

HAMID DABASHI

Islamska teologia wyzwolenia.  
Opór wobec imperium (fragmenty)\*

W dniu, w którym arcybiskup Oskar Romero został zamordowany w San Salvador, w poniedziałek 24 marca 1980 roku, na ulicach pojawił się odbity na powielaczu szmatławiec porównujący odważnego teologa wyzwolenia do ajatollaha Chomeiniego<sup>1</sup>. Tematyczne, społeczne i rewolucyjne podobieństwa i analogie między chrześcijańską i islamską wersją teologii wyzwolenia nie zaczynają się ani nie kończą na tej doniosłej okazji. Choć nie ma widocznych powodów, aby wierzyć, że ajatollah Chomeini i arcybiskup Oskar Romero bezpośrednio się ze sobą kontaktowali, fakt, że w czasie zabójstwa arcybiskupa Romero Chomeini, który był właśnie w trakcie obalania monarchy Pahlawiego, znajdował się na pierwszych stronach światowych gazet od przeszło roku, sprawia, że to porównanie wydaje się aktualne i oczywiste.

---

H. Dabashi, *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*, New York 2008. Poniższy tekst składa się z następujących fragmentów: strony 48-51, 53-55, 198-200, 208-217. Dziękujemy profesorowi Hamidowi Dabashiemu oraz wydawnictwu Routledge za zgodę na publikację fragmentów książki.

1 Według Philipa Berrymana, który był księdzem w *barrio* w Panamie w latach 1965-1973 i uczestniczył w słynnej mszy w niedzielę 23 marca 1980 roku, podczas której arcybiskup Romero otwarcie wezwał armię do buntu. Zob. P. Berryman, *Liberation Theology: Essential Facts about the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*, New York 1987, s. 3.

Przeciwnicy arcybiskupa doskonale wyczuwali, co dokładnie porusza teologów wyzwolenia – muzułmańskich czy chrześcijańskich.

Zasadniczy problem z naszym rozumieniem wojowniczych ideologii i ruchów islamskich z ostatnich dwustu lat polega na tym, że na ogół ujmowane są one w izolacji i rzadko w powiązaniu z innymi narodowymi i regionalnymi ruchami wyzwolenia. Wzlot i upadek ideologii islamskich musi być odczytywany w porównawczym kontekście podobnego losu wszystkich innych ideologii oraz kryzysu (czy też *końca*, jak określił to wybitny amerykański socjolog Daniel Bell) ideologii w ogóle<sup>2</sup>. Jak świat długi i szeroki, islamskie ideologie pojawiały się w odpowiedzi na europejski kolonializm i w prowadzonych przy okazji dialogach z innymi antykolonialnymi (narodowymi i socjalistycznymi) ideologiami z najbliższego sąsiedztwa. Co więcej, jako formy teologii wyzwolenia, islamskie ideologie ostatnich dwóch wieków muszą być rozpatrywane w połączeniu z ich chrześcijańskimi odpowiednikami, teologią wyzwolenia, która pojawiła się szczególnie w Ameryce Łacińskiej. Oczywiście między chrześcijańskimi i islamskimi teologiami wyzwolenia jest wiele poważnych różnic, zarówno jeśli chodzi o ich kontekst, jak i treść, jest też wiele podobieństw. Ale zarówno różnice, jak i podobieństwa wskazują na to samo źródło ich wspólnego pojawienia się: grabieżcza siła europejskiego kolonializmu i amerykańskiego imperializmu oraz ich niedający się usprawiedliwić brak poszanowania dla ludzkiej przyzwoitości.

Historia bestialstw europejskiego kolonializmu w Ameryce Łacińskiej oraz rozmaitych rewolucyjnych reakcji na nie sięga piętnastego wieku, kiedy muzułmanie byli ciągle pod władzą trzech islamskich imperiów – Ottomanów, Safawidów oraz Mogołów. Powstanie islamskich teologii wyzwolenia na poważnie datuje się na wczesny wiek dziewiętnasty, kiedy brytyjscy, francuscy i rosyjscy kolonialni awanturnicy w regionie doprowadzili do rozmaitych reakcji ideologicznych i politycznych, wśród których były te zakorzenione w wojowniczych reinterpretacjach islamu. W Ameryce Łacińskiej korzenie teologii wyzwolenia słusznie odnajduje się w heroicznej działalności ojca Bartholomé Las Casasa (1484-1566) i w jego elokwentnej obronie bezbronnych rdzennych Amerykanów, *Krótkiej relacji o wyniszczeniu Indian* (1552), która zachowała dla potomności relację naocznego świadka dotyczącą zbrodniczych okrucieństw hiszpańskiego kolonializmu w Amerykach, szczególnie na Karaibach,

---

2 Zob. D. Bell, *The End of Ideology: on the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Cambridge, MA 2000 (Po polsku dostępny fragment: D. Bell, *Koniec ideologii na Zachodzie: epilog*, [w:] *Socjologia: lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Kraków 2006 – dop. tłum.).

