

# O rewolucji raz jeszcze...

DOI 10.35757/CIV.2013.15.01

Doniesienia medialne związane z bieżącymi wydarzeniami politycznymi wskazują, iż pojęcie rewolucji wciąż jeszcze ma siłę definiującą, rozpala wyobraźnię i stanowi jeden z podstawowych toposów politycznych w sferze publicznej. Badania nad jego historią i teraźniejszością pozwalają stwierdzić, iż jeśli zostawimy na boku nadmiernie dzisiaj eksploatowane użycie tego pojęcia w różnych dziedzinach życia, a skupimy się na jego znaczeniu politycznym, to na pierwszy plan wysunie się tradycyjne rozumienie rewolucji jako zmiany w obrębie świata społecznego, uznawanej za fundamentalną, głęboką i całościową oraz nagłą, przeprowadzaną świadomie, stąd często ufundowaną na ideologii, a także związaną z gwałtem i przemocą fizyczną<sup>1</sup>. Posługujący się tym pojęciem dziennikarze i komentatorzy społeczno-polityczni rzadko jednak mają świadomość, iż funkcjonuje ono na dwóch poziomach: stosowane do opisu pewnych konkretnych wydarzeń ma także charakter pewnej konstrukcji teoretycznej, która, jak zwrócił uwagę Marek Woźniak,

---

**Barbara A. Markiewicz** – profesor w Zakładzie Filozofii Polityki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

<sup>1</sup> Por. M. Woźniak: *Doświadczenie historii. Kulturowy i społeczny wymiar mitu rewolucji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Lublin 2003, a także: *idem: Rewolucja – między teorią, obrazem a rzeczywistością, czyli totalizujące znaczenia terminu rewolucja w historiografii polskiej po II wojnie światowej*, w: K. Brzechczyn, M. Nowak (red.): *O rewolucji. Obrazy radykalnej zmiany społecznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2007, s. 367–383. Niektóre teksty prezentowane w niniejszym numerze stanowią pokłosie seminarium zorganizowanego w 2013 roku wspólnie przez redakcję „Civitas” oraz kierowany przeze mnie Zakład Filozofii Polityki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Badania nad pojęciem rewolucji i rewolucyjnego dyskursu, których efektem było także wspomniane seminarium, prowadziłam wraz z dr hab. Agnieszką Nogal w ramach badań statutowych Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego w latach 2011–2013.

odgrywała ongiś rolę „swego rodzaju wzoru, który organizuje obraz przeszłości”<sup>2</sup>. Oczywiście podstawą tego wzoru było określone wydarzenie historyczne i nie chodzi tu o rewolucję amerykańską, lecz raczej, jak twierdzi François Furet, o rewolucję francuską<sup>3</sup>. Za jej niejako udoskonalony i zarazem obowiązujący model, szczególnie w historiografii marksistowskiej, uznano rewolucję październikową, nadając jej równocześnie wymiar uniwersalny.

W okresie zimnej wojny sytuacja na świecie była ustabilizowana za sprawą rywalizacji dwóch bloków: wschodniego pod przywództwem Związku Radzieckiego i zachodniego na czele ze Stanami Zjednoczonymi Ameryki. Wydawało się wówczas, iż żadna inna rewolucja nie jest już możliwa. Dopiero zmiany polityczne w Europie, rozpoczęte przez ruch Solidarności, które zaczęto także nazywać rewolucją, wspomniany powyżej wzorzec rewolucji nadwerzęły. Okazało się bowiem, iż dotychczasowy model tego pojęcia utracił teoretyczną, marksistowską podbudowę oraz fundament klasowy. Pojawiła się więc konieczność poszukiwań nowych dookreśleń, które byłyby zdolne uchwycić odmienny charakter tak przeprowadzanych przemian, a głównie uwypuklić fakt, iż są one przeprowadzane bez użycia przemocy i przyjmują postać „miękkiej” rewolucji. Ta konieczność redefinicji pojęcia rewolucji jest widoczna już w warstwie nazewnictwa tak dokonywanych przemian, w owym odwołaniu do skojarzeń botanicznych (np. rewolucja goździków, róż itp.) czy do pór roku (wiosna). W ten sposób pojawiły się rów-

---

<sup>2</sup> Autor ten wskazuje na dwa wymiary ówczesnego dyskursu rewolucyjnego: (1) Wymiar powierzchniowy, do którego zalicza określony obraz rewolucji, którego wartością jest stworzenie nadrzędnego opisu, wyjaśnianie i nadanie znaczenia konkretnemu wydarzeniu. W ten sposób powstaje „opowieść” wprowadzająca nową periodyzację dziejów powszechnych, określająca ich przyszłe kierunki rozwoju oraz fundująca nowe uniwersum symboliczne i legitymizująca ustanowiony na jej podstawie Nowy Ład; (2) Wymiar głęboki, który stał się swego rodzaju (totalizującym) schematem interpretacyjnym, wykorzystywanym do oswojenia świata/historii: fundamentem Nowej Świadomości, Nowego Człowieka, schematem nadającym /narzucającym nowy sens rzeczywistości i dziejom. Por. M. Woźniak: *Rewolucja – między teorią, obrazem a rzeczywistością...*, s. 371.

