

Krzysztof Świrek¹

Urządzanie poza funkcją Pana: neoliberalna racjonalizacja władzy a kryzys autorytetu symbolicznego

Artykuł zawiera propozycję odczytania Foucaultowskiego pojęcia urządzania w kontekście teorii psychoanalitycznej. Urządzanie jest tutaj rozumiane jako szczególny typ racjonalności władzy, polegający na ekonomizowaniu życia i zapewnianiu dobrobytu populacji przez manipulację warunkami i środkami technicznymi. Ta logika władzy zostaje zestawiona z pochodzącą z psychoanalizy koncepcją funkcji Pana, rozumianą jako sposób funkcjonowania tradycyjnej władzy, którego ważnym elementem jest dostarczanie decyzjom wiążącej sankcji, odnoszenie się do podmiotu jako ośrodka zobowiązań i odpowiedzialności wobec prawa. Logika urządzania odnosi się do norm wydajności i opłacalności, przedstawia decyzje władzy jako wynik ekspertyzy dążącej do optymalizacji procesów społecznych. Artykuł dostarcza przykładów zastosowania logiki urządzania, dzięki którym zostają pokazane ukryte założenia tego typu racjonalności władzy, omijającej funkcję Pana i autorytetu symbolicznego. W finalnej partii tekstu zostają omówione konsekwencje rozprzestrzeniania się logiki urządzania: kryzys autorytetu symbolicznego i dezorientacja podmiotów skonfrontowanych z władzą przedstawiającą się jako czysta racjonalność.

Słowa kluczowe: neoliberalizm, urządzanie, psychoanaliza, porządek symboliczny, Michel Foucault, Jacques Lacan, władza symboliczna

Governmentality beyond the Master's function:
Neoliberal rationalisation of power and the crisis of symbolic authority

The aim of the article is to read Foucault's notion of governmentality in the light of some motives of psychoanalytic theory. Governmentality is understood here as a specific type of rationality of power, which tries to economize life and to secure the well-being of the population by way of manipulating the conditions and technical means. This type of power is contrasted with Master's function, understood as a way of functioning of traditional

¹ Uniwersytet Warszawski; krzysztof.swirek@gmail.com.

power, which includes providing the decisions with symbolic sanctions and relating to subjects as centres of symbolic commitments and responsibility. The logic of governmentality relates itself to norms of efficiency and profitability and presents decisions of power in the guise of an expertise that aims for optimizing the social process. The article presents several examples of applications of governmentality logic meant to show the hidden presuppositions of this mode of exercising power; mode, which seeks to evade the Master's function and symbolic authority. The last paragraph of the article shows some consequences of dissemination of governmentality logic: crisis of symbolic authority and confusion of subjects, confronted with power presenting itself as pure rationality.

Key words: neoliberalism, governmentality, psychoanalysis, symbolic order, Michael Foucault, Jacques Lacan, symbolic power

W tytule tego artykułu powiązałem ze sobą pojęcia wywodzące się z różnych tradycji teoretycznych. Urządzenie to termin wprowadzony przez Michela Foucaulta, w ramach jego badań nad historią władzy (czy lepiej: władz) europejskich. Funkcja Pana to pojęcie psychoanalityczne, wiążące się z szerszymi tematami psychoanalizy, takimi jak funkcja symboliczna czy odmiany dyskursów, za pomocą których można opisać rozmaite konfiguracje relacji społecznych. Sprawą znaną jest krytyczny dystans Foucaulta do psychoanalizy, podobny zresztą do jego relacji wobec marksizmu.

Foucault nie był wrogi tym językom teoretycznym, ale jego projekt wydaje się ożywiany próbą przewyższenia teorii, które wytwarzały swoje ortodoksje, rytuały przeniesienia (na figury dominujących teoretyków i praktyków), struktury instytucjonalne. Foucault jako przedstawiciel radykalnego historyzmu czy – wedle jego własnej, na poły ironicznej autodefinicji – „szczęśliwy pozytywista” (Foucault 1977: 160) próbuje zachować wobec nich dystans.

Foucault interpretował psychoanalizę jako jedną z nauk tworzących dyskurs na temat „człowieka”, konstruujących człowieka jako przedmiot wiedzy, poprzez „oskrzydlenie” innych nauk humanistycznych drogą pytania o same warunki reprezentacji, istnienie sensu, granicę świadomości (Foucault 2006: 336). Psychoanaliza była dla niego obiektem badań jako część (paradoksalna, skrajna) nowoczesnego porządku wiedzy. Interesuje go więc nie prawdziwość twierdzeń psychoanalizy, ale, zgodnie z jego własnymi definicjami, historyczny i przygodny sposób konstruowania „prawd”, wytwarzanych przez wszelkie dyskursy. Historyzm Foucaulta polega więc na sytuowaniu swoich tez niejako na innym poziomie niż wszelkie analizowane teorie: z przyjmowanej przez niego perspektywy są one „zbiorami wypowiedzi” czy „zdarzeniami” dyskursu (zob. Foucault 2002: 38–42).

Odniesienie tych dwóch pojęć do siebie wymaga więc ich ponownego zdefiniowania, niejako wyciągnięcia ich z pierwotnego kontekstu teoretycznego, by

sprawdzić, czy mogą oświeślać się nawzajem. Wydaje mi się, że można będzie w ten sposób przedstawić pojęcie urządzania w nowy sposób, pokazać, co można nazwać za jego pomocą. Jednakże, zestawienie z językiem psychoanalitycznym wymaga pewnej krytyki radykalnego historyzmu Foucaulta i próby przewartościowania pojęcia podmiotu.

Moim celem nie jest jednak ćwiczenie definicyjne. Pojęcie urządzania ma pozwolić mi na opisanie przemian, jakim podlega władza w szeroko rozumianej dobie neoliberalnej: władza realizuje się w coraz większym stopniu poprzez „skłanianie” jednostek do zachowań, które są racjonalne z punktu widzenia dobrostanu i bezpieczeństwa populacji. Władza ekonomizuje się poprzez forsowną ekonomizację życia społecznego. W ramach historystycznych założeń Foucaulta nie sposób jednak ująć specyficznego „cierpienia”, którego efektem jest owa transformacja władzy, ponieważ brak u niego koncepcji podmiotu, który miałby trwałe cechy. W tym punkcie odwołuję się do psychoanalizy, która z kolei dysponuje interesującą teorią podmiotu, jako fundowanego na odniesieniu do porządku symbolicznego. Tradycyjna władza, władza Pana, miała właśnie charakter symboliczny. „Urządzenie” omija ów wymiar, odwołując się jedynie do menedżerskiego motywowania jednostek. Godność tych jednostek jako podmiotów prawa jest dla tak skonstruowanej władzy obojętna. Powoduje to specyficzne efekty uboczne racjonalizacji na modłę neoliberalną: w poddanych urządzaniu podmiotach powstaje wrażenie bycia oszukiwanym, zwiedzionym.

