

A R T Y K U Ł Y I R O Z P R A W Y

MAGDALENA NOWICKA-FRANCZAK
Uniwersytet Łódzki

WŁADZA SYMBOLICZNA W DISKURSYWIE PUBLICZNYM
CZY CZAS POŻEGNAĆ POJĘCIE ELIT SYMBOLICZNYCH?

Symboliczny wymiar władzy musiał zostać wynaleziony, aby panowaniu osób i systemów zapewnić trwanie bez względu na okoliczności. Także wtedy, gdy nie przynosiło to materialnych ani psychicznych korzyści ludziom jej podporządkowanym. Władza symboliczna była źródłem i legitymacją władzy innego typu: politycznej, moralnej, ekonomicznej itd. Stanowiła konsekwencję przemocy tronu, kontroli ołtarza i dominacji pieniądza. Jej rola polegała na stabilizacji porządku i uprawomocnieniu drabiny społecznej. Dlatego pojęciami towarzyszącymi refleksji nad władzą symboliczną są „przemoc symboliczna” (Bourdieu 1992, 2006), „granice symboliczne” (Lamont 1992) i „elity symboliczne” (van Dijk 1993a).

To, co obserwujemy dziś, nie jest zmierzchem władzy symbolicznej, lecz obnażeniem mechanizmów jej wytwarzania. Różne aspekty władzy (m.in. rozpoznawalność i popularność, przekładające się na społeczne uznanie i wpływ na kształtowanie dyskursów społecznych) demaskowane są jako część układu polityczno-ekonomicznego, w którym ważką rolę odgrywa uzależniająca człowieka i uniezależniająca się od niego technologia. Algorytmy i stymulowane przez nie zachowania użytkowników składają się na systemy koncentrowania uwagi nazywane „kulturą algorytmiczną” (Striphas 2015; Bielak, Ptaszek 2019), napędzaną przez „kapitalizm nad-

zoru”, przez Shoshanę Zuboff (2020, s. 9) definiowany jako „porządek ekonomiczny, który uznaje doświadczenie ludzkie za darmowy surowiec do ukrytych handlowych praktyk wydobycia, prognozowania i sprzedaży”. Dyskursy o nowych technologiach, wraz z materialno-wirtualną architekturą, normalizującą praktyki użytkowników, służą racjonalności rządu ludźmi, którą Antoinette Rouvroy (2013) nazywa po Foucaultowski „rządomyślnością autonomicznych technologii komputerowych”. Algorytmiczne systemy koncentracji uwagi warunkują pojawienie się autorów czy aktantów będących nośnikami treści, takich jak influencerzy z mediów społecznościowych (ang. *SMIs*), czyli nowi „liderzy opinii”, głównie konsumenckiej (Hearn, Schoenhoff 2016, s. 194).

Koncepcje władzy algorytmicznej nie są jednak wystarczającym objaśnieniem tego, jak zhierarchizowany jest dyskurs publiczny, czyli pole nadawania znaczenia rzeczywistości. „Faluje” ono nie tylko pod wpływem fetyszyzowanego rozwoju technologicznego, ale z uwagi na rosnące zróżnicowanie stosunku ludzi do wiedzy, mediów i demokracji jako formy urządzenia społecznego. Klasyczne koncepcje władzy symbolicznej (Durkheim 1990; Weber 1994) zakładały, że społeczeństwo podziela dany system wartości, waloryzacji wiedzy i rozdziału prestiżu. Współcześnie odniesienia do wartości, wiedzy i symboli ulegają rozproszeniu, a komunikacja publiczna generuje dystanse inne niż ściśle klasowe i statusowe.

W ujęciu przedmiotowym dyskurs publiczny rozumiem za pionierami polskich badań nad nim jako zbiór obejmujący „wszelkie przekazy dostępne publicznie”, to jest dyskursy instytucjonalne związane z poszczególnymi światami społecznymi oraz dyskursy medialne (Czyżewski, Kowalski, Piotrowski 1997, s. 11). Dziś należałoby na centralnym miejscu umieścić dyskursy medialne, o dialektycznym działaniu koncentrującym i rozpraszającym uwagę uczestników komunikacji publicznej. W ujęciu morfologicznym dyskurs publiczny to zbiór wypowiedzi dostępnych publicznie, zasady regulujące ich wytwarzanie oraz kontekst, w którym się pojawiają. W tym sensie jest społecznym działaniem komunikacyjnym (van Dijk 2001, s. 10). W ujęciu krytyczno-genealogicznym oznacza wystawioną na ocenę część „pola strategicznego, w którym elementy, taktyki i środki walki są bez ustanku przekazywane z jednego obozu do drugiego, wymieniane między przeciwnikami i obracane przeciwko tym samym, którzy ich używają” (Foucault 2001, s. 123). Tej walki czasem nie widać, jest kamuflowana cywilizującymi spór praktykami symbolicznymi. Tym niemniej dyskurs wytwarza asymetrię między sposobami interpretacji świata, instrumentalizuje kategorie prawdy i fałszu, ważności i nieważności.

Dlaczego pewne treści głoszone przez określonych autorów wyprowadzają ludzi na ulice, a treści innych — mimo że dotyczą ważkich kwestii społecznych — nie mają takiej siły mobilizacyjnej? Dlaczego nie każda wypowiedź dyskryminująca wywoła oburzenie, ale tylko ta, która padnie z wybranych ust — kto/co decyduje o tym, że dana wypowiedź jest traktowana jako kontrowersyjna? Dlaczego jedne wypowiedzi stają się podstawą szeroko podzielanych diagnoz, są reprodukowane w różnych regionach dyskursu, a inne pozostają peryferyjne? To tylko kilka dylematów, które ilustrują konieczność odwołania się do pojęcia władzy innej niż władza algorytmów, pieniądza czy nagiej siły. Mianowicie do władzy symbolicznej. Celem artykułu jest refleksja nad współczesnymi aspektami tej władzy. Poprzez krytyczne odniesienie się do jej socjologicznego ujęcia według Pierre’a Bourdieu podjęta w nim będzie próba teoretycznego skonceptualizowania odpowiedzi na poniższe pytania:

- Na czym polega dziś władza symboliczna w dyskursie publicznym?
- Czym współczesna władza symboliczna różni się od tej skonceptualizowanej przez Bourdieu?
- W jaki sposób władza symboliczna jest wytwarzana w dyskursie?
- Jakie można wyróżnić typy dysponentów władzy symbolicznej (na przykładzie polskiego dyskursu publicznego)?
- Czy władza symboliczna w dyskursie jest władzą nad dyskursem?

KOMUNIKACJA JAKO POLE WŁADZY SYMBOLICZNEJ

Strukturaliści, a potem poststrukturaliści, podjęli próbę rekonstrukcji systemu symbolicznego, „wchłaniającego” praktyki symboliczne i ich reprezentacje (Bourdieu 1992, s. 237). Pełni on funkcję podwójną — autoteliczną i uzewnętrzną — „społecznego konstruowania symbolizmu i symbolicznego konstruowania społeczeństwa” (Hałas 2003, s. 11). Funkcja autoteliczna zostaje zawłaszczona przez uzewnętrzną, a areną podboju jest komunikacja społeczna. Konceptualizacja władzy symbolicznej w komunikacji wiele zawdzięcza semiotyce i antropologii kulturowej, koncepcji symbolu jako szczególnego arbitralnego znaku i idei mitu istniejącego w języku i poza nim, w artefaktach i praktykach społecznych. Władza symboliczna w rozumieniu Claude’a Lévi-Straussa (2000, s. 41–42, 172), czy raczej władza symboli, przejawia się w skuteczności symbolicznej. Wynika ona z nadania konsekwencjom działań symbolicznych (komunikacyjnych) ramy rzeczywistości, która uprawomocnia przekonanie, że działanie symboliczne ma materialne skutki. Na przykładzie pieśni śpiewanej, by wesprzeć kobietę przeżywającą poród z komplikacjami, antropolog

stawiał szamana w roli dostarczyciela języka, dzięki któremu cierpiąca wyraża skrajne doświadczenie, a pod wpływem aktywnej roli nieświadomości jej ciało się odblokuje (Lévi-Strauss 2000, s. 167nn).