<sup>3</sup> F. Furet: *Prawdziwy koniec rewolucji francuskiej*, przekład B. Janicka, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak” – Fundacja Stefana Batorego, Kraków – Warszawa 1994, szczególnie rozdział IV.

niez takie określenia rewolucji jak „aksamitna” (Czechosłowacja) czy „pomarańczowa” (Ukraina).

Zdawałoby się więc, że pojęcie rewolucji zostało odświeżone i nabrało nowego wymiaru. A jednak, wbrew faktom, nadal są z nim łączone te znaczenia i wartości, jakie uzyskało ono za sprawą wcześniej obowiązującego uniwersalnego wzoru. Świadczy o tym przede wszystkim sposób, w jaki dzisiaj posługują się nim dziennikarze i komentatorzy społeczno-polityczni odmiennych czasem orientacji politycznych w odniesieniu do zaburzeń politycznych w różnych częściach świata. Prawie natychmiast zostają one okrzyknięte jako rewolucje, co pozwala przywołać te wszystkie towarzyszące im stereotypy, które utrwaliły się w potocznej świadomości: słuszny gniew ludu, obalenie tyrańskiej władzy, nadzieja na nowy, lepszy porządek społeczny i polityczny.

Dobrym przykładem takiego mechanizmu może być narracja światowej prasy na temat wydarzeń z 2011 roku, określanych jako arabska wiosna. Zapoczątkowała je tragiczna śmierć 26-letniego Mohammeda Bouaziziego, sprzedawcy warzyw w Sidi Bu Zajd w Tunezji, który, na znak protestu przeciwko nękanemu go przez przedstawicieli różnych władz, oblał się benzyną i podpalił. Gwałtowne zamieszki, jakie wybuchły w odpowiedzi na jego śmierć, rozprzestrzeniły się na inne kraje arabskie, doprowadzając do manifestacji i zbrojnych starć w Egipcie, Libii i Maroku. Doniesienia prasowe o tych wydarzeniach odwoływały się głównie do tradycyjnego kodu pojmowania rewolucji, zgodnie z którym rewolucja jest wydarzeniem mającym prowadzić do poprawy sytuacji grup ją przeprowadzających lub tych, w imieniu których jest przeprowadzana. Według większości komentatorów protesty dowodziły, iż: „[...] wszyscy, niezależnie od tego, z jakiej klasy społecznej się wywodzą – mają te same pragnienia: «Nie» dla biedy i korupcji, «tak» dla godności i wolności”<sup>4</sup>. Jeśli więc poprawa nie zawsze mogła się szybko dokonać w sferze ekonomicznej, to przynajmniej na ko-

---

<sup>4</sup> L. Włodek-Biernat: *Strach przechodzi do obozu władzy*, „Gazeta Wyborcza”, 29–30 stycznia 2011.

rzyść powinna zmienić się sytuacja polityczna obywateli w postaci wzrostu ich udziału w decyzjach politycznych.

Niestety, te swego rodzaju hollywoodzkie scenariusze musiały się zderzyć z odmienną kulturowo i politycznie rzeczywistością. Wbrew rewolucyjnym oczekiwaniom zachodnich dziennikarzy, w krajach arabskich lud nie przejął władzy, nie ustanowiono również nowego, lepszego – demokratycznego – ustroju. Dlatego też, jak uznała większość komentatorów, rewolucja zawiodła pokładane w niej nadzieje: w miejsce „arabskiej wiosny” zapanowała „islamska zima”<sup>5</sup>. Krzysztof Strachota, ekspert problematyki bliskowschodniej, podsumowując na łamach „Tygodnika Powszechnego” dwa lata wydarzeń w tym regionie, rozsądnie jednak zauważył: „Nie sposób nie docenić dorobku «arabskiej wiosny». W regionie szybko zadomowiła się instytucja wolnych wyborów. Niedawna opozycja, latami nielegalna lub/i zwalczana, rządzi dziś w Tunezji, Egipcie, Libii, Maroku, a w kilku kolejnych państwach jest partnerem dla władz. Chciałoby się więc u nas, na Zachodzie, ostatecznie zamknąć kwestię Arabskiej Wiosny. Ale to nie był jednorazowy zryw. W żadnym z krajów arabskich sytuacja się nie ustabilizowała. I nie jest oczywiste, dokąd i jaką drogą one kroczą”<sup>6</sup>.

Oczywiście można uznać, iż ten obraz rewolucji, do którego odwoływali się komentatorzy, był wyidealizowany: historyczne rewolucje w krótkim okresie rzadko prowadziły do poprawy warunków życia czy do demokratyzacji, towarzyszyły im polityczne zamachy stanu i dyktatury. Pierwsze relacje dotyczące arabskiej wiosny i następujące po niej rozczarowanie bez wątpienia wyrastały z utrwalonego, stereotypowego obrazu rewolucji, w którym najważniejszym doświadczeniem przeprowadzających ją ludzi jest doświadczenie wolności, „nowego początku” (Hannah Arendt), zmiany na lepsze. Nietrudno także zauważyć, iż we wskazanej wyżej narracji medialnej, w której centralnym pojęciem stało się

---

<sup>5</sup> Dwa lata po wybuchu arabskiej wiosny okazało się bowiem, że jej wyraźnymi zwycięzcami zostali religijni radykałowie, islamiści, co zupełnie nie pasowało do oświeceniowego modelu europejskich rewolucji.