W artykule zaprezentuję kolejno pojęcie urządzania, psychoanalityczną koncepcję funkcji Pana, egzemplifikację sposobu myślenia w kategoriach urządzania (zastosowaną do domeny wyborów moralnych, a więc tradycyjnie rezerwowanej dla władzy symbolicznej), wreszcie – przedstawię „cierpienia”, jakie odczuwa człowiek-byt mówiący (neologizmem *parlêtre* określał człowieka Jacques Lacan), kiedy zostaje poddany operacjom władzy urządzającej, a także zasygnalizuję szersze polityczne konsekwencje tego modelu władzy.

Urządzenie

Każde ważne pojęcie nauk społecznych kryje w sobie potencjał różnych odczytań. Definiuję więc pojęcie urządzania głównie po to, by pokazać, które jego aspekty są dla mnie istotne.

Rozumiem urządzenie jako specyficzną dla nowoczesności technologię władzy, skoncentrowaną na populacji i bezpieczeństwie, a nie na egzekwowaniu prawa i autorytetu suwerena. Korzystając z porównania samego Foucaulta, urządzenie byłoby zbiorem technik, dla których wzorcem są raczej sposoby zapobiegania rozprzestrzenianiu się chorób zakaźnych (Foucault 2010: 33–34) niż teatr

panowania, sięgający rzymskich tradycji imperialnych i powiązany z mistyką władzy królewskiej. Władza technologii zarządzania polega na tworzeniu warunków brzegowych, określaniu pewnych parametrów sytuacji, które nie tyle mają sterować poddanymi władzy, ile stwarzać zachęty dla ich własnego „prowadzenia się” zgodnie z pewnymi intencjami władzy. Rozumiane w ten sposób urządzenie jako technologia władzy jest zgodne z neoliberalną koncepcją jednostki jako „przedsiębiorcy siebie” (McFalls *et al.* 2014: 172–173), dla którego władza stwarza odpowiednie środowisko działania, system zachęt i wzmocnień, który ma uprawdopodobniać pewne zachowania i utrudniać inne.

Urządzenie w swoich metodach odwołuje się do zabiegów technicznych raczej niż do sankcji prawnej. Posługuje się metodami statystycznymi zarówno na poziomie definiowania problemów, jak szukaniu środków zaradczych i w ocenie („ewaluacji”) podjętych działań. Szacuje koszty różnych rozwiązań, dążąc do ekonomizacji procesów społecznych, mając na celu optymalne wykorzystanie zasobów i dobrobyt populacji (Foucault 2010: 121–129).

Przykłady tak rozumianej technologii rządzenia można mnożyć. Jednym z nich mogą być inicjatywy, dyskutowane w różnych krajach europejskich, opodatkowania tak zwanego „niezdrowego jedzenia”. Uzasadnienie takich regulacji jest „statystyczne”, a nie prawne: wynika nie z oceny moralnej czynu, ale z ekspertyzy wskazującej na powiązanie między dietą a problemami zdrowotnymi i, w konsekwencji, wzrostem kosztów publicznych systemów zdrowia. Dlatego też inicjatywa prawna nie ma postaci zakazu, ale ma zwiększać koszty pewnych zachowań i przez to wpływać na decyzje jednostek. Niepożądane zachowanie nie staje się zakazane – wpływa się raczej na skłonność do jego podejmowania. Logiką działania jest stopniowalność (kosztów decyzji, surowości środków), a nie binarna logika ocen moralnych.

Władza nowoczesna działała zrazu jako regulator i gwarant przestrzegania prawa. Zarówno liberalne państwo-„stróż nocny”, jak i socjaldemokratyczne państwo jako wielki „negocjator” interesów klasowych dbały więc o to, by dostępny na rynku produkt spełniał pewne wymogi. Stąd na przykład kontrola żywności jest zarówno ochroną uczciwej konkurencji przed tymi, którzy chcieliby dostarczać produktu mało wartościowego, oszukanego, sfałszowanego (model liberalny). Może być także ochroną obywatela zaspokajającego podstawowe życiowe potrzeby przed nadmierną żądzą zysku ze strony przedsiębiorców (model socjaldemokratyczny). W obu modelach państwo jest gwarantem praw obywateli do żywności spełniającej odpowiednie normy i wymogi. Pomysły opodatkowania niezdrowej żywności żądzą się logiką innego rodzaju: nie logiką „prawa do zaspokojenia potrzeb”, ale logiką zniechęcania do zachowań potencjalnie kosztownych w skali populacyjnej. Regulacje nie uderzają w „nieuczciwego” producenta, oferującego niezdrowy produkt, ale celują w zachowania obywateli, które nie są

traktowane jako naganne moralnie, ale kosztowne – np. z punktu widzenia systemu ochrony zdrowia. Niezdrowa żywność jest nadal dostępna na rynku, ale cena zwiększona o podatek ma zniechęcać jednostkę-konsumenta do pewnych zachowań, a skłaniać do innych.

Przykładem o większym ciężarze gatunkowym są zmiany w polityce społecznej, na przykład w obszarze bezrobocia. Można tu zauważyć odmienność logiki „prawa do zasiłku”, jako przysługującego obywatelowi prawa do opieki, od logiki „aktywizacji bezrobotnych”, gdzie pomoc jest warunkowana zaangażowaniem „klienta” (*sic!*) w podnoszenie swoich kwalifikacji i szlifowanie umiejętności potrzebnych, by znaleźć pracę (na ten temat zob. np. Shildrick *et al.* 2012). Dawny bezrobotny, teraz „klient”, razem z odpowiednim urzędnikiem opracowuje zindywidualizowany plan aktywizacji, obejmujący uczestnictwo w kursach, wykonywanie prac społecznych itp. Nie może odmówić realizacji planu pod groźbą utraty statusu bezrobotnego (zob. Chłoń-Domińczak, Topińska 2015: 9). Bezrobotny nie tyle więc ma prawo do zasiłku czy innych form opieki (np. dostępu do służby zdrowia) – raczej staje się stroną kontraktu, którego podstawowym celem jest sprawienie, by jednostka skuteczniej zadbała o siebie, by wykazała się większą racjonalnością i by zmniejszył się jej „koszt” w obrębie populacji. Państwo z gwaranta *security* (bezpieczeństwa) staje się operatorem *flexicurity* – nowej, wedle entuzjastów zgodnej z normą rynkowej elastyczności (zob. Karwacki, Kaźmierczak, Rymśza 2014: 77), strategii wobec obywateli, w której nie gwarantuje się już praw, ale wymaga dostosowania.

Innym przykładem z tego obszaru, wzbudzającym zresztą różnego rodzaju kontrowersje, jest praktyka profilowania bezrobotnych na podstawie wypełnianych na komputerze testów. Osoba wypełniająca test odpowiada na szereg pytań, a na podstawie odpowiedzi zostaje następnie zaszeregowana do odpowiedniej kategorii, przy czym zasady rządzące powiązaniem odpowiedzi z kategorią klasyfikacji są tajne. Badacze zdążyli już wskazać na nieprzejrzystość tej procedury i jej potencjalny konflikt z podstawowymi prawami obywatela (zob. Niklas, Sztandar-Sztanderska, Szymielewicz 2017). Logika rządząca tą procedurą ma właśnie charakter urządzającej, to znaczy nie rozpoznaje w jednostce podmiotu praw, ale przede wszystkim traktuje ją jako wiązkę potencjalnych kosztów i zysków: poszczególne cechy tej jednostki i jej sytuacji życiowej nie są ujmowane w horyzoncie sprawiedliwości (np.: im trudniejsza sytuacja życiowa, tym bardziej uzasadnione i sprawiedliwe jest, by otrzymała pomoc), ale w horyzoncie opłacalności (im trudniejsza sytuacja życiowa, tym „trudniejszy klient”, tym mniejsze widoki na sukces „aktywizacji”).