Współczesny aparat krytyczny nie pozwala stawiać obok siebie szamanów i dzisiejszych dostarczycieli komunikacji. Kres wiary w skuteczność działania symbolicznego wiąże się z komplikacją podziału pracy, medykacją cierpienia i instytucjonalizacją edukacji językowej. Jednak diagnoza końca skuteczności władzy symbolicznej i jej przekształcenia w postsymboliczną formę panowania opartą na logice ekonomicznej wydajności (Świrerek 2024, s. 31–33) wydaje się nietrafna. Ład oparty na normach wydajności, kapitalizacji afektów, uwagi i zaangażowania potrzebuje symbolicznego uzasadnienia bardziej niż poprzednie porządki. Wspomniana rama rzeczywistości skutków tego, co symboliczne, została w dużym stopniu przejęta przez pole produkcji dyskursu medialnego. Proces ten trwał już wtedy, kiedy krystalizowała się koncepcja władzy symbolicznej Bourdieu. Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku o radykalnym przejściu i destrukcji ramy rzeczywistości przez media oraz zastąpieniu Rzeczywistego hiperrzeczywistością pisał Jean Baudrillard (2005). Bourdieu jednak konsekwentnie trzymał się podziału na panujące niejawnie autorytety symboliczne i fałszywe autorytety medialne, które są rozpoznawalne, kumulują popularność i spieniężają ją, ale nie posiadają symbolicznej legitymacji do społecznego panowania. Dziś ten podział wydaje się nie do utrzymania (zob. niżej). Komunikacyjne aspekty sprawowania władzy symbolicznej przez jej tradycyjnych dysponentów, jak kapłani i instytucje religijne, rząd, instytucje państwowe, a także szkoła i uniwersytet, są dziś rozproszone pomiędzy dawne i medialne kanały transmisji znaczeń. Te drugie, dzięki często bardziej potocznej i rozrywkowej formie preferowanego przekazu, brakiem powagi dobrze maskują to, że służą umacnianiu określonych form władzy symbolicznej. Jeśli zgodzimy się, że skuteczność symboliczna nie musi być cielesna, ale przejawia się w kopiowaniu symboli i publicznym wyrażaniu dla nich poparcia, to nadal jest ona stawką w grze o władzę. Dlatego warto sięgać do zastanych ujęć władzy symbolicznej, nawet jeśli efektem ponownej lektury będzie spisanie protokołu rozbieżności.

WŁADZA SYMBOLICZNA I JEJ KAPITAŁ — KONCEPCJA PIERRE'A BOURDIEU

U Bourdieu władza symboliczna jest aspektem innych rodzajów władzy (politycznej, ekonomicznej, religijnej itp.). To „władza podrzędna (*subordinate power*)”, przeobrażona, „uprawomocniona forma innych form władzy”

(Bourdieu 1992, s. 170). Stanowi efekt „cywilizowania” władzy nad życiem i śmiercią, odchodzenia od przemocy fizycznej na rzecz symbolicznych form legitymizacji panowania, „przekształcenia stosunku siły w stosunek sensu” (Bourdieu 2006, s. 354). Wyróżnia ją stopień społecznej jawności jej oddziaływania. To „władza niewidzialna, która może być sprawowana tylko przy współdziałaniu tych, którzy nie chcą wiedzieć, że są jej poddani, albo nawet, że sami są sprawują” (Bourdieu 1992, s. 164). Nie zostaje przez większość jednostek jej poddanych rozpoznana jako przemoc i przymus, ale jest mylnie uznana za prawomocny układ rzeczy. Dominacja i przemoc symboliczna są możliwe i skuteczne dlatego, że zdominowani podziеляją te same kategorie, schematy poznawcze i kryteria oceny, poprzez które są postrzegani przez dominujących. W efekcie traktują wynikającą z nich relację jako naturalną i nieuchronną (Bourdieu 2006, s. 242, 283). Są podporządkowani i podporządkowujący się, ani pasywnie zdominowani, ani suwerenni w decyzji, by podlegać władzy.

Władza potrzebuje kapitału, ale koncepcji Bourdieu nie należy czytać jako przeniesienia słownika nauk ekonomicznych na grunt socjologii. Jego propozycja jest bardziej radykalna — to socjologiczna dekonstrukcja ekonomicznego myślenia o rynku. Dobra ekonomiczne są stawką zakrytą tym, że na pierwszym planie toczy się gra o honor i godność społeczną (Lebaron 2003; Zarycki 2009, s. 13). Bourdieu kapitał definiuje jako „zakumulowaną pracę [...], która o ile zostanie przywłaszczona na prywatnej, tzn. wyłącznej bazie przez jakąś osobę lub grupę osób, umożliwi im zawłaszczanie energii społecznej w formie uprzedmiotowionej lub żywej pracy” (Bourdieu 1986, s. 117, tłum. za: Zarycki 2008, s. 17). Podstawowe rodzaje kapitału to ekonomiczny (wymierny, choć bywający przedmiotem spekulacji), społeczny (wynika z nawiązywania cenionych relacji, przynależności do grup i stowarzyszeń) i kulturowy (wykształcenie, wiedza i kompetencja swobodnej komunikacji oraz uczestnictwa w praktykach kulturowych prawomocnych dla klasy wyższej i średniej). Poziomy kapitałów przekładają się na pozycję w hierarchii społecznej, na aspiracje, oczekiwania i szanse ich urzeczywistnienia, a więc to, co Bourdieu (2005, s. 143) nazywa „polem możliwości”.

Pojęcie kapitału symbolicznego pojawia się w pracach Bourdieu w latach siedemdziesiątych, kiedy opracowuje on zręby koncepcji zróżnicowania i ekonomii praktyk społecznych oraz sięga do swoich badań antropologicznych prowadzonych w Algierii w latach sześćdziesiątych pod wpływem Lévi-Straussa i przekonania, że spójność systemów symbolicznych zapewnia ich skuteczność (Lebaron 2021, s. 2–3). Kapitał symboliczny stanowi „formę, jaką różne typy kapitału przybierają, gdy zostaną spostrzeżone i rozpoznane jako zalegitymizowane” (Bourdieu, Wacquant 2001, s. 105). W tym sensie

byłby ujawnionym „metakapitałem” (Dębska 2016, s. 72). Tomasz Zarycki (2008, s. 21) nazywa go „kapitałem systemowym”, dostępnym dla tych, którzy posiadają relatywnie wysokie zasoby podstawowych typów kapitału.

Choć kapitał symboliczny wiąże się z wartością bez-interesownej, przeciw-ekonomicznej praktyki społecznej (Bourdieu 2008), skrywa on to, że między zasobami symbolicznymi i ekonomicznymi następuje wzajemna konwersja. „Jako przekształcona, a tym samym ukryta — pisze Bourdieu (2007, s. 286) — forma kapitału «ekonomicznego» i fizycznego, kapitał symboliczny wytwarza [...] właściwy sobie efekt o tyle, i tylko o tyle, o ile ukrywa fakt, że «materialne» postaci kapitału leżą u jego postawy i, w ostatecznej analizie, u podstawy jego efektów”. Uznanie, że ktoś posiada zasoby symboliczne, jest udzieleniem kredytu zaufania społecznego, które części „kredytobiorców” udaje się zmonetaryzować. Jednocześnie oparta na kapitale symbolicznym pozycja społeczna możliwa jest zazwyczaj dzięki „inwestowaniu w siebie” kapitału ekonomicznego.

Dominująca pozycja społeczna koreluje z miejscem w polu produkcji symbolicznej, domenie elit kulturalnych i intelektualnych (Bourdieu 1992, s. 244). Pole to układ obiektywnych relacji między rywalizującymi o podobne albo zależne stawki jednostkami i instytucjami, które ustalają praktyczną wartość kapitału na bazie doksy, przekonań podzielanych przez grupy dominujące, a za ich pośrednictwem przez znaczną część społeczeństwa (Bourdieu, Wacquant 2001). Obserwatorom układ pozycji w polu może wydać się statyczny, ale jest targany próbami podboju i obrony (Bourdieu 2005, s. 302). Podstawową stawką walk symbolicznych między frakcjami dominującymi jest monopol w produkcji zdrowego rozsądku. Do walki jest rzucony kapitał, który rywalizujący aktorzy zgromadzili w poprzednich walkach o taksonomie (Bourdieu 1992, s. 239). Sukces polega na dostosowaniu się do struktury pola, to jest do warunków podziału kapitału symbolicznego. Margines swobody polega raczej na lawirowaniu w porządku symbolicznym niż na zrywaniu z nim. Wyrwanie się z trybu powielania doksy o „naturalnej” dominacji jednych nad drugimi jest możliwe poprzez pracę symboliczną, czyli nadawanie form symbolicznych w komunikacji, z użyciem narzędzi krytycznego myślenia (Bourdieu 2006, s. 267). Jednak krytyczność jako taka jest zagrożeniem dla obiegu kapitału symbolicznego, naraża jego „naturalność” na kwestionowanie.