<sup>6</sup> K. Strachota: *Najdłuższa wojna Arabów*, „Tygodnik Powszechny”, 20 stycznia 2013.

pojęcie rewolucji, pomieszano wspomniane już dwa porządki: dyskurs samej rewolucji oraz dyskurs o rewolucji. Centralną kategorią tego pierwszego jest „gniew ludu”, tj. aksjologiczny i ideologiczny wymiar samych wydarzeń, natomiast w tym drugim zostaje on przetłumaczony na fakty empiryczne. Źródłem rozczarowania często bywa niezgodność obydwu tych porządków.

Ponadto być może mamy także do czynienia z pewnym błędem kategoryalnym, to znaczy z używaniem niewłaściwej kategorii do opisu wydarzeń w krajach arabskich. Nie można wykluczyć, że ze względu na odmienny kontekst kulturowo-religijny i historyczny kategoria rewolucji nie tyle – na poziomie opisu i diagnozy – wyjaśnia te wydarzenia, ile blokuje ich właściwe rozumienie. W związku z tym pojawia się pytanie – aktualne także w odniesieniu do innych pojęć klasycznego słownika politycznego, takich jak państwo, prawa człowieka i obywatela itp. – czy kategoria rewolucji jest jeszcze ciągle pojęciem uniwersalnym, czy raczej ograniczonym do kultury Zachodu, gdzie się narodziła i zyskała siłę eksplikacyjną. Ponieważ podobnych pytań jest więcej, warto raz jeszcze przyjrzeć się współczesnej formie pojęcia rewolucji.

Za punkt wyjścia tych rozważań przyjmuje, iż pojęcie rewolucji przeszło podobną ewolucję jak pojęcie demokracji. Ograniczony historycznie do pewnej rzeczywistości i sfery (ustrój) termin „demokracja” nabrał dzisiaj znaczenia uniwersalnego, stając się synonimem pewnego wspólnego dobra. Można zatem uznać, iż podobne przesunięcie znaczenia dokonało się w odniesieniu do rewolucji. Jeśli jednak, jak pokazują kłopoty z jego wykorzystaniem w dyskursie medialnym, uniwersalny wymiar pojęcia rewolucji nie dotyczy warstwy aksjologicznej i ideologicznej, to należy poszukać go gdzie indziej. Proponuję ominąć obszar politycznych idei i wartości i przyjrzeć się technicznej stronie rewolucji. W każdą rewolucję jest bowiem wpisana specyficzna metoda przejmowania władzy i ustanawiania jej nowej formy<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Teoretyczny model rewolucji w perspektywie władzy opracował Leszek Nowak (zob. *idem: Wolność i władza*, Wydawnictwo NZS, Poznań 1981, a także *Imperium socjalistyczne. Pró-*

Na ten istotny element wzoru rewolucji zwrócił uwagę François Furet<sup>8</sup>. Według niego ujawnił się on przy okazji kształtowania się nowego modelu władzy, jaki wytworzyła rewolucja francuska, i skonkretyzował się w konfrontacji z jego przeciwwładzą, czyli władzą spisku. Jak twierdzi Furet, kategoria spisku stanowiła lustrzane odbicie samej rewolucji, ponieważ spisek: „Jest abstrakcyjny, wszechobecny, ma funkcję «matrycy» tak jak ona, tyle że jest ukryty, podczas gdy ona jest jawna, zdemoralizowany, podczas gdy ona jest dobra, zgubny, podczas gdy ona przynosi szczęście społeczne”<sup>9</sup>. Dzięki analizie tej konfrontacji rewolucji i spisku – władzy i przeciwwładzy – można odkryć, jak uznał Furet, że wczesny etap rewolucji to „imaginacyjny dyskurs o władzy”, który staje się możliwy, gdy przestrzeń starej władzy zapelnia ideologia czystej demokracji, to znaczy gdy lud stał się władzą. Według Fureta spisek i rewolucja ustanawiają „demokratyczny świat wyobrażeń władzy” („szaleńczy majak”), który jest plastyczny, dostosowuje się do każdej sytuacji, a co najważniejsze – racjonalizuje wszystkie zachowania, przenika do każdej publiczności. Oznacza to również, że w pierwszej fazie rewolucji władza ma charakter wyobrazeniowy, wirtualny. Dlatego nieodzownym elementem tej swoiście pojmowanej racjonalizacji przestrzeni politycznej staje się również nowa forma sfery publicznej i, związana z prawami człowieka, wolność słowa. Furet mocno podkreśla to powiązanie, wskazując, iż dokonuje się ono dzięki nowemu usytuowaniu samej władzy.

W dawnym ustroju władza, podobnie jak jej obszar i podmiot (lud), stanowiły własność króla, po rewolucji następuje wakacja władzy: zostaje ona uwolniona zarówno intelektualnie, jak i praktycznie. Teraz lud, który ją przejmuje, musi ją zagospodarować. Ponieważ lud

---

*ba modelu* „Notatnik Historyczny” 1988, t. 1, s. 9–87). Ta ciekawa metodologicznie propozycja w dużej mierze została usytuowana w perspektywie ideologicznej (marksistowskiej), co dość wyraźnie ją historycznie ogranicza. Obszerne przedstawienie tej koncepcji i jej wartości diagnostycznej patrz: K. Brzechczyn: *O dwóch prognozach upadku realnego socjalizmu. Randall Collins versus Leszek Nowak*, <[https://repozytorium.amu.edu.pl/jspui/bitstream/10593/300/1/Brzechczyn\\_O%20dwoch%20prognozach.pdf](https://repozytorium.amu.edu.pl/jspui/bitstream/10593/300/1/Brzechczyn_O%20dwoch%20prognozach.pdf)> [dostęp: 20 czerwca 2014 r.]