Jeszcze innym przykładem, pozornie błahym, ale dobrze oddającym logikę urządzania, jest kontrola przez zautomatyzowane bramki, na przykład w metrze – przykład zaczerpnąłem z artykułu Michalisa Lianos a i Mary Douglas (Lianos *et al.*

2000), gdzie pojawia się w nieco innym znaczeniu. Bramki nie powstrzymują jednostek przed jazdą na gapę (można je łatwo obejść), ale statystycznie opłacają się bardziej niż częste kontrole. Niepożądane zachowanie nadal występuje, ale relatywnie rzadziej. Podobny wpływ mają choćby różne środki o charakterze technicznym, na przykład kamery umieszczane w miejscach publicznych: nie powstrzymują przed zachowaniami niepożądanymi, ale z różnych powodów oczekuje się po nich, że utrudnią je i będą dzięki temu wpływać na statystyczną częstość ich występowania.

Punktem odniesienia tych norm i zabiegów technicznych jest jakość populacji, jej dobrostan i bezpieczeństwo, a także ryzyko występowania zdarzeń niepożądanych, a nie decydowanie o tym, co mają robić i myśleć „poddani”. Wprowadzenie takiego punktu odniesienia nie jest jedynie korektą, dzięki której rządy mają stać się bardziej oszczędne czy zorientowane pragmatycznie, ale redefinicją podstawowych politycznych kategorii. Dawny świat wyobrażeń, skoncentrowany wokół suwerenności i problemu prawa, zostaje zastąpiony przez obraz przepływów społecznych, rozmaitych procesów – ekonomicznych, kulturowych, a nawet biologicznych – o różnych kierunkach i intensywnościach.

Przejęcie od autorytetu do modelowania ludzkich działań w kategoriach ryzyka i bezpieczeństwa dostrzega się zresztą w różnych językach teoretycznych – „społeczeństwa ryzyka” (Ulrich Beck) czy „końca paradygmatu dewiacji” (zob. Lianos *et al.* 2000). Zaletą pojęcia autorstwa Foucaulta jest oczywiście umieszczenie tych zmian w szerokim historycznym kontekście, a zarazem precyzyjne wychwycenie różnicy pomiędzy modelem tradycyjnego autorytetu a nową logiką, działającą jako racjonalność i technika władzy. Władzy nie tyle potwierdzającej swój status, ile wpływającej na warunki brzegowe i stosującej rozmaite środki techniczne.

Funkcja Pana

Pan w psychoanalizie Lacanowskiej to figura tradycyjnego autorytetu. Funkcja Pana polega na nadawaniu autorytetu wszelkim wypowiedziom i aktom. Dzięki tej funkcji zyskują one charakter wypowiedzi opatrzonej symboliczną sankcją, „obowiązujących”. Funkcja Pana jest więc funkcją symboliczną, wynika z mandatu symbolicznego i realizuje się poprzez specyficzne działanie za pomocą znaczących.

„Pana” w tym rozumieniu nie należy mylić z konkretną jednostką czy nawet z rolą społeczną monarchy, zwierzchnika – jest to pewna pozycja w ramach porządku symbolicznego. W różnych warunkach mogą sprawować ją osoby o różnej pozycji społecznej. Ojciec rodziny może pełnić taką funkcję – ale może również zawieść w tym względzie, może być niezdolny do jej objęcia. Tak samo jest w przypadku wielu innych figur zwierzchnika – w przypadku osób obdarzonych jakąś symboliczną godnością w ramach instytucji (na przykład państwa, Kościoła czy

akademii) często rytuał ma gwarantować także zapewnienie symbolicznej mocy ich oświadczeniom, ale sam rytuał nie wystarcza – skuteczność symboliczna ich wypowiedzi nie powinna być zakładana automatycznie.

Slavoj Žižek tłumaczy funkcję Pana poprzez rozróżnienie pomiędzy treścią normy czy decyzji a samym potwierdzeniem tego, że decyzja zapadła i obowiązuje. Dla przykładu: w przypadku decyzji monarchy jego rola nie polega na rozważaniu za i przeciw każdego rozwiązania. Treść decyzji mogła zostać rozstrzygnięta przez doradców – w żaden sposób nie umniejsza to roli monarchy, który jest niezbędny, by do tej treści dodać czysto formalny element symbolicznej sankcji, czyli „tak chcę” Pana, które czyni daną decyzję obowiązującą (por. Žižek 2001: 220–223). Nie dodaje więc nic do treści, ale modyfikuje formę: do treści tego, co wypowiedzane dodaje formalny element (znaczący panowania), który zamienia „pogląd” w „normę” (zob. Žižek 2009: 206).

Kluczem do figury Pana i figury tak rozumianego autorytetu nie jest więc treść jego decyzji i działań, ale ich forma: wyrażenie woli, nadające danemu rozwiązaniu charakter imperatywu. Pan wyrażający swoją wolę z definicji jest autorytetem nieznoszącym sprzeciwu. Nie próbuje przekonać, ale ogłasza, „jak ma być”. Wobec tych, którzy władzy podlegają jest to figura despotyczna. Ta despotyczność jednak może przyjmować wiele postaci: może być wyrazem władzy ściśle zhierarchizowanej, jak w przypadku władzy symbolicznej papieża w Kościele katolickim, ale może też być funkcją marszałka, który efekt demokratycznej dyskusji i głosowania wyraża przez odpowiednią formułę, by w rejestrze symbolicznym spuentować pewne zdarzenie, np. podjęcie decyzji, uchwały, przegłosowanie nowego prawa. W tym drugim przykładzie „despotyzm” dotyczy ściśle i wyłącznie formy ogłoszenia wyniku, a nie treści normy, której sformułowanie odbywa się w ramach mechanizmów demokratycznych.

Zwróćmy uwagę na inną jeszcze cechę Pana. Można powiedzieć, ryzykując metaforyczną wieloznaczność, że Pan, jako autorytet, nadaje władzy swoją twarz. Czemuś, co jest efektem bezosobowej struktury, nadaje osobowy charakter, związany z wolą tego, kto podejmuje decyzję. Stąd wynikają pewne nieporozumienia: na przykład mylenie władzy symbolicznej ze szczególnymi cechami jednostki (te zaś nie mają znaczenia), czyli jej zaletami (np. szczególnymi zdolnościami przywódczymi reprezentantów klas wyższych) lub patologiczną „skłonnością do dominacji” (nad miarę rozwiniętym *libido dominandi* pewnych jednostek, na przykład dyktatorów).

