SYMBOLIC” SOCIAL WORLD

Krzysztof Świrek
 (University of Warsaw)

Abstract

The question of symbolic power is taking on a special importance today, when the purely symbolic means of legitimisation of power are being transformed, weakened and replaced by new forms of governance that refer to economic and technical norms. Pierre Bourdieu’s account of symbolic power, so influential in contemporary sociology, equates its operation with symbolic violence. Contemporary societies are manifesting multiple symptoms of crisis in the structures of symbolic power — and this crisis is leading not to the easing of violence but to the emergence of new forms of suffering. A different theoretical portrayal of symbolic power is therefore needed, one that would explain what we are losing with the crisis and weakening of this power. This article presents such a take, which refers predominantly to Lacanian psychoanalysis. Its first section lays out the main problem and provides a short reconstruction of Pierre Bourdieu’s account. The second part presents the sources of the notion of symbolic power, in the works of the Durkheimian school and structuralism, while the third introduces the psychoanalytic account. The fourth tackles the crisis in symbolic power, the fifth — new forms of suffering in the new, “post-symbolic” social situation, and the last part offers a summary of the arguments by referring to the issue of the relationship between symbolic and post-symbolic power.

key words: symbolic power, symbolic violence, crisis of symbolic order, psychoanalysis, Jacques Lacan, Pierre Bourdieu

słowa kluczowe: władza symboliczna, przemoc symboliczna, kryzys porządku symbolicznego, psychoanaliza, Jacques Lacan, Pierre Bourdieu