<sup>8</sup> Por. F. Furet: *Prawdziwy koniec...*, s. 67–68.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

nie stanowi faktu danego empirycznie, lecz istnieje jedynie w rzeczywistości retorycznej (prawnej) to – jak stwierdza Furet – „Słowo zastępuje władzę, staje się jedyną gwarancją, że władza należy wyłącznie do ludu, to znaczy do nikogo”. I dodaje w podsumowaniu: „Rewolucyjna aktywność *par excellence* polega na produkowaniu maksymalistycznego słowa za pośrednictwem jednomyślnych zgromadzeń, mitycznie zakotwiczonych w woli powszechnej”<sup>10</sup>.

W tej intrygującej analizie rewolucji francuskiej Furet odsłania przy okazji mechanizm początku rewolucji, czyli określoną praktykę polityczną, której zwykle towarzyszy przemoc i która sprawia, iż dotychczasowa władza traci umocowanie bytowe, własną konkretność. Owo odrealnienie władzy dokonuje się głównie przez słowo na poziomie opinii publicznej. Dlatego uważam, iż ta wstępna faza rewolucji, w której dochodzi do intelektualnego i wyartykułowanego słownie „rozpuszczenia” istniejących dotąd sztywnych struktur władzy, stanowi prawdziwie rewolucyjny, czyli przełomowy moment. Cechuje go odmienna charakterystyka ontologiczna zarówno w stosunku do zastanej rzeczywistości, jak i do wyobrażonej przyszłości, wiąże się z innym, ekstatycznym doświadczeniem czasu. Co więcej, nie determinuje on także przyszłego rozwoju wydarzeń. Jest pewnym wyodrębnionym zdarzeniem, które, jak będę się starała pokazać, daje się ująć w kategoriach politycznej technologii. I właśnie ten moment, a nie towarzyszące rewolucji hasła polityczne i społeczne, zadecydował o uniwersalnym znaczeniu tego pojęcia.

\*

Wybieram ten sposób podejścia do fenomenu rewolucji politycznej również dlatego, aby uniknąć trudności, które pojawiają się przy interpretacjach tego zjawiska, kiedy za historykami zaczynamy je opisywać w kategoriach podmiotowych (kto i dlaczego wywołuje rewolucję) oraz gdy poruszamy jeszcze bardziej

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 63.

skomplikowaną kwestię, analizując je na płaszczyźnie aksjologicznej (czy rewolucje są dobre, czy złe; czy prowadzą do postępu, czy do regresu). Z tego także powodu sięgam do całkiem innego rodzaju dyskursu, do słownika technicznego. Odwołanie do słownika technicznego w kontekście filozofii polityki wymaga jednak pewnych wyjaśnień. Po pierwsze, chciałabym uprzedzić, że prawdopodobnie wbrew oczekiwaniom czytelnika nie będzie to tekst poświęcony historii techniki, różnego rodzaju maszynom czy sposobom produkcji z czasów rewolucji. Nie mam takiej wiedzy ani kompetencji, aby rozważać powiązanie poziomu techniki z celem, przebiegiem czy z rezultatami konkretnych przewrotów politycznych. Choć oczywiście taki związek dość łatwo daje się zauważyć, zwłaszcza w sferze środków komunikacji (publicznej). I tak, wydaje się, że rewolucje amerykańska i francuska były szczególnie uzależnione od techniki drukarskiej (galaktyka Gutenberga), rewolucje rosyjska, południowoamerykańskie i azjatyckie – od telegrafu i telefonu (galaktyka Marconiego), a ostatnie przewroty – oczywiście od Internetu (galaktyka Zuckerberga). Tego rodzaju zależności – choć wymagają głębszych badań historycznych, które z pewnością warto przeprowadzić, ponieważ pozwoliłyby to na odkrycie trochę innego obrazu rewolucji politycznych niż ten, który został utrwalony także w świadomości potocznej – nie będą jednak tutaj omawiane.

Po drugie, i w tym kontekście jest to być może sprawa najważniejsza, sięgnięcie do słownika technicznego w tekście z dziedziny humanistyki nie stanowi operacji aksjologicznie neutralnej. Już od dawna pojawiają się bowiem głosy, iż taki zabieg powinien zostać potraktowany jako techniczna agresja, naruszenie suwerenności i specyfiki samej humanistyki i tradycyjnej formy kultury. Tego rodzaju praktyka – jak uznał jeden z wybitnych zwolenników takiego stanowiska, Neil Postman – jest wyrazem dominujących dzisiaj prób deifikacji nowych technik<sup>11</sup>. W celu uwidocznienia, jak

---

<sup>11</sup> Por. N. Postman: *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, przekład A. Tanalska-Duleba, Muza, Warszawa 2004.