Žižek podkreśla ten paradoksalny wymiar figury Pana, interpretując Hegłowską koncepcję monarchii (zob. Žižek 2008: 82–83): w dziedzicznej monarchii o tym, kto zajmuje miejsce panującego decyduje biologiczny przypadek – prawa dziedziczności, przypisujące godność królewską jednostce, która narodziła się akurat w tej, a nie innej rodzinie. Dokładnie ta cecha zaś gwarantuje racjonalność całości

państwa: dlatego, że osoba, zajmująca pozycję monarchy, jest dosłownie „przypadkowa”, funkcja monarchy zachowuje formalny charakter. Sam monarcha zaś wyczerpuje swoje prerogatywy w czysto symbolicznym działaniu, nadaje sankcję decyzjom podjętym przez osoby kompetentne. Monarcha nie ma bowiem żadnych cech, które usprawiedliwiałyby jego wpływ na materialne aspekty poszczególnych rozstrzygnięć – od tego są ministrowie i doradcy, specjaliści w poszczególnych dziedzinach. Fakt biologicznej przypadkowości pozwala utrzymać dystans pomiędzy cechami danej osoby (fizycznymi, charakterologicznymi, poziomem jej wiedzy, umiejętności, cnoty...) a funkcją symbolicznego autorytetu.

Innym efektem działania autorytetu symbolicznego jest zwalnianie innych z konieczności podejmowania decyzji. Pan definiuje to, co właściwe (por. Žižek 2001: 232–232) – nie znaczy to, że ci, którzy są poddani jego władzy się z nim zgadzają, ale przestrzegając jego decyzji mają pewność, że nie błędzą, sytuacjom społecznym odjęta jest ich wieloznaczność. Mówiąc inaczej, można za Panem podążać i można z nim walczyć, ale za każdym razem mamy pewność, jaka jest nasza pozycja w przestrzeni społecznej. W tym sensie funkcja Pana zapewnia orientację, staje się punktem odniesienia – uznawanym lub kontestowanym, ale obecnym w horyzoncie podmiotu.

Być może najlepiej rozumieć funkcję Pana nie wprost, ale poprzez efekty, które wywołuje w innych. Pozycję historyka w Lacanowskiej psychoanalizie definiuje się przez odniesienie do dyskursu Pana: historyk jest tym, który kwestionuje autorytet Pana, prowokuje go poprzez manifestowanie braku satysfakcji. Znów, zauważmy, nie ma to związku z treścią decyzji Pana, ale tylko z symbolicznym wymiarem autorytetu: klasyczny historyk to ktoś, kto nie zgadza się na decyzję idącą w jedną stronę, by następnie, z równie dobrymi uzasadnieniami, nie zgodzić się na decyzję idącą w stronę przeciwną. Podobnie jak „tak chcę” Pana nie ma związku z treścią decyzji, tak niezgoda historyka również nie ma związku z treścią, ale odnosi się do samej funkcji pełnionej przez władzę: funkcji ośrodka, punktu orientacji, źródła zobowiązania.

Przedstawionej wyżej koncepcji funkcji Pana jako formy tradycyjnego autorytetu symbolicznego można zarzucić, że nie sposób znaleźć rzeczywistości historycznej odpowiadającej temu modelowi. I słusznie, ponieważ nie taki jest cel tej koncepcji – nie chodzi w niej o rekonstrukcję jakiejś przeszłej rzeczywistości tradycyjnej władzy. Jej cel jest inny – podkreśla ona przede wszystkim pewien aspekt funkcjonowania sfery symbolicznej jako takiej. Wspomniana wyżej paradygmatyczna wypowiedź, wyrażająca funkcję Pana („Tak” Pana), to nie jakiś specjalny typ urządzeń prawnych, ale sposób działania znaczącego, które porządkuje społeczne postrzeganie rzeczywistości. Funkcja Pana nie oznacza więc empirycznej rzeczywistości konkretnych zdarzeń czy instytucji, ale oznacza pewien tryb działania struktur symbolicznych, który możemy odnaleźć w różnych sferach.

Stwierdzenie, które zamierzam rozwinąć poniżej, że urządzenie omija funkcję Pana, nie będzie jednak punktem wyjścia do nostalgicznej narracji o upadku autorytetów. W narracji konserwatywnej, tradycyjne układy społeczne opierały się na czytelnej hierarchii i dostarczały zakorzenienia. Z tego punktu widzenia zasadniczym problemem jest równościowy i demokratyczny charakter współczesnej kultury, czyli, wedle sformułowania jednego z polskich konserwatywnych filozofów, „tryumf człowieka pospolitego” (Ryszard Legutko), tryumf samej pospolitości wypierającej to, co wartościowe.

Urządzenie jest inną konfiguracją władzy, nie gorszą od tradycyjnej, ale – tak samo jak tamta – produkującą specyficzny rodzaj „niedogodności”, cierpienie, prześladowaną przez specyficzną lukę. Problemem nie jest więc odejście od dyskursu Pana, ale niemożność zaadresowania pewnych problemów w ramach samego urzędowania, którego logika jest technokratyczna i ekonomiczna.

Tradycyjny Pan, tak jak jest rozumiany w psychoanalizie, nie oznacza „autorytetu” w konwencjonalnym sensie, nie powinien być również postrzegany jako oparcie dla harmonijnych relacji społecznych. Jego zasadniczą funkcją było „chcieć”: jak nauczał Jacques Lacan w swoim seminarium o „podszewce psychoanalizy”: Pan chce, by „wszystko działało”, nie interesuje go natomiast, w jaki sposób ma to być osiągnięte, bo to jest sprawą sługi, działającego na rzecz Pana. Pan jest ignorantem, wyrażającym beztrzesko swoje życzenia – Lacan wspominał (1991: 41), że Pan wypowiada się dosłownie „jak szpak”, co oznacza mowę beztrzeską właśnie, lekkomyślną – co autor angielskiego przekładu oddał dosadnie jako mowę „ptasiego mózdzka” – „birdbrain” (zob. Lacan 2007: 38). Co to znaczy w kontekście społecznym? Funkcja Pana wskazuje zasadniczo na figurę władzy opierającą się na arbitralności – Pan rządzi, bo tak jest, i nie może być inaczej (ponieważ urodził się jako Pan – jak w przypadku wspomnianego wyżej przykładu dziedzicznej monarchii). Ta arbitralność była historycznie i bywa nadal przedmiotem krytyki i sprzeciwu, ale zarazem: coś istotnego umożliwia, przynosi także pewną ulgę, co stanie się jasne dzięki zestawieniu z trybem działania charakterystycznym dla urzędowania.

Maszyny moralne

Urządzenie jest nie tyle nową epoką w dziejach władzy, co pewnym trybem działania, z którego korzysta nowoczesna władza. Trybem równoległym wobec logiki suwerennej czy „jurydycznej”, która nadal jest wykorzystywana, zyskującym jednak na znaczeniu jako zaplecze zarówno liberalnych, jak i neoliberalnych koncepcji rządzenia.