w Ameryce Centralnej i w Meksyku. Od czasów ojca Bartholomé Las Casasa w szesnastym wieku do pojawienia się teologii wyzwolenia w całej Ameryce Łacińskiej w połowie lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku – wraz z ustanowieniem CELAM [*Consejo Episcopal Latinoamericano* – Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej] w 1955 roku w Rio de Janeiro (Brazylia) – historia latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia spleciona jest z różnymi reakcjami na złodziejstwa europejskiego kolonializmu. Jednak nowa fala teologii wyzwolenia, która zaczęła kształtować się i nabierać impetu w latach sześćdziesiątych, powstała jako bezpośrednia odpowiedź na imperializm USA oraz spowodowane przez niego w Ameryce Łacińskiej pasmo nieszczęść. W czasie trwania konferencji w Medellín w Kolumbii w 1968 roku, CELAM sformułowała kategorie teologii wyzwolenia, które najlepiej zostały ujęte teoretycznie przez peruwiańskiego księdza Gustava Gutiérreza w jego książce *Teologia wyzwolenia: historia, polityka i zbawienie* (1972, wyd. pol. 1976), choć niektórzy za prekursorską dla latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia uznają (napisaną w Princeton) dysertację doktorską brazylijskiego zakonika ojca Rubema Alvesa, później opublikowaną jako *Teologia ludzkiej nadziei* (1968)<sup>3</sup>. Historia latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia mieści zatem w sobie historię islamskiej, poprzedza ją, sięgając do szesnastego wieku, pozostaje uśpiona podczas dni świetności islamskich teologii wyzwolenia przez większość dziewiętnastego i początek dwudziestego wieku, a następnie przyłącza się do niej od połowy dwudziestego wieku. Tym, co pozostaje stałe zarówno w chrześcijańskich, jak i islamskich teologiach wyzwolenia, są przede wszystkim ich wspólne reakcje, po pierwsze, na brutalność europejskiego i potem amerykańskiego kolonializmu i imperializmu, a po drugie, ich własne konwersacje z ideami narodowymi i socjalistycznymi w ogóle, a marksistowskimi w szczególności – do tego stopnia, że myśl i dążenia Gustavo Gutiérreza są prawie identyczne z myślą i dążeniami Alego Shariatiego.

Kolejną ważną różnicą między islamskimi i chrześcijańskimi teologiami wyzwolenia jest konserwatywna władza i normatywna dominacja kościelnego porządku w katolicyzmie oraz jego nieobecność w islamie. Latynoamerykańskie teologie wyzwolenia, które wszystkie są katolickie, muszą radzić sobie z Watykanem, który systematycznie przeciwstawia się ich celom społecznym i oskarża je o materializm, marksizm i nawet herezję, przy czym kardynał Josef Ratzinger (późniejszy papież Benedykt

Kolejną ważną różnicą między islamskimi i chrześcijańskimi teologiami wyzwolenia jest konserwatywna władza i normatywna dominacja kościelnego porządku w katolicyzmie oraz jego nieobecność w islamie

3 Po dalsze szczegóły dotyczące historii i propozycji Latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia zob. G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia: historia, polityka i zbawienie*, tłum. J. Szewczyk, Warszawa 1976.

XVI) i jego poprzednik, papież Jan Paweł II, są w znacznej mierze odpowiedzialni za upominanie, potępienie i doktrynalne odrzucanie teologii wyzwolenia i zainteresowania nią wśród biednych i pozbawionych praw. Dokładnie z powodu tej ścisłej kontroli Watykanu nad porządkiem kościelnym i pomimo swoich początków w ideach i działalności Bartholomé Las Casasa, chrześcijańska teologia wyzwolenia zaczyna się na poważnie dopiero o wiele później w dwudziestym wieku, w czasie gdy okrucieństwa europejskiego kolonializmu w Ameryce Łacińskiej były nie mniejsze niż te na obszarach muzułmańskich w Azji i Afryce. Europejskie przygody kolonialne w Ameryce Łacińskiej w dziewiętnastym i dwudziestym wieku nie wytworzyły teologii wyzwolenia dorównującej muzułmańskiej dokładnie z powodu ścisłej kontroli Watykanu nad doktryną wiary, a także z powodu zasadniczej roli samego chrześcijaństwa w kolonializmie. Duża część historii chrześcijaństwa w klasycznym okresie kolonializmu, poczynając od wieku szesnastego, jest na całym świecie historią oficjalnego europejskiego chrześcijaństwa wspomagającego sprawę europejskiego kolonializmu. Dobrym przykładem jest Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), hiszpański teolog, który był głównym wrogiem Bartholomé Las Casasa z racji usprawiedliwiania hiszpańskiego kolonialnego podboju Ameryk. Przytłaczającą funkcją chrześcijaństwa po Sepúlvedzie w świecie kolonialnym było traktowanie niebiałych krajowców jako dzikusów i zwierzęta, a w najlepszym wypadku mówienie im, żeby nadstawili drugi policzek, kiedy ich bliźni, urzędnik kolonialny, uderza ich w twarz. Dopiero gdy w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku cały świat się zbuntował, ruchy rewolucyjne prowadzone przez pokolenie Che Guevary (a przed nim przez Jose Martíego) w Ameryce Łacińskiej ostatecznie zawstydziły chrześcijańskich teologów. Egzekucja Che Guevary w 1967 roku w Boliwii i prawie natychmiastowe powstanie chrześcijańskiej teologii wyzwolenia w Brazylii, Kolumbii i reszcie Ameryki Łacińskiej, nie może być zbiegiem okoliczności. Teologowie wyzwolenia tacy jak Rubem Alves (w 1968 roku) i Gustavo Gutiérrez (w 1972) musieli myśleć o podobnej do Chrystusa postaci straconego Che, kiedy sięgali po pióro, aby spisać szczegóły swojej wiary w sposób będący reakcją na nędzę, którą próbowali się zająć marksystowscy rewolucjoniści pokolenia Jose Martíego a potem Che Guevary.