WŁADZA SYMBOLICZNA U BOURDIEU — AKTUALNOŚĆ I KRYTYKA

Bourdieu nie chciał utożsamiać władzy symbolicznej z popularnością i oddziaływaniem medialnym, a kapitału symbolicznego z kapitałem me-

dialnym, kumulowanym dzięki zwielokrotnionej publicznej widzialności. Wydaje się jednak, że do tego utożsamiania — chcemy tego, czy nie — już doszło. Nastąpiło to jednak nie na zasadzie prostego zastąpienia jednej formy władzy drugą i przejścia przez tę drugą wybranych funkcji tej pierwszej. Zasadą diagnozowanej zmiany jest wytwarzanie różnicy między tym, co możemy nazwać tradycyjną władzą symboliczną (taką jak ją widział Bourdieu), a władzą mediów i dyskursu publicznego oraz zaprzeczanie temu, że w obu przypadkach stawką jest dominacja i panowanie symboliczne. Dawne techniki władzy symbolicznej zmieniają się w jawne strategie dyskursu medialnego, dysponenci tradycyjni w ostantacyjnie rozgrywających popularność i wolę oddziaływania quasi-demokratycznych aktorów, a naturalizacja zastanych taksonomii w ich publiczną destrukcję. Procesy składające się na zmianę służą ukryciu faktu, że podporządkowanie trwa, a jego przyczyna tkwi nie w tym, co jawne, ale w samej zasadzie asymetrycznej komunikacji społecznej, która wchłaniając coraz to nowe formy wymiany treści symbolicznych, uprawomocnia się raz po raz na nowo.

Część aspektów władzy symbolicznej, na które zwracał uwagę Bourdieu, zachowuje dzisiaj ważność. Na znaczeniu nie straciła refleksja o ekonomicznym uwikłaniu władzy symbolicznej. Gromadzenie kapitału symbolicznego albo jest uwarunkowane dostępem do infrastruktury technologiczno-medialnej umożliwiającej dystrybucję przekazu na szeroką skalę, albo jest pochodną kompetencji zdobywanych w systemie edukacji promującym osoby z wysokim kapitałem ekonomicznym i kulturowym. Odstępstwa od reguły są wyjątkiem. Współzależność kapitału symbolicznego i ekonomicznego obserwowana jest też w tradycyjnych subpolach produkcji symbolicznej, na przykład w polu akademickim, literackim i artystycznym (z wyłączeniem wąskiej grupy gwiazd), gdzie praca intelektualna jest niskopłatna (zjawisko wyraźne w Polsce). Utrzymanie się nieraz wymaga wielozadaniowości i komercjalizacji symbolicznej wartości własnego wizerunku. Jeszcze silniejsza relacja kapitału symbolicznego i ekonomicznego występuje w mediach internetowych, gdzie wytworzono system ewaluowania nośności przekazów (zasięgu, klikalności, responsywności) i wyceniania rynkowej wartości twórców i ich produktów komunikacyjnych. W tym kontekście uwagi Bourdieu, że dążenie do sukcesu symbolicznego wymusza działanie konformistyczne względem reguł pola, wręcz zyskały na aktualności. Mimo proliferacji publicznie rozgrywanych aktów buntu czymś rzadkim jest metabunt — niewykalkulowany pod oczekiwania oceniającej publiczności i sterujące jej uwagą algorytmy akt podważenia reguł rządzących polem produkcji symbolicznej. Taki bunt jest możliwy, ale mało prawdopodobne, że zostałby dostrzeżony.

Kolejnym aspektem teorii Bourdieu, który znajduje szereg realizacji empirycznych, są walki symboliczne między potentatami i dysponentami władzy symbolicznej oraz tymi, którzy zabiegają o nią. Wysuwanie (nieweryfikowalnej) hipotezy, że aktualnie walk symbolicznych toczonych jest więcej niż kiedykolwiek wcześniej, byłoby ryzykowne. Właściwością władzy symbolicznej jest to, że stanowi stawkę w walce o władzę jako taką. Trzeba zajmować pozycję centralną w subpolu produkcji symbolicznej (np. dziennikarskim, socjologicznym, modowym), by kapitał symboliczny warunkował gromadzenie kapitału politycznego i ekonomicznego. Walki symboliczne w mediach społecznościowych wyróżnia to, że toczą się ostentacyjnie jawnie, w czasie rzeczywistym i w udostępniony, zmateralizowany sposób. Nie należy jednak ulegać złudzeniu, że walka symboliczna staje się celem samym w sobie. Cyfrowe liczniki monitorujące zaangażowanie publiczności nie pozwalają zapomnieć, że cały czas dochodzi do przesunięć w hierarchicznej strukturze tego pola.

Podobnie jak Bourdieu nie doceniał symbolicznego potencjału medialnych gwiazd, wielu z nas, badaczy i odbiorców mediów, nie docenia siły symbolicznego oddziaływania influencerów, youtuberów i innych efemerycznych aktorów cyfrowej komunikacji. Produkują oni prawdopodobnie więcej treści symbolicznych niż ktokolwiek wcześniej i wytwarzają nowe struktury hierarchiczne. Operują innymi miarami ważności, ale czy są one mniej istotne dla tych, którzy w oparciu o nie budują rozumienie rzeczywistości? Wydaje się, że tendencja do umniejszania istotności medialnej produkcji symbolicznej prowadzi do zapoznania stojącej za nimi władzy nad codziennością.

Ciekawe, co Bourdieu powiedziałyby, gdyby dożył czasów popularności walk za (duże) pieniądze w ramach gal Fame MMA, rozgrywanych w otoczonej siatką ośmiobocznym ringu (tzw. klatce) między celebrytami, influencerami i innymi osobowościami mediów? Jako wytrawny i ironiczny obserwator medialnie wytworzonej rzeczywistości być może dostrzegłby w nich kolejny stopień ucieleśnienia relacji między popularnością (zakładając, że potraktowałby ją jako jawny i wymierny aspekt władzy symbolicznej), kapitałem (ucieleśnioną pracą) a ich dysponentami, którzy własnym ciałem walczą o zasoby symboliczne i ekonomiczne. Być może tzw. freak fights, przez jednych uwielbiane, przez innych traktowane jako dowód na ostateczny upadek kultury, nie są wcale wynaturzeniem walki o władzę symboliczną, ale radykalnym i przesterowanym odwróceniem sytuacji przekształcenia przemocy fizycznej w przemoc symboliczną.

Jednak część ustaleń Bourdieu jest przedmiotem krytyki. Zwraca się uwagę między innymi na sztywne kryterium klasowych poziomów kapita-

łu symbolicznego. Co prawda, w *Medytacjach paskaliańskich* (2006, s. 237) Bourdieu wskazał wprost na relacyjny charakter kapitału symbolicznego, zależny od uznania tych, nad którymi się dominuje. Dopuszczał, że poziom kapitałów oraz struktura habitusu mogą zmieniać się w czasie pod wpływem doświadczeń życiowych i procesu edukacji (zob. Bourdieu 2005, s. 149), lecz nie poświęcał wiele uwagi ich dynamice ani w ramach klas, ani w zmieniających się procesach kulturowych i indywidualnych praktykach kształtowania siebie (zob. Lahire 2007; Friedman 2016, s. 109). Także klasy niższe czy — jak mówi się w języku inspirowanym postbourdieńską socjologią — klasy ludowe — wytwarzają własny kapitał symboliczny, czego Bourdieu nie dostrzegał wystarczająco wyraźnie (zob. Lawler 2005; Mckenzie 2016, s. 32).

W konstelacji jawnych walk symbolicznych toczonych na żywo, dynamicznych przepływów władzy i relacyjnego charakteru kapitału symbolicznego przeobraża się też jeden z głównych filarów koncepcji Bourdieu. Chodzi o założenie o „niewidzialności” i niekwestionowalności władzy symbolicznej oraz wynikającej z tego skuteczności. Kwestionowanie lub afirmowanie czyjegoś kapitału symbolicznego jest dziś częścią walk o władzę symboliczną, a krytyka wytwarzanych społecznie norm pełni funkcję wyznaczania ram prawomocnych obszarów dyskursu. W obliczu konkurencji między różnicującymi się systemami normatywnymi władza symboliczna, aby trwać, musi się ujawnić. Musi być widzialna dla rywali i adresatów. To ujawnienie przybiera charakter paradoksu. Im bardziej jawne i krytykowane stają się mechanizmy wytwarzania sławy i popularności, im bardziej zredukowane są do produktu technologii i algorytmów, tym mniej widoczne jest to, że mimo tej krytyki (a może po części dzięki niej) ludzie poprzez swoje praktyki wyboru odniesień symbolicznych czynią prawomocną areną władzy to, co wielu z nich (w tym wielu badaczy) uznaje za trywialne, miałki i destrukcyjne dla tradycyjnych źródeł autorytetu.