To zaplecze odwołuje się, jak wspominałem za Foucaultem, do dobra populacji. Wytwarza w ten sposób dyskurs, który jest niejako pułapką: sprzeciwianie

się decyzjom tej władzy jest bowiem z góry definiowane jako sprzeciwianie się własnemu dobru. Ten specyficzny sposób myślenia charakteryzuje ekonomię polityczną od jej narodzin, jeśli podążać za krytyczną analizą dokonaną przez Karla Polanyiego (2010): w dyskursie ekonomii politycznej prawa rynku są bezpośrednio powiązane z dobrostanem społeczeństw. Sprzeciwianie się prawom rynku jest zatem szaleństwem – to tak, jakby chcieć katastrofy i nędzy dla siebie i innych. Zgodnie z tą logiką także cierpienia wywoływane przez przestrzeganie praw rynku mają swój głęboki sens w dłuższej perspektywie: dzisiejsze niedogodności są ceną za jutrzejszy dobrobyt. Jak zauważa Polanyi, dyskurs ekonomii politycznej wymaga, byśmy pozwolili ludziom dzisiaj umierać z głodu dla ich (jutrzejszego) własnego dobra.

W takiej przestrzeni ludzie nie są rządzani, ale zarządzani: nie wymaga się od nich przestrzegania praw, ale wdraża w sposoby prowadzenia się, zgodne z ekspertyzą i regułami gospodarowania zasobami. Także decyzje moralne są poddawane tej logice – chociaż zrazu wydaje się ona do nich nieprzystająca, coraz silniej modeluje myślenie o wyborach moralnych.

Szczególnie wymowne jest zastosowanie charakterystycznych dla urządzania schematów myślenia do domeny ocen i decyzji moralnych. Przykład tyleż ilustrujący pewne tendencje, co zarysowujący możliwą przyszłość zagadnienia można odnaleźć w eksperymencie prowadzonym na jednym z czołowych światowych uniwersytetów. Projekt *Moral machine* (maszyna moralna) powstał jako próba zbadania typowych sposobów, w jakie reaguje się na dylematy moralne (zob. <http://moralmachine.mit.edu/>).

Puntem wyjścia projektu jest problem związany z automatycznymi samochodami. Pojazdy tego rodzaju, w razie nieuchronnej i potencjalnie zabójczej kolizji, mogą być programowane na kilka sposobów. Mogą poświęcać osoby podróżujące pojazdem lub chronić osoby w pojeździe kosztem innych. Jak zauważyli badacze (Bonneffon *et al.* 2016), rodzi to dylemat opóźniający wprowadzenie automatycznych samochodów do szerokiego obrotu: ludzie chcą, by inni byli altruistyczni, ale sami nie chcą altruistami zostać. Co oznacza, że nie chcą, by inni jeździli samochodami, które chronią pasażerów kosztem reszty; chcą, by inni jeździli pojazdami altruistycznymi, poświęcającymi swoich pasażerów w razie nieuchronnej kolizji. Jednak sami takich „altruistycznych” pojazdów nie chcą kupić – woleliby samochody chroniące ich przed śmiercią.

Aby jakoś rozwiązać ten paradoks, grupa naukowców z MIT zaprojektowała stronę *Moral machine*. Osoba zaglądnąca pod ten adres może wziąć udział w teście, w którym przedstawia się jej hipotetyczne sytuacje z udziałem automatycznego samochodu i osób postronnych. Jest to sytuacja awarii lub nieuchronnego zderzenia, uczestnikowi testu zaś przedstawia się różne możliwości „reakcji” samochodu i prosi się o wskazanie bardziej akceptowalnej.

Przykładowo: na drodze samochodu jest betonowa przeszkoda – zderzenie spowoduje śmierć pasażerów, a ominięcie przeszkody zabije osoby przechodzące na pasach. Uczestnik testu (na tym etapie nie wie, że bierze udział w badaniu) wskazuje preferowany ciąg dalszy sytuacji – czy samochód ma się rozbić, czy też ma chronić pasażerów, zabijając pieszych. Na końcu testu uczestnik otrzymuje swój „wynik”, czyli zbiorczą informację o swoich preferencjach, oraz wiadomość, że właśnie wziął udział w badaniu. Na tym etapie może też zdecydować, czy chce swoje decyzje udostępnić autorom testu, to znaczy trafić do puli osób badanych. Cel wydaje się jasny: zbadać preferencje możliwie szerokiej populacji, dzięki czemu będzie można zaproponować najszerzej akceptowalne algorytmy do zastosowania w przypadku konfliktowych sytuacji z udziałem automatycznych pojazdów.

Test wykracza jednak znacznie poza pierwotny dylemat: altruistyczny/egoistyczny pojazd. Osoba biorąca udział w teście ma rzeczywiście dokonać rachuby, odnosząc się nie tylko do jednego, generalnego wzoru działania (zawsze chronić/nigdy nie chronić pasażerów), ale oczekuje się od niej bardziej złożonych decyzji. Sugestia ta jest zawarta w samej konstrukcji testu, w którym przedstawia się rozmaite sytuacje różniące się jedynie szczegółami – owe szczegóły są właśnie najbardziej interesujące, gdyż to one przedstawiają „rozum urządzający” w działaniu.

Sytuacje różnią się na przykład pod względem liczby osób biorących udział w zdarzeniu. Możemy zważyć, czy wolimy „uratować” trzech pasażerów samochodu kosztem życia jednego przechodnia, czy czterech przechodniów kosztem życia dwóch pasażerów. Jeszcze ciekawsze są jakościowe różnice wprowadzone między osobami uczestniczącymi w sytuacji. W teście możemy także zważyć relatywną wartość życia osób różniących się pod względem demograficznym czy społecznym. Test oferuje nam różne kategorie, jest „wrażliwy” na określone cechy.

Przede wszystkim rozróżniana jest płeć i wiek. Możemy więc zdecydować, czy wolimy ochronić mężczyznę czy kobietę, czy wolimy poświęcić staruszkę przechodzącą przez pasy czy skłonni jesteśmy poświęcić dziecko jadące samochodem. Kolejną charakterystyką to osoby otyłe i uprawiające sport: schematyczne rysunki figur na przejściu dla pieszych lub w samochodach rozróżniają osoby z dużymi brzuchami i szczupłych „biegaczy” w stroju do joggingu. Kolejną różnicą jest status społeczny – możemy zdecydować, czy wolimy, by rozpędzony samochód zabił mężczyznę w garniturze, przechadzającego się z aktówką, czy raczej bezdomnego lub kryminalistę (rysunki pozwalają rozpoznać jego stereotypowe cechy). Osoba testująca może wykorzystać także słowne opisy, w razie problemu z rozpoznaniem postaci na obrazkach – osoby z nadwagą określane są jako „large man/woman”, bezdomni jako „homeless person”, obrazek przedstawiający zamaskowaną postać z workiem pieniędzy w ręku opisywany jest jako „criminal”, a postać z siwymi włosami to „elderly man/woman”.

Mniejsza o to, czy projekt ten kiedykolwiek zostanie zakończony jakimiś rezultatami wprowadzonymi w życie. To, co czyni go tak dobrym przykładem logiki „urządzenia” w działaniu, jest sam fakt, że powstał, że tworzące go osoby uznały samą możliwość jego przeprowadzenia. Uczestnikom testu daje się sposobność „ważenia” wartości życia wedle kryteriów uznanych przez autorów za wystarczające: uczestnik testu jest zachęcany, by podejmować decyzję na podstawie różnicowań (status, wiek, płeć, zdrowie) zakładanych przez autorów. Oczywiście wydają się intencje, z jakimi dokonuje się właśnie tych różnicowań, a nie innych: zapleczem różnic uznanych za istotne jest coś, co można nazwać „skłonnością do obiektywizacji” ludzkiego życia zgodnie z pewnymi regułami ekonomii politycznej. Życie wartościowe to życie młode, zdrowe i obdarzone społeczną istotnością. Na jego antypodach jest figura otyłej, starej osoby z marginesu („homeless person”, „criminal”), czyli osoby generującej głównie „koszty”, której życie można zakończyć bez większej straty dla populacji. Bezwzględność tej sytuacji, a nawet pewna obsceniczność, ujawnia się w zupełnie „nieosłoniętym” sposobie, poprzez który sugeruje się, że jakieś życie jest mniej warte trwania niż inne.