Każda porównawcza ocena islamskich i chrześcijańskich teologii wyzwolenia wywołuje oczywiste pytanie o judaizm. Co z judaizmem? Współczesnym nieszczęściem historycznym judaizmu jest to, że po długiej i imponującej historii strzeżenia godności i tożsamości narodu przeciwko przytłaczającym okrucieństwom i uprzedzeniom, nie przyłączył się on do islamu i chrześcijaństwa w tworzeniu wojowniczej teolo-

gii wyzwolenia wymierzonej w okropności kolonializmu. Dosyć paradoksalnie, judaizm nie tylko spowodował pojawienie się politycznego syjonizmu, który sam jest integralną częścią przede wszystkim europejskiego kolonializmu, a następnie imperializmu Stanów Zjednoczonych. Teodor Herzl (1860-1904) wydaje się bardziej podobny do Juana Ginésa de Sepúlvedy niż do Bartholomé Las Casasa. Zatem dosyć dziwne i całkowicie paradoksalne jest to, że politycznym ekwiwalentem, ale moralną odwrotnością zarówno islamskich, jak i chrześcijańskich teologii wyzwolenia jest syjonizm – sam będący europejskim projektem kolonialnym dążącym do ustanowienia kolonialnego osadnictwa na złamanym karku innego narodu. Zamiast stać się głosem buntu i niezgody wobec globalnej dominacji, syjonizm wplątał judaizm w jeden z najbardziej bezwzględnych i barbarzyńskich aktów kolonialnej okupacji i dominacji w Palestynie, w zdecydowanie najbardziej nikczemną i brutalną machinę imperialną, jaką świat kiedykolwiek widział. Izrael, żydowskie państwo ufundowane na syjonizmie, naśladuje, pomnaża i rozszerza imperialne okrucieństwa USA w swoim regionie. Bez względu na to, jaka jest przyszłość chrześcijańskich i islamskich teologii wyzwolenia, judaizm ciągle ma do wyjaśnienia okropności syjonizmu, zanim dla celów zupełnie innych niż kradzież kraju innego narodu i nazywanie go „Izrael” powoła się na zgrozę nazistowskich Niemiec i żydowskiego Holocaustu. [...]

Wreszcie nasza ponowna refleksja nad teologiami wyzwolenia na terenach muzułmańskich będzie musiała również objąć podobne teologie, które wyłoniły się w sercu wielkowiejskiej nędzy podklasy i grup podporządkowanych w centrum imperium, gdzie byliśmy świadkami walki – czy to w wypadku chrześcijaństwa Martina Luthera Kinga czy islamu Malcolma X – prawie identycznej z jej odpowiednikami w Ameryce Łacińskiej, Afryce czy Azji. Epoka ruchu praw obywatelskich w USA, szczególnie w ideach i działalności Martina Luthera Kinga Jr. (1929-1968) oraz Malcolma X (1925-1965), zapewnia dobrą sposobność, aby – podejmując kwestię przerażenia, któremu poddani są biedni i pozbawieni praw na całym świecie – nakreślić szerszą ramę odniesienia dla każdej oceny islamskich i chrześcijańskich teologii wyzwolenia w sposób, który nie jest już ograniczony do kolonialnych peryferii euro-amerykańskiego imperializmu, ale dostrzega dużo bardziej transnarodową i planetarną sferę działania domniemanej boskiej opatrności<sup>4</sup>.

4 Pionierskie studium teologii wyzwolenia w kontekście afroamerykańskim, zob. J.H. Cone, *A Black Theology of Liberation*, New York 1990. Powiązanie między teologiami wyzwolenia na całym świecie oraz teologiami wewnątrz USA, identyfikowanymi z Martinem Lutherem Kingiem w wypadku chrześcijaństwa oraz Malcol-

Zadanie stojące przed następnym pokoleniem w nauce, teorii i aktywizmie jest radykalnie odmienne od obecnej praktyki badania politycznego islamizmu w celu zrozumienia natury i funkcji spektakularnych aktów przemocy, którą popełniają walczący muzułmanie<sup>5</sup>. Uważam, że rozpowszechnione obecnie rozumienie walczącego islamu ciągle opiera się na zdezaktualizowanym założeniu poznawczym, które odziedziczyliśmy z kolonialnej fazy muzułmańskiego spotkania z europejską nowoczesnością. Ta forma i sposób islamskiej produkcji ideologicznej skończyła się, dlatego musimy zacząć formułować warunki wyłaniającej się geopolityki, oraz, co ważniejsze, teologii wyzwolenia, która zależy od zmieniających się parametrów całej nowej społecznej historii zglobalizowanego islamu.

Moją sugestią, sprzeczną z intuicją oraz obiegową i dominującą mądrością, jak również propagandą, jest to, że upadek Bliźniaczych Wież World Trade Centre w Nowym Jorku 11 września 2001 spowodował również załamanie się bliźniaczych wież „islam i Zachodu” jako najważniejszej binarnej opozycji wytworzonej i skonstruowanej w toku kolonialnej nowoczesności. Wyłaniająca się globalna rekonfiguracja władzy, jednocześnie postkolonialna i postmodernistyczna, nie potrzebuje

---

mem X w wypadku islamu ma dalekosiężny oddźwięk, który dobrze wpisuje się w przyszłość samych Stanów Zjednoczonych. Antymuzułmańskie wskaźniki tej przyszłości są już widoczne. Na początku stycznia 2007 roku samozadowolenie CNN, które wspierało administrację Busha w globalnym podżeganiu do wojny w sposób bezpośrednio wpływający na politykę wewnętrzną, sięgnęło nowego i raczej skandalicznego dna. Ogłoszenie o programie dotyczącym lokalizacji Osamy bin Ladena zawierające jego zdjęcia zostało wtedy podpisane „Gdzie jest Obama?”, identyfikującym tym samym notorycznego terrorystę z pierwszym jak dotąd Afroamerykaninem, który mógł mieć poważne nadzieje związane z Białym Domem. CNN przeprosiła później za to, co nazwano „bardzo poważnym błędem typograficznym”. W odpowiedzi na przeprosiny CNN rzecznik pana Obamy powiedział, „choć odnotowałbym, że klawisze »s« i »b« nie są tak blisko siebie, przyjmuję, że była to tylko niefortunna pomyłka”. Obama, dobrze zapowiadający się kandydat na prezydenta pochodzenia kenijskiego i muzułmańskiego, jest podobno dosyć wyczulony na swoje imię (szczególnie drugie). Według BBC powiedział: „Kiedy po raz pierwszy zacząłem działać w życiu publicznym [...] ludzie pytali: »Hej bracie, co z twoim imieniem? Nazywałeś się Alabama czy Yo’ Mama [nieprzetłumaczalna gra słów – dop. tłum.]?«”. BBC dodaje również, że uznał on, iż jego pełne imię, Barack Hussein Obama, nie jest idealne dla kogoś zaangażowanego w politykę” (więcej szczegółów tego incydentu, zob. BBC NEWS, *CNN apology over Obama name slip*, 4 stycznia 2007).