groźny jest to proces dla samej istoty człowieczeństwa, prezentuje Postman własną periodyzację historii kultury, dostosowując ją do rozwoju techniki. Według niego możemy historycznie wyodrębnić: „kultury posługujące się narzędziami”, w których, jak w średniowiecznej Europie, narzędzia były zintegrowane z kulturą; „technokrację”, powstałą w XIX wieku, w której narzędzia atakują kulturę, same stając się kulturą; oraz totalitarną technokrację, czyli „technopol”, którego przykładem są współczesne Stany Zjednoczone<sup>12</sup>. Zarys świata myśli technopolu odnajduje Postman w pracy Fredericka W. Taylora *Zasady naukowego zarządzania* (1911), ale jego źródła filozoficznych doszukuje się u Augusta Comte'a. Natomiast istota technopolu, jak twierdzi Postman, polega na: „podporządkowaniu wszelkich form życia kulturowego panowaniu techniki i technologii”<sup>13</sup>. Niemniej technopol, według Postmana, to nie tylko forma kultury, ale przede wszystkim „stan umysłu”, który sprawia, iż współczesna kultura staje się niesamoistna, ponieważ w technologii szuka autoryzacji i czerpie z niej swoje reguły. Jego obawy wzbudza zwłaszcza dominacja informacji generowanych przez nowe technologie, czego efektem staje się zubożenie kultury, polegające na naruszeniu jej koherencji oraz na pozbawieniu jej transcendentnego sensu, celów i znaczeń. Mamy dzisiaj do czynienia, jak zauważa Postman, wręcz z technologiczną teologią, ponieważ informacji nadano status metafizyczny. Technopol, jak twierdzi Postman, opiera się na: „naszej wierze, że najlepiej realizujemy nasze możliwości, kiedy działamy jak maszyny i że maszyny pod wieloma względami mogą nas doskonale zastąpić”<sup>14</sup>. Prowadzi to, według niego, do katastrofalnych następstw: zaniku kreatywności, utraty zaufania do ludzkich sądów i subiektywności<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 35 i nast.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 70.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> W ten sposób zasadność traci także sama filozofia, gdyż, jak uznaje Postman, zbędna stała się dzisiaj „jedyna w swoim rodzaju ludzka zdolność do postrzegania rzeczy jako całości”, a zastąpiło ją zaufanie do potęgi obliczeń technicznych. Mimo tej katastroficznej diagnozy Post-

Mimo poważnych zastrzeżeń zgłaszanych przez Postmana w stosunku do współczesnej dominacji techniki ostatecznie podziela on pogląd sformułowany przez Marshalla McLuhana, zgodnie z którym: „Technika nie oddziałuje na ludzi w sferze świadomie wyznaczanych opinii czy pojęć, lecz po prostu wytrwale i nie natykając się na najmniejszy opór, zmienia współzależność między zmysłami i wzory percepcji świata”<sup>16</sup>. Dotyczy to także świata politycznego. Dlatego nie wierzę w sukces ruchu oporu, który próbuje organizować Postman. Jeżeli chcemy – jako filozofowie, lub, szerzej, humaniści – uniknąć losu Don Kichota, to powinniśmy poddać refleksji ową „współzależność” i świadomie badać nowe „wzory percepcji świata”. Analizując bowiem rzeczywistość polityczną, warto mieć na uwadze, że ona już dawno stała się elementem przemysłu kulturowego, do czego walenie przyczyniły się techniczne środki komunikacji (prasa, telewizja, Internet). W związku z tym z powodzeniem można odnieść do niej zarówno te opisy i diagnozy, które formułowali Max Horkheimer i Theodor Adorno, jak również uwagi poczynione przez Edgara Morina w *Duchu czasu*, gdzie utożsamił przemysł kulturowy z kulturą przemysłową. Według niego „Kultura przemysłowa rozwija się na płaszczyźnie rynku światowego. Stąd płynie ta jej silna tendencja do synkretyzmu, eklektyzmu i homogenizacji. Jej główny nurt nastawiony na wyobrażnię, zabawę, estetykę, choć nie może pokonać zupełnie przeszkód zróżnicowania, przenika jednak przegrody geograficzne, etniczne, społeczne, narodowe, przedziały wieku, płci, wychowania; tematom wydobywanym z różnych folklorów i tradycji nadaje uniwersalność albo sam wynajduje takie, które są z istoty uni-

---

man dostrzega jednak drogę wyjścia z tej sytuacji, deklarując powstanie ruchu oporu przeciw technopolowi. Oczywiście ów ruch oporu, podobnie jak sam technopol, może się rozwinąć głównie w Stanach Zjednoczonych, choć jeśli chodzi o jego program, a przede wszystkim sposób walki, to pozostawia je Postman do decyzji indywidualnej. W każdym razie chodzi o walkę przeciw wszechwładzy techniki, przy zachowaniu dystansu w obszarze poznania i własnej psychiki w stosunku do każdej technologii, co ma pozwolić na traktowanie jej jako „nieco dzwacznej, nigdy zaś jako nieuchronnej, nigdy jako naturalnej”. *Ibidem*, s. 221.

<sup>16</sup> M. McLuhan: *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, przekład N. Szczucka, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004, s. 50.

wersalne<sup>17</sup>. To właśnie w tym politycznym wymiarze przemysłu kulturowego nowego uniwersalnego znaczenia mogły nabrać także dawne pojęcia polityczne, w tym również pojęcie rewolucji. Podstawą nowoczesnego przemysłu kulturowego pozostają bowiem bez wątpienia nowe technologie.