Wzięcie udziału w teście oznacza zgodę na szereg założonych reguł gry. Pokazuje to szczególnie dosadnie sytuację podmiotu wpisanego w działanie urzędowania: jest to sytuacja nieprzejrzystości, w której decyzje władzy są paradoksalnie przedstawiane jako czysta racjonalność, jako czysta troska o dobrobyt i maksymalną przejrzystość. Decyzja dotycząca wybrania pewnych, dalece szkicowych kryteriów oceny ludzkiego życia, jest „wszyta” w logikę testu w taki sposób, że może się zdawać zabiegiem zaledwie technicznym („jakieś kryteria przecież trzeba przyjąć” – mogliby argumentować autorzy). Umyka w ten sposób jej arbitralność, przesłonięta pozornie inkluzywnym i równościowym charakterem – każdy może wejść na stronę i zagłosować, efektem testu zaś będzie „uśredniony” sąd moralny, demokratyczna i równościowa ocena, zgodnie z którą wiadomo, które życie jest cenne, a które można spisać na straty. Autorzy testu na jego końcu oferują nawet możliwość zaproponowania własnych dylematów – jeśli więc nie podoba nam się zestaw opcji, możemy dodać nowe. Oczywiście z możliwości tej skorzystamy tylko tak długo, jak długo akceptujemy pewną generalną linię definiowania tego, co racjonalne i opłacalne z punktu widzenia dobrobytu i zdrowia, traktowanych jako wartości nadrzędne, obiektywizujące wartość życia ludzkiego.

Protest przeciwko takiej racjonalności ze straceńczego stanowiska „absolutnej wartości ludzkiego życia” będzie nieskuteczny, ponieważ łatwo w przestrzeni publicznej można odesłać go do gabinetu osobliwości, zaludnionego przez różnego rodzaju „fundamentalizmy”. Nie sposób też buntować się przeciwko niemu politycznie, bo stary, chory i bezdomny człowiek nie stanowi siły społecznej liczącej się jako podmiot potencjalnej rewolucji. Zostanie zakrzyczany przez tych, którzy dysponują biopolitycznymi atutami. Co zatem pozostaje? Jedną z reakcji

podmiotu na tak bezwzględną obiektywizację wartości jego życia może być paranoidalna narracja, poprzez którą znajduje swój wyraz poczucie oszukania, bycia okradzionym z czegoś bardzo cennego. Mówiąc o paranoi, mam na myśli rzecz jasną pewną konstrukcję znaczącą, a nie kategorię diagnostyczną. Jako konstrukcja znacząca, narracja paranoidalna, wyjaśniająca zachodzenie pewnych zdarzeń przez zakładanie jakiegoś prześladawczego ośrodka podejmowania decyzji, może stać się swego rodzaju ekranem, dzięki któremu możliwe jest nazwanie straty, powodowanej przez brutalną „ewaluację” wartości naszego życia. Intuicję tę wyjaśnię szerzej w następnej partii tekstu.

Urządzanie jako źródło cierpień

Jeśli zdefiniujemy urządzanie tak, jak starałem się to uczynić wyżej, widzimy wyraźnie, że uderza ono w element symbolicznego autorytetu, będący kluczem do zrozumienia funkcji Pana. Urządzanie nie potrzebuje autorytetu symbolicznego, omija funkcję symboliczną, skuteczności i uprawomocnienia poszukując w formułowanej bezosobowo ekspertyzie. Im bardziej jest ona bezosobowa (lub uśredniona, jak w omawianym dopiero co przykładzie, co sprowadza się do tego samego), im bardziej jawi się jako podyktowana przez samą rzeczywistość, a nie czyjąkolwiek wolę, tym bardziej wydaje się dobrze uzasadniona i umocowana.

Pan zwraca się do podmiotów, które mają uznać jego wolę, urządzanie ma oddziaływać na jednostki rozumiane jako ośrodki decyzji i zachowań. Te dwie konstrukcje władzy różnią się między sobą właśnie poprzez sposób definiowania tych, którzy mają władzy podlegać: z jednej strony mamy podmiot poddany prawu, z drugiej – jednostkę rozumianą na sposób behawioralny. Władza, która stosuje technologię urządzania, która pracuje zgodnie z jego logiką i racjonalnością, jawi się jako władza wyzwolona i wyzwalająca od funkcji symbolicznej. Wyzwolona od figury tradycyjnego autorytetu i jego arbitralnych decyzji, wyzwalająca podmiot od konieczności odniesienia się do prawa, rozumianego jako przestrzeń zobowiązania symbolicznego. Jest to władza, dzięki której mamy przede wszystkim zając się naszym dobrostanem.

W tytule tej sekcji zawarłem dość oczywistą aluzję do tytułu znanego tekstu Freuda, który w oryginale wskazuje na „niedogodności” (*Unbehagen*) kultury. Otóż jedną z takich niedogodności urządzania jest pomijanie funkcji symbolicznej i wymiaru podmiotowego. Urządzanie odwołuje się do dobrostanu jednostek i dobrobytu populacji, środki, po które sięga urządzanie działają w innej logice – porządku wiedzy i ekspertyzy, porządku zasadniczo technicznym.

Znów odwołując się do przykładu, dwie przeciwstawne logiki można przedstawić jako różne sposoby regulowania ludzkiej obecności w przestrzeni. Jednym

było rezerwowanie pewnych części przestrzeni dla określonych kategorii ludzi: każda grupa ma swój status i sobie przypisaną przestrzeń, a sprawiedliwość definiuje się jako zajmowanie przez daną grupę przynależnej jej przestrzeni. Tradycyjne spektakle władzy opierały się na podziale, w którym włączanie różnych ludzi w spektakl polegało na przypisywaniu im innych rang i godności (np. uczestników rytuału, jego świadków i publiczności – tak wyglądały na przykład rytuały koronacyjne, do dzisiaj tak wygląda rytuał ślubny i inne rytuały tradycyjne).

Drugi sposób tej regulacji obecnością ludzi w przestrzeni polega na tym, by zarządzić przepływem ludzi: na przykład miejsca imprez masowych muszą być dzisiaj budowane zgodnie z normami, które pozwalają na bezpieczne gromadzenie się w danym miejscu i opuszczanie go. Dobre urządzenie takiego miejsca polega na takim sterowaniu zachowaniami ludzkimi (poprzez system korytarzy, oznaczeń, wyjść i wejść, bramek), które w sposób niemal niezauważalny będą prowadziły do odpowiednich zachowań jednostek. Nie mówimy tu o prawie, ale o normie, nie o zachowaniu właściwym i niewłaściwym, ale pożądanym i niepożądanym.