5 Chybiony typ badań naukowych jest obecnie najlepiej reprezentowany przez prace Gilles’a Kepela (*The War for Muslim Minds: Islam and the West*, Cambridge 2004) oraz Oliviera Roya (*Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, New York 2004) w swoim najlepszym wcieleniu oraz Bernarda Lewisa (*What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*, New York 2003) w najgorszym.

tego przestarzałego binaryzmu, obejmuje jednak zglobalizowane imperium i formy rewolucyjnego oporu wobec niego. Specyficznie islamskie sposoby oporu wobec tego imperium następujące po binarnej opozycji „islam i Zachód”, będą podejmowały i angażowały się w całkowicie nowe wzorce myślenia i działania. Znaki tego oporu widać na całym świecie – ale ciągle jest zbyt wcześnie, żeby je odczytać, ponieważ dogasające popioły starej dialektyki mieszają się z pojawiającym się ogniem tego, co nowe. W toku dziewiętnastego i dwudziestego wieku w całym kolonialnym świecie antykolonialny nacjonalizm, socjalizm typu sowieckiego oraz teologie wyzwolenia były formami gwałtownego oporu wobec europejskiego kolonializmu i amerykańskiego imperializmu. W dwudziestym pierwszym wieku ani antykolonialny nacjonalizm ani socjalizm typu sowieckiego nie będą miały do zaoferowania zbyt wiele ideologicznej werwy czy energii. Ludzie nieuchronnie zwrócą się do tego, co najbardziej ich łączy i do najbardziej podstawowych instynktów. Nowa fala teologii wyzwolenia nastąpi zatem po obecnej fazie ikonicznej przemocy, która w tym momencie, jak pokazuje przykład wydarzeń 11 września, podejmuje wyzwanie amorficznego kapitału i jego chimerycznego imperium. Takie teologie wyzwolenia oczywiście wyłonią się w siedliskach nędzy i braku praw obywatelskich, w ich chrześcijańskiej wersji będzie to Ameryka Łacińska, w islamskiej – Azja i Afryka. W zakresie, w jakim syjonizm i państwo Izrael zawłaszczają judaizm, opowiedział się on po stronie amorficznego imperium i nie będzie miał historycznego *rendez-vous* z innymi abrahamowymi wersjami teologii wyzwolenia. Ale moralny autorytet judaizmu, podobnie jak czczona pamięć ofiar żydowskiego Holocaustu w Europie, nigdy nie zostaną wyczerpane przez Izrael, bez względu na to, jak przerażająca, jak barbarzyńska jest jego militarna okupacja ojczyzny innego narodu. Znaki profetycznego judaizmu dążącego do ocalenia matki wszystkich światowych religii przed kaprysami syjonistycznego kolonialnego awanturnictwa są już widoczne, od aktywistów pokojowych w Izraelu do progresywnych synagog na całym świecie, szczególnie w USA. „Tradycja profetyczna”, jak mówi Noam Chomsky, „jest dzisiaj bardzo żywa. Po prostu nazywamy ją dysydemtymem”<sup>6</sup>. Islam również będzie miał swoją oficjalną wersję

6 Jeśli chodzi o dalsze głosy moralne podnoszące się przeciwko kryminalnym okrucieństwom państwa Izrael, zob. S. Farber, *Radicals, Rabbis and Peacemakers: Conversations with Jewish Critics of Israel*, Monroe 2005. W tym pojedynczym tomie, wymierzonym w zniewalającą maszynę propagandową, którą dysponują amerykańscy syjonisci (z których nie wszyscy są Żydami, a w rzeczywistości najpotężniejszą ich częścią są chrześcijańscy fundamentaliści), widać już kształt wyłaniającej się żydowskiej teologii wyzwolenia. W swoim wstępie do tomu, pt. *Powrót żydowskiego*

11 września był końcem Frantza Fanona, końcem Georges'a Sorela, końcem ogólnie przyjętego rozumienia tego, co Max Weber nazwał „prawomocną przemocą” jako *modus operandi* polityki.

al-Azhar w Kairze (aktywnie wspierającą lub taktycznie tolerującą średniowiecznego potentata Hosni Mubaraką), jak również swoją koszmarną teokratyczną wersję w republice islamskiej, podobnie jak chrześcijaństwo swoją chrześcijańską fundamentalistyczną stroną w USA, a także niesławnie konserwatywnego kardynała Josepha Ratzingera jako papieża Benedykta XVI – w obu wypadkach będzie to przyłączanie się do judaizmu zawłaszczzonego przez syjonizm i Izrael oraz opowiadanie się za rozbójniczą władzą, a w istocie jej ustanawianie. Wszystkie religie podzielą los chrześcijaństwa i będą miały swoje wersje Bartholomé Las Casasa oraz Juana Ginésa de Sepúlvedy. Ale od slumsów Kairu do dzielnic nędzy na przedmieściach Casablanki, od betonowych bloków nędzy w Meksyku do spółdzielni *campesino* w Gwatemali, na całej drodze do obszarów nędzy i oporu w samych USA, islam i chrześcijaństwo będą mieć inne jeszcze punkty orientacyjne dla nadziei i rozpacz. [...]