Kolejną wątpliwość budzi założenie, że skuteczność wymiany symbolicznej wymaga, by strony relacji posługiwały się tożsamymi kategoriami percepcji oraz oceny i czyniły to szczerze. Dominacja określonych form symbolicznych może trwać w głównym nurcie dyskursu, a na jego obrzeżach może być skutecznie kontestowana i zastępowana dominacją innych. Założenie o szczerości we współdzieleniu kategorii percepcji wydaje się nietrafną idealizacją, bo czy istnieje grupa społeczna, która nigdy nie traktowałaby instrumentalnie kategorii poznawczych?

Wreszcie — rozumienie przemocy jako nierozpoznanego efektu władzy symbolicznej nie zdaje dziś w pełni testu empirycznego. Obserwujemy lawinowy przyrost aktów demaskacji wielu form przemocy kulturowej i ko-

munikacyjnej. Mimo to problem przemocy symbolicznej nie znika, a cierpienie z nią związane nie zmniejsza się (por. Świrek 2024). Odsłaniając relacje władzy stojące za odniesieniami symbolicznymi, wciąż konstruujemy kolejne. Opór przeciw władzy symbolicznej może polegać nie tylko na rozgrywanej w dyskursie krytyce ideologii, ale także na kontestacji wpisania naszych ciał w społeczne struktury nadawania im znaczeń, struktury szkolne, wychowawcze i medialne (zob. Ambroise 2012, s. 84–88). Propozycja Bourdieu polegająca na intelektualnym odsłonięciu relacji władzy symbolicznej to walka z jednymi symbolami za pomocą innych. Grozi jej jałowość wzmagana tym, że aspektem kryzysu wartości symbolicznych jest kryzys autorytetu intelektualistów, czyli tradycyjnych elit symbolicznych.

ELITY SYMBOLICZNE

Pojęcie elit symbolicznych jest ogniwem łączącym teorię władzy symbolicznej z badaniami dyskursu jako głównej przestrzeni, w której ona się manifestuje. Jak ujmuje to Teun van Dijk (1993b, s. 255–256): „[...] jednym z zasobów społecznych, na których oparte są władza i dominacja, jest uprzywilejowany dostęp do dyskursu i komunikacji [...] użytkownicy języka lub komunikatorzy mają większą lub mniejszą swobodę w używaniu specjalnych rodzajów i stylów dyskursu lub w uczestniczeniu w specyficznych wydarzeniach komunikacyjnych i kontekstach”. Van Dijk interesowały określone działania dyskursywne, a nie dystynktywny opis kategorii wykonawców tych działań. Zajmowało go to, jak poprzez dyskurs publiczny (re)produkowane są treści ideologiczne i dyskryminacyjne, które kształtują opinię publiczną i obsługują interesy symboliczne grup je wytwarzających. Nacisk kładł na dyskurs o największej nośności, wytwarzany przez uprzywilejowanych producentów prawomocnych znaczeń. Z kategorii profesjonalnych, które widział jako typowe dla elit symbolicznych reprodukujących rasizm, wymieniał: „białych polityków, filozofów, historyków, socjologów, psychologów, dziennikarzy, pisarzy, wojskowych, duchownych, menedżerów” (van Dijk 1993a, s. X).

Elity symboliczne to autorzy „mający kontrolę nad środkami komunikacji”, w tym „środkami produkcji opinii publicznej”, wytwarzający konsensus wokół konstytutywnych dla społeczeństwa kwestii i wpływający na kształtowanie popularnych przekonań (van Dijk 1993a, s. IX–X, 10, 44–45): „Są zarówno podmiotem, jak i przedmiotem publicznych tekstów i wypowiedzi, a ich władza jest, rzecz można, symbiotyczna z władzą samych mediów” (van Dijk 1993a, s. 45). Władza elit symbolicznych nie jest absolutna. Ludzie nie przyjmują czyichś opinii tylko dlatego, że ktoś ma

uprzywilejowany dostęp do środków komunikacji publicznej. Jednak, jak podkreśla van Dijk (1993a, s. 47), to elity symboliczne kształtują agendę debaty publicznej, definiują jej ramy, normy publicznej widzialności spraw oraz wyznaczają obszar kwestii konsensualnych i spornych. Mogą być strażnikami *status quo* albo siewcami zmiany i oporu.

Przedmiotem panowania elit symbolicznych jest publicznie dostępna wiedza i przekonania, kształt i treści dyskursu publicznego. „Elity symboliczne odgrywają szczególną rolę w ustalaniu hierarchii spraw ważnych i nieważnych, publicznie prawomocnych hierarchii wartości moralnych i estetycznych, a nawet wzorów recepcji prawd naukowych” — jak oceniają Marek Czyżewski, Sergiusz Kowalski, Andrzej Piotrowski (1997, s. 17). Szczególnym polem zainteresowania jest dla nich dyskurs polityczny, czyli „[d]yskurs elit symbolicznych na tematy polityczne” (Czyżewski, Kowalski, Piotrowski 1997, s. 18). Tak najczęściej wymiarowany jest obszar działalności elit symbolicznych w polskich badaniach empirycznych. Analizuje się komunikację polityków, dziennikarzy, intelektualistów, artystów, duchownych na tematy polityczne bądź mające polityczny rezonans (np. Jabłońska 2006; Czyżewski i in. 2014; Kubala 2016; Nowicka-Franczak 2023; Ciesek 2018; Kotras 2023; Strupiechowska 2023).

Ale pojęcie elit symbolicznych nie jest odporne na krytykę. Odnośząc się do van Dijka, Tomasz Warczok (2013, s. 35) zauważa, iż „[n]ie wystarczy wskazać [...], że dostęp do dyskursu jest jednym z ważnych wyznaczników elitarności i w tej grze o władzę elity mają znacznie większą możliwość kształtowania umysłów niż «zwykli ludzie». Najistotniejszym jest społeczne nierozpoznanie arbitralności władzy, a więc jej uznanie”. Założenie o społecznej niejawności władzy symbolicznej jako warunku jej skuteczności nie jest dziś do utrzymania w pełni. Uznanie dla jednych autorów dyskursu jako prawomocnych punktów odniesienia wiąże się z aktem demaskacji innych jako producentów arbitralnych interpretacji rzeczywistości, a zaufanie wybranym bywa aktem tymczasowym lub tak zwanym „wyborem mniejszego zła”.

Ponadto wątpliwości budzi poszerzanie kategorii elit symbolicznych o twórców internetowych. Określa się ich mianem nowych elit symbolicznych (albo neo-elit), wskazując na ich dialektyczną relację ze źródłową kategorią (zob. Czyżewski i in. 2014, s. 14–17). Inni badacze oddzielają elity symboliczne od twórców internetowych (np. Juza 2021), a kapitał symboliczny od popularności i zasięgów dotarcia. Marcin Kotras (2023, s. 16) uważa, że twórcy internetowi relatywnie rzadko biorą udział w formowaniu debaty publicznej i agendy spraw społecznie ważnych. Większa jest też ich rotacja niż tradycyjnych elit symbolicznych. Nie jest to pełny

obraz. Cyberkultura też wykształciła elity i formaty komunikacyjne (np. gatunek vloga *commentary*), których treścią są sprawy definiowane jako ważne w mediach tradycyjnych, ale proces ich kodowania i dystrybucji spłaszcza asymetryczną relację między twórcą a publicznością (Kampka 2023).

Trzecie zastrzeżenie jest efektem przybierającego na sile zjawiska zastępowania wiedzy ugruntowanej symbolicznie i intelektualnie wiedzą ekspercką oferującą mierzalne dane i praktycznie stosowalne procedury działania. W świecie napędzanym przez spory między konkurencyjnymi sposobami wyjaśniania rzeczywistości nadal potrzebni są przewodnicy, którzy ułatwią publiczności zorientowanie się w wielości interpretacji i opowiedzenie się za wybranymi z nich. Jednak ich działalność nie jest oparta na normach symbolicznych, ale na sprawności w rangowaniu i ocenianiu dostępnej w dyskursie oferty treści (zob. Davies 2017).

Być może należy się pożegnać z kategorią elit symbolicznych, tak jak ją widział zainspirowany Bourdieu van Dijk, ale nadal warto stawiać pytanie o spersonalizowany wymiar władzy symbolicznej. To skutek działań dysponentów-pośredników tej władzy jest ona postrzegana jako problem. Jednak zamiast o to, kto rządzi, warto zadać pytanie o to, na czym polega dziś władza symboliczna.