Drugi przykład wskazuje na dwie ważne cechy urządzania: im lepiej zorganizowana przestrzeń, tym bardziej pożądane zachowanie narzuca się jednostce jako coś oczywistego i zgodnego z jej interesem. Jednostka nie musi rozumieć całościowej logiki danego miejsca, wystarczy, że kierując się własną kalkulacją wybierze najbliższe wyjście, schody, windę itd. Niepożądane w tej sytuacji są działania niestandardowe i osobliwe – znów, nie z powodu ukrytej złośliwości władzy, ale dlatego, że generują niepotrzebne koszty. Z podobnym zjawiskiem mamy do czynienia w wielu innych sferach, na przykład w systemie edukacji, który działa wydajnie, jeśli kompetencje edukowanych można zmierzyć tanio, na przykład przez zestandaryzowane testy.

Przykłady są z konieczności uproszczone i zwracają uwagę na pewną stronę zagadnienia kosztem innych – przykład z organizacji przestrzeni może sprawiać wrażenie, że urządzenie rozumiem jako czysto behawioralny sposób zarządzania, który nie bierze pod uwagę ludzkiej racjonalności. Z pewnością nie – urządzenie bez przerwy odwołuje się do jednostki jako racjonalnej, kalkulującej, poszukującej przede wszystkim własnego dobra. Urządzenie chce te właśnie cechy jednostek wykorzystać, odwołując się do ich racjonalności.

Różnica między opartą na prawie władzą Pana a urządzaniem leży gdzie indziej. Odwołując się znów do Foucaulta, można ją określić jako różnicę między mądrością i rozważą – jako cnotami odwołującymi się do właściwego „obchodzenia się z prawem” (Foucault 2010: 281) – a statystyką jako wiedzą ekspercką na temat kluczowych zasobów i procesów opisujących w danym momencie populację. Mądrość, na przykład w tradycyjnej literaturze religijnej, skąd wywodzi się jej rozumienie jako jednej z cnót kardynalnych, polega właśnie na nieprzecenianiu racjonalności.

Jeśli więc urządzenie omija porządek podmiotowy, to nie w sensie braku odwołania do rozumującego, świadomie kalkulującego człowieka. Wręcz przeciwnie, urządzenie charakteryzuje ciągłe apelowanie do rozumnej jednostki. Omija ono podmiot w innym rozumieniu – w rozumieniu, które poszukuje genezy podmiotu w jego odniesieniu do prawa i w jego godności autora własnych czynów i wypowiedzi.

Urządzenie jest pozbawione właśnie tego wymiaru symbolicznego, który czynił prawo elementem porządku, w ramach którego jeden podmiot zwraca się do innego. By znów odwołać się do przykładu, który pozwoli lepiej wyczuć tę różnicę, możemy ją śledzić na przykład w rozdzwisku pomiędzy sposobem, w jaki prawo karne zakłada podmiot jako odpowiedzialny ośrodek własnych czynów, a zupełnie innym trybem, w którym traktuje jednostkę ekspertyza psychiatryczna, współcześnie działająca w trybie omijającym wymiar podmiotowy (zob. na ten temat Legendre 2011: 53–54, 198–201). To w ramach logiki urządzania zauważa się oczywisty statystycznie fakt, że na poziomie populacji samobójstwo jest dużo większym problemem niż zabójstwo. Z tego punktu widzenia kluczowym problemem staje się dobrostan jednostek, który można poprawić poprzez popularyzację „higieny psychicznej” i zwiększoną konsumpcję leków, a nie przez odwołujące się do różnych form autorytetu utrzymywanie podmiotów w ramach prawa.

Władza urządzania nie pracuje poprzez stawianie granic działaniu człowieka, ale poprzez modelowanie jego zachowań. Staje się w ten sposób współbieżna z zabiegami jednostki o szczęście i samorealizację. Dlaczego więc miałyby być „źródłem cierpień”?

Do odpowiedzi niewątpliwie można przybliżyć się przez samą analizę pojęć: urządzaniu brak autora, brak podmiotu. Jest to problem, ponieważ, chciałoby się powiedzieć, „podmiot już umarł dla władzy, ale jeszcze o tym nie wie” – władza działa tak, jakby podmiot nie istniał, co budzi zrozumiałą konsternację milionów podmiotów, nad którymi władza jest sprawowana. Adresatem działań władzy urządzającej, jak już wielokrotnie wspominałem, jest jednostka, której zachowania się profiluje, rozgraniczając między bardziej a mniej pożądanymi (czyli przeprowadzając gradację od „mniejszego zła” aż po zachowania „optymalne”), a nie podmiot odpowiedzialny przed prawem z jego binarną logiką (winny/niewinny). Rozróżnienie to pokrywa się z rozpoznawaną w psychoanalizie różnicą między działaniem prawa i działaniem wiedzy (zob. Sharpe 2006: 308–309).

Władza urojona

Efektom urządzania jest więc paradoks: nieprzejrzystość mechanizmów władzy, pokrywająca się z ich pełną racjonalnością. To znaczy, że każda pojedyncza regulacja ma uzasadnienie, ale wszystkim naraz brakuje autora, brakuje źródła.

W efekcie ci, którzy władzy podlegają, nie znajdują ośrodka władzy ani jego motywacji. Kiedy go poszukują, starają się umieścić podmiot tam, gdzie go nie ma, popadając w logikę paranoi. Kiedy szuka się powiązań i autora poszczególnych posunięć, jedynym rozwiązaniem jest logika spisku i ukrytych motywów.

Urządzenia bezpieczeństwa dosłownie działają w naszym interesie, okradając podmiot z odpowiedzialności. Dlaczego tak się dzieje? Po pierwsze, ekspertyza i wiedza nie zastąpią sankcji symbolicznej. Autorytetu symbolicznego nie uzyskuje się dzięki argumentacjom, wręcz przeciwnie, jedną z jego funkcji jest kładzenie kresu niekończącym się rozważaniom. W tym sensie to Pan mówi podmiotowi, czego ów podmiot chce (zob. Žižek 2001: 232), Pan kładzie kres niekończącym się rozważaniom za i przeciw. Także w tym sensie, że mówi czego „powinniśmy chcieć”: dobrze jest chcieć... (być posłusznym, sprawiedliwym, użytecznym dla innych itd., a przede wszystkim: dobrze jest przestrzegać prawa).

Urządzanie odwołuje się nie do sformułowanych wprost nakazów i zakazów, ale często posługuje się narzędziami technicznymi, pośrednimi. Pomiędzy problemem a środkiem zaradczym jest szereg mediacji, które czynią całość sytuacji mniej zrozumiałą.

Stąd domysły na temat prawdziwej motywacji władzy – na temat interesu, któremu służą eksperci, na temat prawdziwych zysków, którym mają służyć poszczególne rozwiązania. Stąd też popularność dyskursu, który przedstawia władzę jako „szwindel”, oszustwo, teatr i grę pozorów, za którymi kryją się inne interesy. W miejscu brakującego Pana i jego jasno wyrażonej woli instalowany jest zbiorowy „podmiot przekrętu” (którego rolę grają elity, politycy, urzędnicy...). Powracając do analizowanego wyżej przykładu: reakcją na brutalność obiektywizacji jest także brutalna niezgoda na „oszustwa” władzy – niezgoda z miejsca rozpoznawana przez dyskurs władzy jako nieracjonalna. Zupełnie trafnie, ponieważ rzeczywiście jest ona niezgodna z racjonalnością władzy.