11 września był końcem Frantza Fanona, końcem Georges'a Sorela, końcem ogólnie przyjętego rozumienia tego, co Max Weber nazwał „prawomocną przemocą” jako *modus operandi* polityki. 11 września był końcem polityki i początkiem dezintegracji zarówno progresywnych jak i wstecznych aktów przemocy. Frantz Fanon (1925-1961) był ostatnim wielkim teoretykiem rewolucyjnej przemocy, wyważonej i rozsądnej przemocy w służbie sprawy rewolucyjnej, określonego społecznego i politycznego projektu, nastawionego na emancypację ludzkiej różnorodności od barbarzyńskiej dominacji europejskiego kolonializmu na całym globie, w szczególności w Afryce. W swoim *Wyklętym ludzie ziemi* (1961, wyd. pol. 1985) Fanon poddał szczegółowej teoretycznej analizie kolonialną ideę oraz rozsądne proporcje i emancypacyjną moc przemocy, której tym samym wyznaczył granice<sup>7</sup>. Kwestia przemocy była jednak przedmiotem refleksji teoretycznej na długo przed Fanonem. W swojej socjologii władzy, szczególnie w przełomowym eseju *Polityka jako zawód i powołanie* (1919, wyd. pol. 1998), wybitny niemiecki socjolog Max Weber (1864-1920) uchwycił definicyjny moment polityki jako roszczenia do „monopolu na wywieranie prawomocnej przemocy fizycznej”, uwa-

*proroctwa: poparcie dla oporu palestyńskiego*, Seth Farber pisze: „Książka ta [...] zmierza do afirmacji moralnej i duchowej tradycji judaizmu. [...] Opiera się na moim przekonaniu, podzielanym przez większość osób, które udzieliły wywiadu do tej książki, że ta spuścizna [...] została zdradzona i jest obecnie zagrożona wyginieciem z powodu polityki państwa Izrael, a szczególnie przez pogwałcenie praw człowieka narodu palestyńskiego” (tamże, s. 11).

<sup>7</sup> Zob. rozdz. *Przemoc* w: F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, postł. J.-P. Sartre, Warszawa 1985. „Dekolonizacja – stwierdził Fanon na samym wstępie – zawsze jest zjawiskiem gwałtownym”, tamże, s. 19.



żając państwo za „oparty na środkach prawomocnej (to znaczy traktowanej jako prawomocna) przemocy stosunek panowania ludzi nad ludźmi”<sup>8</sup>. Jeszcze przed Maksem Weberem, francuski filozof społeczny Georges Sorel (1847-1922) w swoich *Réflexions sur la violence* (1908) wojowniczo sławił twórczą moc proletariackiej przemocy i jej zdolności do przewycięzania przymusowej ekonomicznej siły kapitalizmu<sup>9</sup>. Pochwały przemocy Georges’a Sorela wywodzą się oczywiście od Lenina, a przed Leninem od Marksa oraz od poparcia, jakiego obaj udzielili rewolucyjnej przemocy, a nawet „dyktaturze proletariatu”: „między społeczeństwem kapitalistycznym a komunistycznym leży okres rewolucyjnego przeobrażenia pierwszego w drugie. Temu okresowi odpowiada też polityczny okres przejściowy i państwo tego okresu nie może być niczym innym jak tylko *rewolucyjną dyktaturą proletariatu*”<sup>10</sup>.

Od Karola Marksa, przez Georges’a Sorela i Maksa Webera, aż do Frantza Fanona, prawomocne, rozsądne i wyważone użycie przemocy było nieodłączne od wszelkich projektów rewolucyjnych o określonym programie społecznym i politycznym. Od przeszło dwustu lat – od aktywnych początków rosyjskiego, francuskiego i brytyjskiego kolonializmu na terenach muzułmańskich – wojowniczy islamizm decydował się używać prawomocnej (tj. uważanej za prawomocną, żeby trzymać się dodanej przez Webera poprawki) do przemocy w sprzeczności wobec kolonialnej dominacji w krajach muzułmańskich. Wraz z wydarzeniami 11 września, wojowniczy islamizm, taki, jakim go znaliśmy i rozumieliśmy w poprzednich dwóch stuleciach, przestał powoływać się na rozsądne i wyważone używanie przemocy i zdegenerował się w absolutystyczny, anarchistyczny, nihilistyczny i samounicestwiający się triumfalizm, bez prawomocnych pretensji do jakiegokolwiek uzasadnionego projektu rewolucyjnego powstania.

Degeneracja islamizmu od prawomocnej formy mobilizacji rewolucyjnej w nikczemny wachlarz bezsensownej i zbrodniczej przemocy odpowiada schyłkowi i załamaniu się binarnej opozycji założonej między „islamem i Zachodem” oraz pojawieniu się amorficznej formy imperiaлизму. Wojowniczy islamizm, podobnie jak antykolonialny nacjonalizm i rewolucyjny [socjalizm], które się z nim pokrywały, kierował swoim

8 Zob. M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie: wybór pism*, tłum. A. Kopański, P. Dybel, Kraków 1998, s. 56-57.

9 Jeśli chodzi o zjadliwą krytykę pasywności i pochwałę przemocy Georges’a Sorela, zob. szczególnie rozdział *The Ethics of Violence* w *Reflection on Violence*, tłum. T.E. Hulme, wstęp E.A. Shils, New York 1950, s. 180-215.

10 K. Marks, *Krytyka programu gotajskiego*, Warszawa 1948, s. 32.

uzasadnionym użyciem rewolucyjnej przemocy (zgodnie z modelem zasugerowanym i teoretycznie opracowanym od Marksa do Fanona) w ramach binarnego kontekstu „islam i Zachodu”, co czyniło takie rozsądne, wyważone i celowe użycie przemocy prawomocnym i znaczącym. Rozpad nieodpartych jak dotąd binaryzmów takich jak te założone między „islamem i Zachodem”, jako szczególnie potężnego *modus operandi* kapitalistycznej ekonomii, kolonialnej dominacji, tendencji imperialistycznych i *a fortiori* rewolucyjnego wobec nich oporu, jest równoznaczny z kategoriycznym zniknięciem sensownych miar takich zastosowań przemocy.