RE-KONSTRUKCJA WŁADZY SYMBOLICZNEJ W DYSKURSIE PUBLICZNYM

Proponuję, aby o władzy symbolicznej i jej dysponentach pomyśleć w ścisłym powiązaniu z właściwościami dyskursu. Propozycję Bourdieu warto skonfrontować z koncepcją innego klasyka Michela Foucaulta i badaczy postfoucaultowskich. Godzenie Bourdieu z Foucaultem nie jest łatwe, ale nie jest niewykonalne, co dobrze pokazują próby łączenia w badaniach dyskursu tych dwóch perspektyw. Różni ich rozumienie władzy i jej relacji do tego, co symboliczne i materialne. U Bourdieu każda władza jest symboliczna, ponieważ potrzebuje symbolicznych środków legitymizacji i przymusu. Narzędziem władzy symbolicznej jest określona interpretacja rzeczywistości, a skuteczność wynika ze zniewalającego charakteru tej interpretacji. U Foucaulta władza jako taka jest wszędzie, zagarnia wolność, reguluje praktyki społeczne, przestrzeń i relacje materialne. Jej narzędziem jest nie tyle interpretacja, co sama prawda jako przedmiot władzy i związanej z nią wiedzy. Symboliczny aspekt panowania, manifestowany w dyskursie, maskuje wszechobecność władzy.

Aby pogodzić te koncepcje, trzeba na moment zawiesić rozważania nad relacjami typów i wymiarów władzy względem siebie, a skupić się na jej

przedmiocie i narzędziach. I dla Bourdieu, i dla Foucaulta przedmiotem władzy jest porządkowanie rzeczywistości społecznej, ale na innych jej poziomach. U mocniej osadzonego w historii idei Foucaulta chodzi o panowanie w obszarze systemów myślenia i wytwarzania wiedzy, u wyrosłego z antropologii i socjologii Bourdieu porządkowanie to dzielenie społeczeństwa na nierówne klasy, grupy statusowe i zawodowe. Foucaulta (2002) wykluczenie i praktyki dzielenia interesują jako metazasada konstruowania porządku rzeczy i dyskursu. Kierunek refleksji Bourdieu jest w zasadzie odwrotny — porządek pojęciowy i taksonomiczny jest wtórny wobec organizacji społecznej, ale niezbędny do jej legitymizacji. Choć o dyskursie pisze sporadycznie, jest on dla niego przestrzenią obiektywizacji praktyk. Zabezpiecza pozycje w polu władzy i oferuje środki językowe do jej uprąmocnienia. Władza „działa” już przed dyskursem, na poziomie kategorii mentalnych, nieuświadomionych, ale ucieleśnionych, a więc znaturalizowanych w praktykach społecznych (Wacquant 1993).

Inaczej u Foucaulta — bez dyskursu władza traci nie tylko legitymację. Bez podmiotów zajmujących uprzywilejowane pozycje w dyskursie (pozycje podmiotowe) traci ciągłość (nieciągłość władzy i odpowiadającego jej dyskursu jest właściwością pozycji podmiotowych). Mimo że Foucault podkreśla bezosobowy charakter panowania, nie rezygnuje całkowicie z podmiotowego wymiaru władzy. Proponuje kategorię fundatorów dyskursywności, oznaczającą pozycję w dyskursie odpowiedzialną za „możliwość i regułę tworzenia innych tekstów”, rozwijających lub różnicujących dyskurs fundatora (Foucault 1999, s. 206). Chodzi o głosy wprowadzające nowe sposoby konceptualizowania rzeczywistości społecznej, na przykład w nauce, polityce i kulturze.

Mediować między tymi na pierwszy rzut oka niesprowadzalnymi do siebie koncepcjami może analiza dyskursu, perspektywa badawcza sięgająca do Foucaulta, ale potrzebująca socjologicznej wrażliwości. Foucaultowska analityka władzy daje podstawy krytyki wykraczającej poza powierzchnię faktów społecznych, ale brakuje jej wyraźnego przejścia do społecznej empirii. Natomiast celem tak Bourdieu, jak i analizy dyskursu jest ujawnienie relacji władzy ukrytych w podszyciu życia społecznego i ich denaturalizacja. Włączenie teorii Bourdieu pozwoliłoby w większym stopniu zrealizować obietnicę analizy dyskursu, że ta obejmie refleksją związku rzeczywistości dyskursywnej i niedyskursywnej — wszak panowanie symboliczne nie jest ograniczone do dyskursu (Warczok 2013).

Jedna z propozycji przerzucenia mostu między koncepcją kapitału symbolicznego a analizą dyskursu płynie od Johanna Angermüllera. Produkcja i dystrybucja dyskursu zarazem konstytuują i reprezentują społeczne

hierarchie — twierdzi Angermuller (2018, s. 415). Ci, którzy zajmują dominujące i cenione w społeczeństwie pozycje podmiotowe, zbierają i reinterpretują fragmenty dyskursu produkowane przez wielu niewidocznych uczestników komunikacji i na własne konto gromadzą kapitał dyskursywny, pogłębiając różnicę pozycji między sobą a innymi. Dlatego dyskurs jest nie tylko reprezentacją wartości, ale także wartością samą w sobie. Angermuller (2018, s. 418, 423), inspirowany się Marksem, Bourdieu i Foucaultem, tych, którzy akumulują produkowany w dużej mierze przez innych „kapitał dyskursywny”, nazywa „dyskursywnymi kapitalistami”, pozostałych wytwórców — „robotnikami dyskursywnymi”, zwykle nieświadomymi, że są częścią procesu akumulacji cudzego kapitału.

Ten rodzaj kapitału jest powiązany z procesem utowarowienia komunikacji publicznej. Waluta, w której jest wyplacany, to pozycje podmiotowe w dyskursie — eksponowane i referencyjne dla danej grupy uczestników komunikacji, a więc angażujące ich czas i uwagę. Na tym polega wymiana i nadawanie wypowiedziom wartości — twój przekaz za mój czas i uwagę. Dyskursywni kapitaliści mogą czynić pozycję w dyskursie bardziej centralną także dlatego, że „mówi się do nich i o nich”. Stanowią temat i punkt odniesienia dla robotników dyskursu, którzy „tylko mówią o innych” (Angermuller 2018, s. 418).

Taki sposób rozróżnienia dyskursywnych kapitalistów i robotników nie wydaje się najtrafniejszy. Przywilejem może być mówienie o sobie, ale także kontrolowanie i limitowanie mówienia o sobie oraz mówienie o innych w sposób kategoriyczny, który zawłaszcza pozycję podmiotową innego. Mówienie o sobie i innych w sposób kategoriyczny zwiększa wartość pozycji w dyskursie tego, kto tak mówi, a obniża pozycję tego, o którym tak się mówi. Dlatego należałoby zdefiniować hierarchiczny podział pozycji w dyskursie nieco inaczej niż Angermuller. Kapitaliści dyskursu to pozycje podmiotowe, które pozwalają mówić o sobie i innych w sposób kategoriyczny i rezonujący w różnych rejonach dyskursu. Z kolei robotnicy dyskursu to ci, którzy mówią o świecie i innych kategoriami kapitalistów dyskursu i, chcąc nie chcąc, przyczyniają się do akumulacji ich kapitału dyskursywnego (Nowicka-Franczak 2023).

Kategoria kapitału dyskursywnego nie jest konkurencją dla Bourdieuskiego kapitału symbolicznego, ale jej uszczegółowieniem, podobnie jak kategorii kapitału medialnego, moralnego czy atencyjnego. Od dawna różnie przewaga medialnego kapitału symbolicznego nad tym pochodzącym z autorytetu państwa i wiedzy (Couldry 2000). Jednocześnie zaciera się granica między kapitałem medialnym a innymi typami kapitału, ponieważ

ich akumulacja coraz częściej następuje poprzez media. Kapitał moralny, który odnosi się do uznania wynikającego ze wzmocnień tożsamościowych i godnościowych oferowanych przez jego dysponentów (np. w polityce historycznej i tożsamościowej), jest akumulowany głównie w dyskursie medialnym (zob. Łuczewski 2017, s. 85). Natomiast kapitał atencyjny związany jest z koncepcją ekonomii uwagi, gdzie to nie informacja jest najważniejszą wartością, ale uwaga, którą może ona przyciągnąć (Lanham 2007). Kapitał atencyjny oznacza zdolność do skupiania uwagi oraz czynienia przedmiotem uwagi określonych treści i osób (Mika 2016, s. 116). Jens Maesse i Jan Krasni (2022, s. 481) wyróżniają dwie jego formy: znaczenie w obrębie wspólnoty (ang. *significance*) i popularność (ang. *popularity*), uwagę niezależną od konkretnej wspólnoty. Obie dotyczą uznania i ważności skonstruowanych dzięki obecności wizerunku jednostki i treści wytwarzanych przez nią w mediach. Kategoria kapitału atencyjnego ostatecznie odrywa uznanie od szacunku, ponieważ uwagę równie skutecznie przyciągają zasługi, co kontrowersje.