Już wielokrotnie i przy różnych okazjach podejmowałam temat technicznego wymiaru polityki<sup>18</sup>. Dlatego tylko w dużym skrócie i raczej tytułem przypomnienia chciałabym wskazać, iż działalność polityczna już od czasów starożytnych była łączona z pojęciem *techne*. Od starożytnej Grecji polityka uchodziła przede wszystkim za pewien rodzaj działalności praktycznej – *techne politike*. Współcześnie nawiązał do tego rozumienia polityki np. Michael J. Oakeshott, aczkolwiek całkiem opacznie przeciwstawił ją wiedzy technicznej<sup>19</sup>. Niechęć, jaką żywi wielu myślicieli politycznych do ujmowania polityki za pomocą kategorii techniki, ma źródła, jak się wydaje, przede wszystkim w skojarzeniu jej wówczas z „manipulacją”. Uważa się, iż, za sprawą głównie Niccola Machiavellego, polityka – zamiast konstytuować i troszczyć się o dobro wspólne – przekształciła się w sztukę (technikę) zdobywania i utrzymania władzy. Biegłość zaś w tej sztuce ma polegać głównie na kamuflowaniu jej podstawowego celu, czyli przedstawianiu własnego dobra (utrzymanie się przy władzy) jako dobra wspólnego. W ten sposób *techne politike* została utożsamiona z hipokryzją i kłamstwem. Współcześnie próbuje się neutralizować takie właśnie negatywne pojmowanie *techne politike*. Dokonuje się tego głównie przez rewolucję samego pojęcia techniki, wskazując np. na jej możliwości komunikacyjne (Jürgen Habermas) i wymiary etyczne. Hans Blumenberg, wyjaśniając znaczenie greckiego słowa *techne*, podkre-

---

<sup>17</sup> Por. E. Morin: *Duch czasu*, przekład A. Frybesowa, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1965, s. 40.

<sup>18</sup> Por. np. B. Markiewicz: *Filozofia praktyczna w warunkach nowej techniki*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, t. IV, s. 75–82, a także *eadem*: *Polityka jako sztuka*, w: E.J. Zgolińska (red.): *Piękno obecne/nieobecne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego, Siedlce 2013, s. 29–43.

<sup>19</sup> Por. M. Oakeshott: *Wieża Babel i inne eseje*, przekład A. Lipszyc i in., Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.

ślał, iż Grecy rozumieli przez nie głównie te biegłości i zręczności, które umożliwiały wykonanie określonej usługi i wytwarzanie pewnych produktów oraz których można się było nauczyć, naśladowując i podpatrując innych<sup>20</sup>.

Pojęcie techniki od starożytności wiązano z pojęciem działania. Filozofia nowożytna rozerwała ten ścisły związek, czyniąc z techniki dziedzinę autonomiczną, której podporządkowano praktykę rozumianą jako produkcja. Odtąd technika zaczęła być uznawana za materialne zaplecze określające warunki życia i produkcji – zestaw maszyn i urządzeń. W ten sposób zredukowano także ludzkie działanie do produkowania. W takim ujęciu łatwo było utożsamić technikę z najwyższą formą urzeczowienia samego działania i obarczyć winą za jego odczłowieczenie. Ten właśnie wątek podjął w swojej krytyce nowoczesnej techniki Neil Postman. Najbardziej znamienym elementem takiego przedstawienia techniki będzie przekonanie, że maszyny i aparaty, które stanowią jej istotę, powstały po to, aby służyć człowiekowi do walki z przyrodą, do jej opanowywania (praktyki dziewiętnastowieczne).

W tym czasie technika zostanie wyodrębniona także jako osobny dział wiedzy, pojawi się bowiem nowy typ szkoły – politechnika oraz nowy typ pozytywnego bohatera – inżynier. W rezultacie technikę uznano za najwyższą formę ludzkiej wytwórczości (*industria*), pogłębiając podział między tym, co naturalne a tym, co sztuczne. Uzyskując samodzielny byt, podobnie jak pojęcie praktyki, również pojęcie techniki uległo mitologizacji. Mit ten zaczął zasilać kulturę masową w coraz to nowe wcielenia Golema. Poczucie zagrożenia, które wyrażały owe mity narastające wraz z odczuciem wzrastającej autonomii sfery technicznej, zarejestrowała również filozofia nowoczesna. Jej przedstawiciele trafnie rozpoznali owe zagrożenia, które pojawiły się wraz z dziewiętnastowiecznym kształtem techniki, techniki maszynowej. Zagrożenia, których hasłem wywoławczym stało się pojęcie kryzysu (Oswald Spengler). Potrafili rów-

---

<sup>20</sup> Por. H. Blumenberg: *Rzeczywistości w których żyjemy*, przekład W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997.

nież, jak Martin Heidegger, ujawnić wzajemne zależności między nowożytnym kształtem techniki, nauką i metafizyką, oskarżając ją o „zapomnienie” bycia.