Koniec „islam i Zachodu” jako *modus operandi* kolonialnej dominacji i rewolucyjnego oporu wobec niej, a tym samym miary tego, co było prawomocną, a co nieprawomocną przemocą, nie oznacza jednak, że identyczne lub alternatywne binaryzmy nie są fabrykowane, aby podtrzymać tę samą relację dominacji – i w ten sposób (w tym sęk) utrwaląc formę skandalicznej przemocy ze strony zarówno amerykańskiej imperialnej pychy, jak i agresywnego awanturnictwa w rodzaju Bin Ladena, które udaje, że się jej sprzeciwia (choć w rzeczywistości ją potwierdza). Przykładowo, retoryczne użycie terminu „krucjata” zarówno przez prezydenta Busha, jak i Osamę bin Ladena, czy historie o emancypacji (kobiet) opowiadane np. przez Azar Nafisi, Ayaan Hirsi Ali, Irshad Manji, Fouada Ajamiego czy Ibn Warraqa, czy też globalne badanie opinii publicznej, przeprowadzone ostatnio przez BBC, w którym pytano muzułmanów i „ludzi Zachodu” (jak sami siebie nazywają), co myślą o sobie nawzajem – wszystko to przyczynia się do wytwarzania i podtrzymywania fantomowego pola sił, w którym binarna opozycja, od dawna pozbawiona swojej mocy generatywnej, ciągle fabrykuje manichejskie dualizmy tam, gdzie ich nie ma<sup>11</sup>. [...]

11 Założenie przedwiecznego konfliktu między „islamem i Zachodem” nie jest tylko kwestią tezy Samuela Huntingtona z jego książki o konflikcie cywilizacji. Jeszcze w lutym 2007 roku BBC World Service przeprowadziło globalne badanie dotyczące relacji w ramach samej tej binarnej opozycji. Nie miało znaczenia, że w rzeczywistości zgodnie z samym tym badaniem „większość ludzi wierzy, że pomiędzy Zachodem i światem islamu istnieje wspólny grunt, pomimo obecnych globalnych napięć” (zob. *Poll sees hope in West-Islamic ties*, BBC News, 19 lutego 2007). Znaczenie ma to, że samo pytanie zadane badanym ludziom, „czy [muzułmanie i Zachód] mogą znaleźć wspólny grunt, [czy] ostry konflikt [między nimi] jest nieunikniony?” jest pytaniem wyraźnie tendencyjnym, które nie byłoby dozwolone w żadnym sądzie, i prowadzącym do samospełniającej się przepowiedni. Obwinianie „radykałnych grup po obu stronach”, jak ujmuje to BBC, w rzeczywistości tworzy i podtrzymuje te dwie przypuszczalnie wrogie strony. Fakt, że ankieta wybiera 27 krajów i dzieli je na zachodnie i muzułmańskie, potwier-

W kwietniu 2000 roku Fundacja Heinricha Bölla była gospodarzem konferencji w Berlinie, na którą zaproszono grupę znaczących irańskich intelektualistów zaangażowanych w sprawy publiczne. Poproszono ich o wykorzystanie tej okazji, aby z dala od cenzury praktykowanej w republice islamskiej, dokonali zbiorowej refleksji nad problemami demokracji w ich ojczyźnie. Konferencja była szczególnie poruszająca w kontekście wyborów parlamentarnych z lutego 2002 roku, które doprowadziły do miażdżącego zwycięstwa reformatorskich zwolenników prezydenta Chatamiego. Szerokie spektrum intelektualistów, zarówno religijnych, jak i świeckich, zaakceptowało zaproszenie Fundacji Heinricha Bölla, przybyło do Berlina i wzięło udział w gorących dyskusjach ze sobą nawzajem oraz z kłótnią publiczną, które dotyczyły historycznych przeszkód dla demokracji w ich prastarym kraju. W trakcie konferencji kilka kobiet z publiczności przeprowadziło protest, który – poza innymi bardziej spektakularnymi przejawami gniewu i frustracji republiką islamską

dza zakładaną opozycję i tworzy wobec niej nastawienia. Nie ma znaczenia, że według samego tego badania „przeciętnie 56 procent osób powiedziało, że widzi pozytywne powiązania między kulturami”, a tylko „28 procent respondentów powiedziało ankieterom, że ostry konflikt jest nieunikniony”. Nie miało znaczenia, że „Doug Miller, prezes firmy Globescan badającej opinię publiczną, powiedział, że rezultaty wskazują, iż świat nie zmierza ku nieuniknionemu i szeroko zakrojonemu »konfliktowi cywilizacji«”. Znaczenie miało to, że sam ten konflikt założony został jako obecny i w ten sposób dwie strony tezy zostały potwierdzone. Według Douga Millera „większość ludzi czuje, że chodzi o władzę polityczną i interesy, nie religię i kulturę”. Ale mimo to on i BBC oszukują nawet wtedy, gdy zadają pytanie ludziom, których podzielił na muzułmanów i na brednię, którą nazywają „Zachodem”. Winszując „Zachodowi” sfabrykowanej dychotomii, BBC donosi, że „najbardziej pozytywni respondenci pochodzili z narodów zachodnich, 78 procent Włochów, 77 procent Brytyjczyków i 73 procent Kanadyjczyków powiedziało, że możliwe jest znalezienie wspólnego gruntu”. Funkcją tego rodzaju badań nie jest mierzenie stopnia opozycyjności między „islamem i Zachodem”, ale w istocie ożywanie i podtrzymywanie jej. W swoim tekście z 19 lutego 2007 roku Roger Hardy, analityk BBC do spraw islamskich, donosi, że „nowe badanie opinii publicznej przeprowadzone przez BBC oświetla jedną z najbardziej uporczywych i kontrowersyjnych kwestii naszych czasów. Co napędza napięcia i konflikt między islamem i Zachodem? Czy między jednym i drugim jest wewnętrzna niezgodność, czyniąca zderzenie cywilizacji nieuniknionym?”. Kiedy pytanie jest tak zadane, nie ma już znaczenia, jaka jest odpowiedź. Samo pytanie, podobnie jak Roger Hardy z BBC, już zakładało i wytworzyło wrogość, wystarczyło zadanie tego pytania. Wszelkie odwołania do tego, co powiedział Osama bin Laden czy tego, co teoretycznie zanalizował Samuel Huntington, po prostu ponownie uwierzytelnia binyzm. Aby potwierdzić pytanie, Roger Hardy nie miał wyboru, musiał odwołać się do pani Ayaan Hirsi Ali i jej przemyślanej opinii, że „islam i Zachód” nie są do pogodzenia.