Reasumując, władza symboliczna jest relacyjna względem dynamiki dyskursu publicznego, jej głównego pola manifestowania się. Ale dyskurs nie jest samodzielny. Zależy od technologicznej infrastruktury produkcji, ekonomicznych i politycznych warunków możliwości, czołowych ideologii, systemów prawnych i etycznych oraz wahlwych preferencji publiczności. Na ten dobrze rozpoznany w analizie dyskursu układ zależności nakłada się podaż treści selekcionowanych na podstawie analizy danych behawioralnych użytkowników i generowanych przez subsymboliczną sztuczną inteligencję trenowaną na wielkich zbiorach treści tworzonych przez ludzi. Kapitał symboliczny nie jest już powiązany konieczną relacją z kategoriami autorytetu, szacunku i prestiżu. Zależy od systemów koncentrowania uwagi, regulowanych przez państwa, instytucje, firmy, ruchy społeczne i aktorów nieludzkich.

Dlatego proponuję, by władzę symboliczną ujmować jako dynamiczną konstelację pozycji podmiotowych, które są centralne i medialnie widoczne w określonych regionach dyskursu publicznego. Jej bezpośrednim przedmiotem są wytwarzane w tych pozycjach znaczenia, które stają się zasobem do tworzenia treści, ocen i interpretacji przez innych uczestników dyskursu (pośrednie przedmioty władzy symbolicznej). Nie ma jednego źródła ani ośrodka władzy symbolicznej, są jej przesuwające się zgęszczenia. Kapitał symboliczny to umiejętność takiego kierowania sobą i korzystania z materialno-medialnej infrastruktury dyskursu, by skupiać uwagę publiczności na zajmowanej pozycji podmiotowej, czynić ją coraz bardziej centralną i prawomocną dla innych.

PRÓBA TYPOLOGII DYSPOONENTÓW WŁADZY SYMBOLICZNEJ W DYSKURSIE PUBLICZNYM

Poniższa typologia jest robocza i ma służyć krytycznej dyskusji nad aktualnością kategorii elit symbolicznych. Ilustrują ją przykłady z polskiej sfery publicznej. Dotyczy dysponentów władzy symbolicznej, a nie jej posiadaczy, dlatego że ta władza nie stanowi atrybutu danej osoby, lecz zmienny układ widzialności i oddziaływania. Władzą symboliczną można w określonej sytuacji i wobec określonej publiczności dysponować, ale nie posiada się jej samej przez się. Typy nie układają się w prostą hierarchię. Niestała hierarchia wykuwa się w toku walk symbolicznych i w układzie relacji między dyskursami publicznym, specjalistycznymi i narzędziami mierzenia wpływu. Za kontynuatorami Foucaulta można ten układ określić jako „dyspozytyw elitarny”, który służy legitymizacji centralnych pozycji za pomocą kapitału symbolicznego powiązanego nie z merytokratyczną, ale ekonomiczną logiką waloryzowania. Układ relacji w dyspozytywie odpowiada na zapotrzebowanie na mierzalną i (częściowo) widzialną władzę symboliczną poprzez konwersję „klasycznego” kapitału symbolicznego w ten wytwarzany w mediach, gospodarce i polityce w celu społecznego uwiarygodnienia się (Maesse 2017).

Wyróżnione typy nie są rozłączne, a konsekwencją właściwości władzy symbolicznej jest to, że klasyfikacje są zmienne, nieciągłe i zachodzące na siebie.

Inteligencja symboliczna — aktorzy społeczni zajmujący typowe dla elit symbolicznych van Dijka pozycje społeczne i profesjonalne (np. dziennikarze, intelektualści, naukowcy, pisarze, artyści, krytycy) i oferujący interpretacje wykraczające poza wąską dyscyplinę i komentarz do bieżących wydarzeń. Pozycje podmiotowe w debacie publicznej legitymizują wiedzą, doświadczeniem czy nagrodami środowiskowymi. Od klasycznych elit symbolicznych różni ich systematyczna obecność w mediach głównego nurtu, inteligenckich, często też społecznościowych. Aktywnie konstruuje wizerunek osoby, która widzi więcej. W tym gronie znaleźliby się między innymi Agata Bielik-Robson, Jacek Dehnel, Agnieszka Graff, Antoni Dudek, Agnieszka Holland, Dorota Masłowska, Marcin Napiórkowski, Rafał Matyja, Ewa Łętowska, Andrzej Rychard, Mariusz Szczygieł, Tomasz Terlikowski, Karolina Wigura, Andrzej Zybertowicz.

Analitycy terażniejszości — autorzy treści, które obsługują bieżącą rzeczywistość, konstruuje definicje aktualnych procesów politycznych, gospodarczych, kulturowych i naukowych. Są obecni w różnego ty-

pu mediach, także w społecznościowych, gdzie biorą udział w rywalizacji o nośne definicje i wyjaśnienia tego, co się dzieje. Oferują diagnozy *ad hoc*, krótkoterminowe lub związane z własną specjalizacją, która wynika z formalnego wykształcenia albo z pasji i poszukiwań niewyeksplotowanego rejonu dyskursu. Różni ich forma przekazu dostosowana do widowni komentującej ich wypowiedzi w czasie rzeczywistym oraz *ex post*. Do tego heterogenicznego grona należą eksperci i komentatorzy związani z think tankami i redakcjami medialnymi, autorzy crossmedialni i *stricte* internetowi, na przykład Dominik Bos, Jakub Dymek, Kasia Gandor, Robert Gwiazdowski, Natalia Hatałska, Rafał Hirsch, Michał Karnowski, Katarzyna Kasia, Radek Kotarski, Weronika Kostrzewa, Jakub Majmurek, Marcin Matczak, Anna Materska-Sosnowska, Robert Mazurek, Dawid Myśliwiec, Dariusz Rosiak, Krzysztof Stanowski, Dominika Wielowieyska, Agnieszka Wiśniewska.

Zaangażowani idole — osiągnęli sławę dzięki działalności artystycznej, popkulturowej lub sportowej, a poprzez dyskurs towarzyszący tej działalności zabierają głos w sprawach publicznych. Można tu wskazać między innymi muzyków: Marię Peszek, Kazika Staszewskiego, Krzysztofa Zalewskiego, Tede czy Taco Hemingwaya. Ten ostatni za sprawą piosenki *Polskie tango* spopularyzował wśród młodych znak ośmiu gwiazdek, czyli wulgarne i mobilizujące hasło przeciwników ówczesnego rządu PiS. Pozycję zaangażowanej idolki epizodycznie zajmowała raperka Young Leosia, kiedy namawiała fanki do udziału w wyborach, albo raper Mata, gdy zapowiedzią startu w wyborach prezydenckich w 2040 roku wywołał dyskusję o oczekiwaniach młodych wobec polityków. Chodzi też o kształtowanie praktyk kultury symbolicznej, na przykład udział Igi Świątek w akcjach promocji czytelnictwa. W społeczeństwach, w których kryzys czytelnictwa staje się sprawą publiczną, gesty idoli nagłaśniają akcje i nadają im wagę.

Styliści życia — oferują treści niezwiązane z tradycyjną agendą ważnych spraw publicznych, ale stanowiące zasób referencyjny dla konstruowania modeli osobowych, ambicji statusowych, planów biograficznych, doraźnych strategii życiowych i konsumpcyjnych. Są to medialni wytwórcy znaczeń, to jest influencerzy, celebryci, eksperci od „dobrego życia”. Nie powinno się ich ignorować w analizach władzy symbolicznej. Praktyczne oddziaływanie ich dyskursu jest najprawdopodobniej dużo większe niż intelektualnych wyjaśnień politycznych czy kulturowych. Niektórzy okazjonalnie angażują się w debatę społeczną, dotyczącą tak kwestii aksjologicznych (np. prawo do aborcji), jak i psychologicznych (np. zdrowie psychiczne Polaków), ale najczęściej ich kapitał symboliczny to narzę-

dzie akumulacji kapitału ekonomicznego. Jest to jedyny typ z przewagą reprezentacji kobiet. Należą do niego między innymi Natalia de Barbaro, Marta Dymek, Olga Frycz, Michał Kędziora, Michał Korkosz, Julia Kuczyńska, Anna Lewandowska, Robert Makłowicz, Jakobe Mansztajn, Omenaa Mensah, Jessica Mercedes Kirschner, Marta Niedźwiecka, Alina Rose, Katarzyna Tusk, Wiola Wołoszyn, Eliza Wydrych.