Bardziej istotnym zapomnieniem stało się jednak, moim zdaniem, przeprowadzone przez tych myślicieli utożsamienie techniki z maszyną. W greckim słowie *mechanaomai* zostały zawarte intuicje, które czyniły go etycznie podejrzanym. Oznaczało ono bowiem zdobywanie czegoś podstępem, przebiegłością, a ogólniej – czyn niemoralny, choć skuteczny. W tym sensie stanowiło zaprzeczenie *techné*, oznaczającej działanie stosowne, czyli zgodne z obowiązującym etosem, przyjętymi zwyczajami. Tym bardziej iż istotnym elementem *techné* była wiedza. I to wiedza szczególna, która mogła być przekazywana, nauczana, czyli udzielająca odpowiedzi na pytanie „dlaczego”, a nie tylko wiedza tetyczna, stwierdzająca istnienie czegoś (teoria). Tego rodzaju technika konkretyzowana u Greków, o czym zaświadcza Homer w *Odysei* – pojęta jako umiejętność budowania okrętów, uprawiania ziemi czy sztuka polityczna – stała się rodzajem greckiej samowiedzy, budującej ich tożsamość wobec obcych, czyli barbarzyńców<sup>21</sup>. Była ona bliska *poiesis*, czyli praktyce prowadzącej do panowania nad jakimś materiałem nie przez przemoc, ale przez współpracę, umożliwiającą porozumienie (komunikację) dotyczącą jego przetworzenia i użytkowania. W takim kontekście ujawnia się także właściwy sens sformułowania *techné politike*, a więc umiejętności przetwarzania opinii (*doxa*) w rozum publiczny, aby służyły dobru wspólnemu.

Wracając jednak do rewolucji, ujmowanej jako technologia zmiany władzy, warto przywołać w końcu samą definicję „technologii”. Według *Słownika języka polskiego* PWN jest nią: „przetwarzanie w sposób celowy i ekonomiczny dóbr naturalnych w dobra użyteczne (praktyczne)” i oczywiście w wymiarze teoretycznym wiedza o tym procesie<sup>22</sup>. Zdaję sobie sprawę, iż będę musiała wytłumaczyć, w jaki sposób traktować rewolucję jako działanie „celowe i eko-

---

<sup>21</sup> Por. Homer: *Odyseja*, przekład J. Parandowski, Czytelnik, Warszawa 1967, ks. IX.

<sup>22</sup> *Słownik języka polskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, *sub voce*.

nomiczne” i na czym miałyby polegać ów naturalny poziom dóbr, które przetwarza rewolucja. Hipotetycznie przyjmuję zatem, iż poziomem naturalnym, który zostaje przez rewolucję uznany za punkt wyjścia jest zastany układ władzy. Jego przetworzenie ma charakter celowy: nowy poziom władzy. Dokonuje się to w sposób gwałtowny i w dość krótkim czasie, co mogłoby odpowiadać działaniom o charakterze ekonomicznym – chociaż mam świadomość, że jest to stwierdzenie dość ryzykowne.

\*

Gdyby jednak pozostać jedynie na takim „powierzchniowym” (słownikowym) poziomie ujęcia rewolucji jako technologii zmiany władzy, to słusznie mogłoby się ono spotkać z zarzutem technopolizacji czy nawet trywializacji. Należy zatem sięgnąć do filozoficznego zaplecza tego pomysłu. Pewną inspirację w tym względzie stanowiła dla mnie propozycja Michela Foucaulta zawarta w wykładach *Trzeba bronić społeczeństwa*<sup>23</sup>. Opracowując model nowoczesnej władzy, a przede wszystkim rozważając zasadność nieekonomicznego podejścia do jej analizy, Foucault próbuje ją oczyścić z „potrójnych kleszczy”: podmiotu, jedności i prawa. Tym samym usiłuje dotrzeć do samej zasady władzy i ujawnić ją. Sprowadza się ona, według niego, do „stosunków lub operatorów dominacji”, stanowiących podstawę i osnowę wszelkich technik władzy<sup>24</sup>. Ważnym elementem tej redukcjonistycznej metody okazuje się przetworzona przez Foucaulta koncepcja wojny Carla von Clausewitza. Jeśli dla Clausewitza wojna była „polityką prowadzoną innymi środkami”, to Foucault uznaje, iż ciekawsze wyniki badawcze można uzyskać, kiedy założymy, iż to polityka jest „wojną prowadzoną innymi środkami”. Zresztą, tych zapożyczeń od Clausewitza jest tam znacznie więcej, m.in. koncepcja strategii czy badanie stosunku sił, który

---

<sup>23</sup> M. Foucault: *Trzeba bronić społeczeństwa*, przekład M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 52 i s. 168.

ostatecznie okazuje się matrycą władzy utożsamionej z wojną, ponieważ, jak sądzi Foucault, w wojnie siły ujawniają się w swej nagości, jako czyste operatory dominacji.

Przy okazji analizy władzy ujmowanej jako stosunek sił uwzględnia Foucault także kwestię rewolucji. Przy czym traktuje ją – mowa o rewolucji francuskiej – jako określoną formę wojny, czyli jako wojnę domową. Tym samym pojawia się idea wojny wewnętrznej, która w wersji zaproponowanej przez Foucaulta nabiera wymiaru organicznego, stając się jednym z elementów biopolityki. Jak twierdzi Foucault, owa idea wojny wewnętrznej stanowi bowiem formę „obrony społeczeństwa przed niebezpieczeństwami rodzącymi się w jego własnym ciele i z jego własnego ciała; jest to, by się tak wyrazić, wielkie odrzucenie historii na rzecz biologii, elementu konstytucyjnego na rzecz elementu medycznego w myśleniu o wojnie społecznej”<sup>25</sup>. Nie negując znaczenia tego wymiaru rewolucji, który wydobywa Foucault, sądzę, iż należy go jednak dopełnić wymiarem technologicznym, gdyż bez niego nie może się dzisiaj obyć również medycyna.