– polegał na zdejmowaniu części ubrania. Wszystko to zakłóciło konferencję. Kiedy spotkanie zakończyło się, a jego uczestnicy powrócili do Iranu, zorientowali się, że zmanipulowana taśma z nagraniem zajścia dostała się do cieszącej się złą sławą telewizji narodowej, w następstwie czego zostali wezwani do sądu rewolucyjnego, osądzeni za zamkniętymi drzwiami i skazani na różne wyroki więzienia.

Chciałbym zaproponować ten epizod jako jeden z wielu znaków kulminacyjnego zamknięcia burzliwej historii wlotu islamskiej ideologii nie tylko w Iranie, ale faktycznie w bardziej globalnym kontekście kolonialnej nowoczesności – a następnie, na bazie tego zamknięcia, jako znak początku postmodernistycznej teodycei wyzwolenia. Koniec Ideologii Islamskiej, jako *modus operandi* natywistycznego islamizmu, poprzedza pojawienie się nowych form oporu, które dopiero muszą być wyartykułowane. To, co dziś nazywamy „islamem”, zostało wynalezione ponad podziałem kolonialnym jako metanarracja oporu w celu przeciwstawienia się metanarracji dominacji. Jako religia protestu oparta na paradoksie władzy, islam został politycznie pobudzony przez swoje historyczne spotkanie z kolonialnym cieniem europejskiej nowoczesności. Będąc religią światową, islam został zdecydowanie (ponownie) wynaleziony w trakcie dziewiętnastego i dwudziestego wieku jako teren ideologicznego oporu wobec kolonialnej nowoczesności. Będąc religią światową, islam został zdecydowanie (ponownie) wynaleziony w trakcie dziewiętnastego i dwudziestego wieku jako teren ideologicznego oporu wobec kolonialnej nowoczesności. Stopniowe przekształcenie się islamu, odziedziczonej po przodkach wiary ludu, w Ideologię Islamską (lub islamizm), będącą terenem politycznego oporu wobec kolonializmu, korespondowało z dwoma komplementarnymi projektami kapitalistycznej nowoczesności i europejskiego oświecenia. Oba te projekty dotarły do najdalszych zakątków ziemi (włączając w to świat muzułmański) dzięki wyciągniętemu ramieniu kolonializmu. Kolonializm z kolei sprzyjał politycznemu tworzeniu państw narodowych oraz narodowych ekonomii i wspólnot politycznych. Etniczny nacjonalizm i religijny natywizm były bezpośrednimi skutkami antykolonialnego oporu wobec agresywnej ingerencji łupieżczego kapitalizmu. Podczas gdy etniczny nacjonalizm zapożyczył przykładowy model dla swojej ideologii z centrów kapitalistycznej nowoczesności i wykorzystał go przeciwko kolonializmowi, religijny natywizm przekształcił całość odziedziczonej po przodkach wiary krajowców, dążąc do podobnych celów. Nacjonalizm był ideologiczną bazą politycznych roszczeń do państwa narodowego i jako taki korespondował z formami ekonomii narodowych najlepiej nadającymi się zarówno do kapitalizowania, jak i kolonizowania światowego porządku ekonomicznego. To treść nacjonalizmu, nie jego forma, dała kolonialnemu światu podstawę do oporu wobec kolonializmu.

Jako religia protestu oparta na paradoksie władzy, islam został politycznie pobudzony przez swoje historyczne spotkanie z kolonialnym cieniem europejskiej nowoczesności. Będąc religią światową, islam został zdecydowanie (ponownie) wynaleziony w trakcie dziewiętnastego i dwudziestego wieku jako teren ideologicznego oporu wobec kolonialnej nowoczesności

Przekształcenie islamu w obszar zdecydowanego oporu wobec kolonializmu było szczególnym epizodem we współczesnej historii jego spotkań z oświeceniową nowoczesnością. Podczas gdy funkcjonowanie transnarodowego kapitału kulturowo ukonstytuowało się na założeniu tego, co nazwał on *Zachodem*, działanie jego *kolonialnego* przedłużenia zostało geograficznie delegowane do dziedziny *cała reszta*, a w tym wypadku – *islam*, który był tylko po to, by odróżniać, a tym samym uwierzytelnić *Zachód* – umożliwiając nową fazę cywilizacyjnego myślenia w nowoczesnej refleksji społecznej<sup>12</sup>. Gwałtowna cyrkulacja kapitału i pracy, w swoich najnowszych wydaniach określana mianem *globalizacji*, ostatecznie ujawniła sfabrykowaną ideologię dominacji konstytutywną dla binarnej opozycji *islam i Zachód*, która sprawiła, że obie iluzje nabrały pozorów wiarygodności. Rozmontowanie zakładanej centralności *kapitału* i jego *kolonialnych* peryferii w jedną globalizującą spiralę kapitału i pracy goniących siebie nawzajem, ujawniło nagie relacje władzy długo ukrywane za zasłoną dymną podziałów cywilizacyjnych i kultur narodowych, wszystko to narracyjnie osnute wokół fikcyjnych biegunów *Zachód i cała reszta*. Zniknięcie zasłony dymnej ideologii dominacji określanej mianem *Zachodu* nie tylko zdyskredytowało fikcję jego cywilizacyjnej autentyczności. W równym stopniu zdyskredytowało sztuczne rozróżnienie czynione między horyzontalnymi (zewnętrznymi) i wertykalnymi (wewnętrznymi) formami kolonializmu. Nie możemy już dłużej utrzymywać, że oczywiście jest fikcyjne założenie dotyczące kultur narodowych i podziałów cywilizacyjnych, które fałszywie oddziaływały działanie kapitału i tego, co kolonialne. Wydarzenie określane mianem *globalizacji* sprawiło, że ta chroniczna choroba stała się jawna.