Kapitaliści uwagi — gromadzą kapitał symboliczny dzięki kontrowersyjności i atrakcyjności przekazu. Oferowane treści mają charakter samoreferencyjny, tematyzują postać tego, kto mówi, jego pozycję i formy obecności w mediach. Choć zasadniczo nie odnoszą się do spraw publicznych, to ich rola w kształtowaniu postaw i opinii jest niebagatelna, lecz zwykle negatywna wobec liberalnych modeli obywatelskości. Te „quasi-ludowe elity symboliczne” wytwarzają znaczenia symboliczno-ikoniczne, często symulakryczne, konkurencyjne wobec inteligentkich i mieszczańskich hierarchii wartości, a konformistyczne wobec reguł rynku medialnego. Pozycja podmiotowa kapitalistów uwagi w polu produkcji symbolicznej, w porównaniu z innymi typami, jest najbardziej niestabilna. W tej kategorii można umieścić popularnych youtuberów, wchodzących w rozmaite współpracy ze sobą i z firmami zewnętrznymi, antybohaterów tzw. Pandora Gate z 2023 roku, uczestników walk Fame MMA czy patostreamerów. Z uwagi na problematyczny, a czasem przemocowy charakter ich przekazu nie podaję przykładowych nazwisk lub pseudonimów tych osób.

PODSUMOWANIE

Dla pełnego obrazu należałoby rozszerzyć powyższą typologię o aktorów instytucjonalnych, korporacyjnych i nieludzkich, jak algorytmy czy sztuczna inteligencja. Personalizacja komunikowania publicznego maskuje to, że kontrolę nad agendą przejmują bezosobowe mechanizmy. Foucaultowska koncepcja anonimowych procedur kontroli dyskursu zyskuje zniewalającą materialność. Przeobrażający się osobowy wymiar władzy symbolicznej może być papierkiem lakmusowym zmian. Od zarania władza symboliczna potrzebowała kapłanów, aby ukryć swój arbitralny i przemocowy wymiar. Nadal ich potrzebuje, choć dzisiaj jest w dużej mierze obnażona. Z jednej strony dyskurs teorii krytycznych, z drugiej rosnący wpływ zautomatyzowanych systemów sterowania uwagą i wzrastająca świadomość tego wpływu powodują, że władza symboliczna, choć jako taka może wydawać się absolutna, to w odniesieniu to poszczególnych dysponentów jest zależna od interesu ekonomicznego nadawców medialnych, algorytmów, rankingów oraz oceniającej publiczności.

W konsekwencji zmienia się także sens symbolicznej elitarności. Część tradycyjnych elit symbolicznych (w rozumieniu van Dijka) przeniosła swoje działania w obszar komunikacji medialnej. Minął etap ignorowania przez nie konkurencyjnych aren komunikacji symbolicznej. Minęła faza ich bezradności wobec ekspansji analityków terażniejszości, stylistów życia, zaangażowanych idoli i kapitalistów uwagi. Wydaje się, że obserwujących uwodzą nie tylko treści i wartości, lecz kostium i scenografia związane z inscenizacją stałej aktywności obserwowanych. To łączy starych dysponentów władzy symbolicznej z nowymi w niedźwiedzim uścisku. Manifestowanie skuteczności technik „bycia” w epoce, która wielu wpycha w tryby rutynowych strategii przetrwania, to aspekt kapitału symbolicznego odpowiadający duchowi czasu. Legitymizację prowadzonych lub transmitowanych w mediach działań symbolicznych w coraz większym stopniu zapewniają same media — niemal wszechobecne, znaturalizowane jako arena komunikacji społecznej i konieczne w tym sensie, że coraz trudniej wyobrazić sobie świat bez nich.

Na koniec wracam do ostatniego z postawionych na wstępie pytań: czy władza symboliczna w dyskursie jest władzą nad dyskursem? Poza wąską grupą właścicieli technologicznych, ekonomicznych i politycznych środków produkcji znaczeń nawet najbardziej centralna pozycja podmiotowa w dyskursie nie oznacza władzy nad dyskursem. Porządkujący znaczenia i interpretacje rzeczywistości dla innych i w ten sposób podporządkowujący ich wyobrażenie o świecie określonym dyskursom też są porządkowani przez anonimowe procedury kontroli dyskursu oraz podlegają metaregulom wytwarzania treści. Technologia nie jest jednak, jak chciał Marshall McLuhan, demiurgiem determinującym przekaz i społeczne z nim obcowanie. Dopiero łącznie z przemianami kulturowymi, przesunięciami widzialności różnych aktorów oraz zmianami w strukturze społecznej infrastruktura technologiczna tworzy pole panowania symbolicznego. Dlatego z pojęciem elit symbolicznych w jego oryginalnym kształcie należy się pożegnać. Nie oznacza to, że nie potrzebujemy osobowych kategorii dysponentów władzy symbolicznej. Trzeba je tylko wymyślić na nowo.

BIBLIOGRAFIA

- Ambroise Bruno, 2012, *Le pouvoir symbolique est-il un pouvoir du symbolique: Remarques sur les contradictions du pouvoir symbolique selon P. Bourdieu*, „Philosophie”, nr 115, s. 75–91.
- Angermuller Johannes, 2018, *Accumulating Discursive Capital, Valuating Subject Positions: From Marx to Foucault*, „Critical Discourse Studies”, t. 15(4), s. 414–425.
- Baudrillard Jean, 2005, *Symulakry i symulacja*, tłum. Sławomir Królak, Sic!, Warszawa.

- Bielak Tomasz, Ptaszek Grzegorz, 2019, *Algorytmiczne doświadczanie kultury*, „Kultura Współczesna”, nr 1, s. 10–14.
- Bourdieu Pierre, 1986, *The Forms of Capital*, w: John G. Richardson (red.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood Press, New York, s. 241–258.
- Bourdieu Pierre, 1992, *Language and Symbolic Power*, John B. Thompson (red.), Polity Press, Cambridge.
- Bourdieu Pierre, 2005, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, tłum. Piotr Biłos, Scholar, Warszawa.
- Bourdieu Pierre, 2006, *Medytacje pascaliańskie*, tłum. Krzysztof Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Bourdieu Pierre, 2007, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. Wiesław Kroker, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Bourdieu Pierre, 2008, *Zmysł praktyczny*, tłum. Maciej Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Bourdieu Pierre, 2009, *Rozum praktyczny. O teorii działania*, tłum. Joanna Stryczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Bourdieu Pierre, Wacquant Loïc, 2001, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. Anna Sawicz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Ciesek Bernadetta, 2018, *Dyskursy dyskryminacji i tolerancji w przestrzeni publicznej współczesnej Polski (wartości, postawy, strategie)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Couldry Nick, 2000, *The Place of Media Power. Pilgrims and Witnesses of the Media Age*, Routledge, London–New York.
- Czyżewski Marek, Franczak Karol, Nowicka Magdalena, Stachowiak Jerzy, 2014, *Wprowadzenie*, w: Marek Czyżewski, Karol Franczak, Magdalena Nowicka, Jerzy Stachowiak (red.), *Dyskurs elit symbolicznych. Próba diagnozy*, Sedno, Warszawa, s. 7–20.
- Czyżewski Marek, Kowalski Sergiusz, Piotrowski Andrzej, 1997, *Wprowadzenie*, w: Marek Czyżewski, Sergiusz Kowalski, Andrzej Piotrowski (red.), *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, Aureus, Kraków, s. 7–41.
- Davies William, 2017, *Elite Power under Advanced Neoliberalism*, „Theory, Culture & Society”, t. 34(5–6), s. 227–250.
- Dębska Katarzyna, 2016, *Perspektywa teorii Pierre’a Bourdieu w polskich badaniach socjologicznych*, „Studia Socjologiczno-Polityczne. Seria Nowa”, t. 1–2 (5), s. 55–78.
- van Dijk Teun A., 1993a, *Elite Discourse and Racism*, Sage, Newbury Park.
- van Dijk Teun A., 1993b, *Principles of Critical Discourse Analysis*, „Discourse & Society”, t. 4(2), s. 249–283.
- van Dijk Teun A., 2001, *Badania nad dyskursem*, w: Teun A. van Dijk (red.), *Dyskurs jako struktura i proces*, tłum. Grzegorz Grochowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 9–44.
- Durkheim Émile, 1990, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. Anna Zadrożyńska, wstęp i red. nauk. Elżbieta Tarkowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Foucault Michel, 1999, *Kim jest autor?*, w: Michel Foucault, *Szaleństwo i literatura*, oprac. Tadeusz Komendant, tłum. Bogdan Banasiak i in., Aletheia, Warszawa.
- Foucault Michel, 2001 [1976], *Le discours ne doit pas être pris comme...*, w: Michel Foucault, *Dits et écrits II. 1976–1988*, Gallimard, Paris, s. 123–124.