W takiej podwójnej perspektywie ów rewolucyjny moment, który, jak uznałam, ma charakter technicznego przetworzenia, rozpuszczenia starych form władzy, staje się czymś na kształt skanera, pozwalającego, dzięki obrazowaniu, uświadomić sobie właściwy stan organizmu społecznego. Nie chodzi tutaj jednak jedynie o zręczne metafory, lecz o wydobycie za ich pomocą samej istoty tego przetworzenia, czyli ustalenie warunków, które umożliwiły włączenie do politycznej rzeczywistości tego rodzaju technologii. Za warunek konieczny należy uznać, jak sądzę, powstanie w nowożytnej formie podstawy politycznej, którą stało się państwo, czyli stan polityczny oraz jej teoretyczne uzasadnienia w postaci koncepcji umowy społecznej. To właśnie o uformowanie nowego stanu politycznego, przetworzenie jego wewnętrznej struktury i powstanie nowej wersji umowy społecznej chodzi w rewolucyjnej technologii władzy.

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 216.

W ten sposób dochodzimy do warunku, który ten proces umożliwia i równocześnie decyduje o nowoczesnej formie państwa, czyli do idei suwerenności. Oprócz bowiem tych wszystkich elementów, które z ideą suwerenności powiązał Jean Bodin<sup>26</sup>, zawiera się w niej jeszcze jeden, bardzo ważny, choć rzadko wspominany, czyli stan natury. Umowa społeczna wcale nie unicestwia stanu natury, zmienia tylko formę jego egzystencji, przeprowadza go niejako w stan uśpienia (*in potentia*). Jak zauważa Giorgio Agamben, powołując się na Thomasa Hobbesa: „Suwerenność przedstawia się zatem jako wcielenie stanu natury w obręb społeczeństwa lub, innymi słowy, jako próg nierozróżnialności między naturą i kulturą, przemocą i prawem”<sup>27</sup>. Za Leo Straussem Agamben przyjmuje także, iż stan natury to wewnętrzna zasada stanu politycznego – państwa. Przy czym jako zewnętrzność zostaje potraktowane prawo natury, wewnętrznością jest natomiast dla niego ochrona własnego życia, czyli, jak twierdzi, „najgłębsze jądro systemu politycznego”.

Suwerenna władza polega na niemożności odróżnienia porządku zewnętrznego i wewnętrznego, stanu natury i stanu politycznego, gwarantującego ochronę życia. W pewnych sytuacjach dochodzi jednak do zróżnicowania się tych dwóch porządków, czyli uruchomienia rewolucyjnej technologii zmiany władzy. Jeśli władzy nie udaje się ich uzgodnić, w pierwszej kolejności następuje „uzewnętrznienie się” władzy, która w ten sposób staje się czymś obcym – wrogim, a równocześnie jako to, co wewnętrzne, aktualizuje się stan natury. W ten sposób rewolucja może być potraktowana jako technika wydobywania i przekształcania stanu natury z istniejącej formy politycznej w celu ukształtowania się nowej formy suwerenności (władzy).

Trudno jednak wskazać moment czasowy, w którym dokonuje się owa transformacja. W stosunku do rewolucji traktowanej

---

<sup>26</sup> Por. J. Bodin: *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, przekład Z. Izdebski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, rozdział VIII.

<sup>27</sup> Por. G. Agamben: *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przekład M. Salwa, Prószyński, Warszawa 2008, s. 55 i nast.



jako pewna technologia zmiany władzy zawiesić trzeba, jak sądzę, myślenie w kategoriach przyczyny i skutku, w kategoriach czasu. Jeśli mamy do czynienia z procesem przetwarzania, to możemy tylko określić stan wejścia i wyjścia, sam proces przetwarzania nie należy bowiem już do żadnego z nich. Wracamy tym samym na wspomniany tu już za Furetem „wirtualny” – lub, jak chce Foucault, „dyskursywny” – poziom nowej rewolucyjnej władzy, który określa on także jako „walkę cywilną”. Jej efektem stanie się przepracowanie (dyskursywne) trzech podstawowych idei, które można uznać za produkty rewolucji: idei narodu, państwa i te-  
raźniejszości.

W zadziwiający sposób to podejście do rewolucji zostało zwer-  
yfikowane zupełnie niedawno przez wydarzenia z 2013 roku na Ukrainie. Majdan może stanowić znakomitą ilustrację aktualizacji stanu naturalnego i równoczesnego wyodrębnienia się – wyobco-  
wania – dotychczas suwerennej władzy. Towarzyszący temu kon-  
flikt zbrojny z Rosją i powstanie nowej, niezależnej sfery publicznej staje się medium, które pozwala ukształtować się nowej kon-  
cepcji państwa (suwerenności), a przede wszystkim idei ukraiń-  
skiego narodu. Jednak dla Foucaulta podstawowym produktem rewolucji będzie teoria ras i biopolityka. Patrząc na to z mojego punktu widzenia, można stwierdzić, iż jest to pewien produkt wy-  
brakowany czy raczej coś, co można uznać za odpady, produkty uboczne. Rewolucja nie jest bowiem ani technologią doskonałą, ani niezawodną, co więcej – nie jest także z góry zaprogramowa-  
nym mechanizmem. Zawsze uruchamiają ją ludzie i od ich umie-  
jętności jej wykorzystania zależy to, do jakiego produktu finalnego ona doprowadzi.