Po drugie, podmiot nie pokrywa się z tym, co obiektywizowane jest jako „jednostka” należąca do danej „populacji”. Nie jest redukowalny do zbioru zachowań, które można optymalizować. Oczywiście, by sformułować takie zdanie, należy wyjść poza teorię Foucaulta, dla którego pojęcie takie jak pojęcie podmiotu jest czymś wyjaśnianym raczej niż wyjaśniającym. Jednak wydaje się, że urządzenie jest źródłem „niedogodności” czy „cierpień” i że znaczna część tych niedogodności bierze się z nieprzejrzystości sposobu, w jaki sprawowana jest dzisiaj władza. Sytuację tę da się wyjaśnić opuszczając ramę historyzmu i powracając do teorii psychoanalitycznej, która rozpoznaje, co właściwie jest „frustrowane” w podmiocie przez urządzenie. Teoria ta wskazuje na wymiar symboliczny oraz wymiar uznania, jako te wymiary, które urządzenie omija (przez co okazuje się „źródłem cierpień” dla podmiotu), a które tradycyjnie (choć w sposób arbitralny i opresyjny) są adresowane przez „dyskurs Pana”.

Jeśli to „coś”, omijane i pomijane przez urządzenie, nie zostanie zaadresowane, odpowiedzią na logikę współczesnej władzy pozostanie zbiorowa paranoja. Sprzeciw wobec pewnego typu racjonalności może osuwać się w apoteozę nieracjonalności, która to apoteoza historycznie występowała w parze z antydemokratycznym sentymentem.

Pojęcie urządzania trafnie oddaje pewne tendencje w sposobie sprawowania i uzasadniania władzy. Ale dopiero zestawienie go z psychoanalitycznymi pojęciami znaczącego, porządku symbolicznego i funkcji Pana pozwala ująć urządzenie nie jako jeszcze jeden porządek władzy, jeszcze jeden zestaw pozytywności (rozwiązań instytucjonalnych, dyskursów itp.), ale jako źródło cierpień dla podmiotu. Jak starałem się pokazać, dopiero pojęcia psychoanalityczne pozwalają wyjaśnić naturę „niedomagania” kultury politycznej, do której prowadzi rozprzestrzenianie się logiki urządzania. Zajęcie perspektywy, z której można dostrzec owe niedomagania, jest koniecznym warunkiem wstępnym do ich właściwej analizy. A stawka, jak sądzę, jest wysoka, ponieważ niespodziewanym efektem racjonalizacji na modłę neoliberalną może być zarówno wspomniany już rozkwit paranoi i teorii spiskowych jako społecznych sposobów rozumienia i przeżywania polityki. Innym efektem urządzania jako trybu regulacji i sprawowania władzy może być (skądinąd już dająca o sobie znać) tęsknota za charyzmatycznym liderem, który wypełni pustkę po dyskursie Pana i dostarczy nowych znaczących, które będą mogły stać się punktami orientacyjnymi. Charyzmatyczny styl Donalda Trumpa, komunikującego się za pomocą zbioru *catch phrases*, a nie klasycznie skonstruowanej argumentacji, eksponowanie mocy jako sposób uprawiania polityki przez Władimira Putina, pojawianie się „cudownych dzieci”, mających nadawać ludzką twarz neoliberalnej technokracji (casus Emmanuela Macrona), wreszcie wstrząsające projektem europejskim próby wzmacniania narodowej identyfikacji jako podstawowego źródła orientacji kulturowej, to tylko pierwsze z brzegu przykłady realizowania się owej tęsknoty za dostarczającym orientacji sposobem organizowania relacji władzy. Wszystkie te zjawiska, choć tak różne, zdradzają jak sądzę pewien wspólny rys, który ukazuje się właśnie dzięki wskazaniu cierpień, powodowanych przez urządzenie. Silny lider nadający twarz władzy jest namiastką właściwego autorytetu symbolicznego. Podobnie identyfikacja narodowa, jako metoda osadzania się w symbolicznej przestrzeni, jest przemieszczoną reakcją na to, czemu w istocie się nie przeciwstawia: na ekonomizowanie życia społecznego, dokonujące się w sposób omijający sferę symboliczną.

Literatura

Bonnefon J.-F., Shariff A., Rahwan I., 2016, *The social dilemma of autonomous vehicles*, Science, no. 352(6293).

- Chłoń-Domińczak A., Topińska I., 2015, *ESPN Thematic Report on integrated support for the long-term unemployed (Poland)*, Brussels: European Commission: Directorate-General for Employment, Social Affairs and Inclusion.
- Foucault M., 1977, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa: PIW.
- Foucault M., 2002, *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Foucault M., 2006, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Foucault M., 2010, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, tłum. M. Herer, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault M., 2011, *Narodziny biopolityki*, tłum. M. Herer, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Karwacki A., Kaźmierczak T., Rymsza M., 2014, *Reintegracja: aktywna polityka społeczna w praktyce*, Warszawa: Instytut Spraw Publicznych.
- Lacan J., 1991, *Le Seminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, Paris: Seuil.
- Lacan J., 2007, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*, tłum. R. Grigg, New York: Norton & Norton.
- Legendre P., 2011, *Zbrodnia kaprala Lortiego. Traktat o Ojcu*, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Lianos M., Douglas M., 2000, *Dangerization and the End of Deviance*, British Journal Of Criminology, no. 40.
- McFalls L., Pandolfi M., 2014, *Parrhesia and Therapeusis: Foucault on and in the World of Contemporary Neoliberalism* [w:] J.D. Faubion (ed.), *Foucault Now. Current Perspectives in Foucault Studies*, Cambridge: Polity.
- Niklas J., Sztandar-Sztanderska K., Szymielewicz, K., 2017, *Profiling the Unemployed in Poland: Social and Political Implications of Algorithmic Decision Making*, Fundacja Panoptikon, https://panoptikon.org/sites/default/files/leadimage-biblioteka/panoptikon_profiling_report_final.pdf (dostęp: 17.03.2018).
- Polanyi K., 2010, *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, tłum. M. Zawadzka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sharpe M., 2006, *The 'Revolution' in Advertising and University Discourse* [w:] J. Clemens, R. Grigg (eds.), *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*, Durham-London: Duke University Press.
- Shildrick T. et al., 2012, *Poverty and insecurity. Life in low-pay, no-pay Britain*, Bristol: Policy Press.
- Žižek S., 2001, *Przekleństwo fantazji*, tłum. A. Chmielewski, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Žižek S., 2008, *For They Know Not What They Do: Enjoyment As a Political Factor*, London: Verso.
- Žižek S., 2009, *Cztery dyskursy, cztery podmioty*, tłum. M. Kropiwnicki [w:] M. Kropiwnicki, J. Kutyla (red.), *Žižek. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Źródła internetowe

<http://moralmachine.mit.edu/>, opracowane przez: MIT Media Lab. (dostęp: 22.04.2017).