- Foucault Michel, 2002, *Porządek dyskursu*, tłum. Michał Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Friedman Sam, 2016, *The Limits of Capital Gains: Using Bourdieu to Understand Social Mobility into Elite Occupations*, w: Jenny Thatcher, Nicola Ingram, Ciaran Burke, Jessie Abrahams (red.), *Bourdieu: The Next Generation: The Development of Bourdieu's Intellectual Heritage in Contemporary UK Sociology*, Routledge, Oxon–New York, s. 107–122.
- Hałas Elżbieta, 2003, *Symbolizm społeczny — formy i funkcje. Perspektywa pragmatyczna*, „Studia Socjologiczne”, nr 4, s. 5–26.
- Hearn Allison, Schoenhoff Stephanie, 2016, *From Celebrity to Influencer: Tracing the Diffusion of Celebrity Value across the Data Stream*, w: P. David Marshall, Sean Redmond (red.), *A Companion to Celebrity*, John Wiley & Sons, Hoboken, s. 194–211.
- Jabłońska Barbara, 2006, *Obywatelski i nieobywatelski dyskurs polityczny w aspekcie procesów integracyjnych Polski z Unią Europejską*, w: Anna Horolets (red.), *Europa w polskich dyskursach*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń, s. 89–100.
- Juza Marta, 2021, *Amatorzy, elity symboliczne, celebryci — nadawcy w internetowych serwisach Web 2.0*, „Studia Medioznawcze”, nr 1, s. 812–825.
- Kampka Agnieszka, 2023, *Konstruowanie podziałów pokoleniowych w paraspółecznej relacji vlogera i jego odbiorców*, „Przegląd Socjologiczny”, nr 4, s. 135–158.
- Kotras Marcin, 2023, *Podzielone społeczeństwo w obrazie mediów III i IV RP*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Kubala Konrad, 2016, *Społeczne reprezentacje Unii Europejskiej. Przedakcesyjny dyskurs polskich elit symbolicznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Lahire Bernard, 2007, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Hachette, Paris.
- Lamont Michele, 1992, *Money, Morals, and Manners: The Culture of the French and the American Upper-Middle Class*, University of Chicago Press, Chicago.
- Lanham Richard A., 2007, *The Economics of Attention: Style and Substance in the Age of Information*, University of Chicago Press, Chicago.
- Lawler Stephanie, 2005, *Disgusted Subjects: The Making of Middle-class Identities*, „The Sociological Review”, t. 53 (3), s. 429–446.
- Lebaron Frédéric, 2003, *Pierre Bourdieu: Economic Models against Economism*, „Theory and Society”, t. 32, s. 551–565.
- Lebaron Frédéric, 2021, *Symbolic Capital*, w: Filomena Maggino (red.), *Encyclopedia of Quality of Life and Well-Being Research*, Springer, Cham, s. 6537–6543.
- Lévi-Strauss Claude, 2000, *Antropologia strukturalna*, tłum. Krzysztof Pomian, Aletheia, Warszawa.
- Łuczewski Michał, 2017, *Kapitał moralny. Polityki historyczne w późnej nowoczesności*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków.
- Maesse Jens, 2017, *The Elitism Dispositif: Hierarchization, Discourses of Excellence and Organizational Change in European Economics*, „Higher Education”, t. 73 (6), s. 909–927.
- Maesse Jens, Krasni Jan, 2022, *Economists in Social Media: The Discursive Construction of Expertise Between Media, Politics and Academia*, w: Yannik Porsché, Ronny Scholz, Jaspal Naveel Singh (red.), *Institutionality: Studies of Discursive and Material (Re-)ordering*, Palgrave Macmillan, Cham, s. 475–499.
- Mckenzie Lisa, 2016, *Narrative, Ethnography and Class Inequality: Taking Bourdieu into a British Council Estate*, w: Jenny Thatcher, Nicola Ingram, Ciaran Burke, Jessie Abrahams (red.),

- Bourdieu: The Next Generation: The Development of Bourdieu's Intellectual Heritage in Contemporary UK Sociology*, Routledge, Oxon–New York, s. 25–36.
- Mika Bartosz, 2016, *Ekonomia uwagi — gospodarczy fundament społeczeństwa informacyjnego widziany oczami sceptyka*, „Przegląd Socjologiczny”, nr 3, s. 111–129.
- Nowicka-Franczak Magdalena, 2023, *The Elite and Their Privilege to Speak about Themselves and Others in Public. Post-Foucauldian Discourse Analysis Meets Post-Marxist Studies*, w: Łukasz Kumięga, Magdalena Nowicka-Franczak (red.), *Analysing Discourse, Analysing Poland: The Case of a Political Interview*, V&R Unipress, Göttingen, s. 57–86.
- Rouvroy Antoinette, 2013, *Technology, Virtuality and Utopia: Governmentality in an Age of Autonomic Computing*, w: Mireille Hildebrandt, Antoinette Rouvroy (red.), *Law, Human Agency and Autonomic Computing: The Philosophy of Law Meets the Philosophy of Technology*, Routledge, New York, s. 119–140.
- Striphas Ted, 2015, *Algorithmic Culture*, „European Journal of Cultural Studies”, t. 18 (4–5), s. 395–412.
- Strupiechowska Monika, 2023, *Radykalizacja dyskursu oraz postępująca polaryzacja zdychotomizowanego społeczeństwa*, *Przegląd Socjologiczny*, nr 4, s. 33–56.
- Świrek Krzysztof, 2024, *Co przychodzi po końcu władzy symbolicznej? Bourdieu, Lacan i nowe formy cierpienia w „postsymbolicznym” świecie społecznym*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, s. 13–46.
- Wacquant Loïc, 1993, *On the Tracks of Symbolic Power: Prefatory Notes of Bourdieu's “State Nobility”*, „Theory, Culture and Society”, t. 10 (3), s. 1–17.
- Warczuk Tomasz, 2013, *Dyskurs ucieleśniony, dyskurs skontekstualizowany. Podejście inspirowane teorią Pierre'a Bourdieu*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, nr 1, s. 32–47.
- Weber Max, 1994, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. Jan Miziński, Test, Lublin.
- Zarycki Tomasz, 2008, *Kapitał kulturowy. Inteligencja w Polsce i w Rosji*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Zarycki Tomasz, 2009, *Ku socjologicznej analizie dyskursu elit peryferyjnych*, w: Marta Zahorska, Ewa Nasalska (red.), *Wartości, polityka, społeczeństwo*, Scholar, Warszawa, s. 169–181.
- Zuboff Shoshana, 2020, *Wiek kapitalizmu inwigilacji*, tłum. Alicja Unterschuetz, Zysk i S-ka, Poznań.

SYMBOLIC POWER IN PUBLIC DISCOURSE.

IS IT TIME TO SAY GOODBYE TO THE CONCEPT OF SYMBOLIC ELITES?

Magdalena Nowicka-Franczak
(University of Lodz)

Abstract

Public discourse is a field of rivalry for the resources of symbolic power. Although its relations still regulate public communication, symbolic power changes its object, subjects and scope. The aim of this article is to attempt to provide answers regarding what symbolic power consists of today in public discourse, who or what controls it, who or what is its object, and whether power in discourse is also power over discourse. The author confronts Pierre Bourdieu's

theory of symbolic power and its critical elaborations with (post-)Foucauldian analyses of power. She proposes a dynamic and relational approach to symbolic power — as a constellation of subject positions. She also asks about the topicality of the concept of symbolic elites, developed by Teun van Dijk in the 1990s. On the example of Polish public discourse, a typology of controllers of symbolic power is discussed — from the symbolic intelligentsia to capitalists of attention.

key words: public discourse, symbolic elites, symbolic power, subject position

słowa kluczowe: dyskurs publiczny, elity symboliczne, władza symboliczna, pozycja podmiotowa