Dzisiaj kryzys Postislamskiej Ideologii przejawia się w różnorodności równoległych objawów – jednocześnie lokalnych i globalnych, politycznych i patologicznych. Chociaż mówienie o końcu islamizmu w fantasmagorycznym karnawale makabry pozostawionym na scenie przez 11 września może wydawać się sprzeczne z intuicją, faktem pozostaje, że ideologiczny ferwor i polityczna moc istotne i konstytutywne dla tworzenia islamizmu (takiego, jakim go znaliśmy i dokumentowaliśmy przez ostatnie dwieście lat) dawno już straciły swój materialny grunt i wyczerpały swoją energię polityczną. Dzisiaj jesteśmy na progu całkowitej nowej formy islamskiej świadomości. To, co mogłoby być jej nowym tematem, całkowicie zależy od jasnej koncepcji upadku islamizmu jaki

12 Jeśli chodzi o krytykę myślenia cywilizacyjnego, zob. mój tekst *For the Last Time Civilization*, "International Sociology" 2001, vol. 16, no. 3, s. 361-368.

znaliśmy przez ostatnie dwieście lat oporu wobec, najpierw, europejskiego kolonializmu, a potem amerykańskiego imperializmu.

Chociaż pojawienie się islamizmu było wspólnym terenem oporu wobec kolonializmu w większości muzułmańskiego świata od wczesnego wieku dziewiętnastego, to głównie w Iranie, w republice islamskiej, doprowadził on do teokracji. Zakończona sukcesem instytucjonalizacja republiki islamskiej opierała się na pracy pokoleń muzułmańskich ideologów, którzy przyczynili się do stopniowego przekształcania islamu w wojowniczy islamizm – od Muhammada Abduha, Jamala al-Dina al-Afgani i Rashida Rida do Alego Shariatiego, Morteza Motahhariego i Ajatollaha Taleqaniego. Po sukcesie islamskiej rewolucji w 1979 roku ajatollah Chomeini przeprowadził swój udręczony naród przez upiorny kryzys związany z amerykańskimi zakładnikami, a potem przez prawie dekadę wojny z Irakiem (1980-1988), na pierwszym planie stawiając brutalne tłumienie wszelkich głosów i wizji alternatywnych względem jego tyrańskich rządów oraz konstytucyjne wzmocnienie republiki islamskiej. Podczas gdy uwaga większej części świata rozproszona była przez kryzys związany z amerykańskimi zakładnikami z 1979-1980 roku, ideologowie republiki islamskiej pośpiesznie ratyfikowali islamską konstytucję, wielkim kosztem swobód obywatelskich i praw człowieka. Prawie dekadę później, kiedy kraj popadał w ruinę po wojnie irańsko-irackiej, gdy uwaga światowych mediów znowu rozproszona była przez niesławną sprawę Salmana Rushdiego, ajatollah Chomeini zaaranżował jeszcze jeden zamach konstytucyjny i zmienił warunki sukcesji jego charyzmatycznej władzy w sposób, który gwarantował instytucjonalną ciągłość republiki islamskiej (i uciszenie wszystkich konkurencyjnych wobec niej ideologii i ruchów).

Wkrótce po śmierci Chomeiniego i końcu wojny irańsko-irackiej, lata dziewięćdziesiąte dwudziestego wieku były świadkiem gwałtownego końca terroru jego charyzmatycznej pamięci oraz pojawienia się masowego niezadowolenia ze średniowiecznego charakteru i totalitarnych tendencji jego dziedzictwa w republice islamskiej. Wybory prezydenckie z czerwca 1998 roku, masowy zryw studencki z czerwca 1999 roku, wybory parlamentarne z lutego 2000 roku i znowu wybory prezydenckie 2002 roku jasno i jednoznacznie pokazały katastrofalny upadek wszelkich roszczeń republiki islamskiej do prawomocności, a nawet jeszcze więcej – zdecydowaną porażkę islamizmu jako prawomocnej rewolucyjnej ideologii. Tak zwana Konferencja Berlińska z kwietnia 2000 roku jest głównym wydarzeniem z serii brutalnych akcji przeciwko wolności słowa, obejmujących seryjne morderstwa świeckich intelektualistów, od których ślad prowadzi do najwyższych rangą urzędników

republiki islamskiej. Niezdolność prezydenta Chatamiego do spełnienia swoich dwukrotnie powtarzanych w kampanii obietnic, systematyczne tłumienie przez islamskie sądy najbardziej podstawowych praw obywatelskich, szeroki zakres brutalnych publicznych tortur i egzekucji, surowe akcje przeciwko prasie, oficjalne wyroki śmierci wydawane z powodu najlżejszych sugestii ideologicznego nieposłuszeństwa, potajemne rozprawy i nielegalne uwięzienia działaczy politycznych, wyrzucanie milionów Irańczyków z ich własnych ziem rodzinnych z powodu ich religijnych i/lub ideologicznych sympatii oraz oficjalne kampanie zniesławiania i oszczerstw wymierzone w dysydentów politycznych są głównymi wydarzeniami spośród wielu innych, które wyznaczają ostateczną delegitymizację jakichkolwiek roszczeń republiki islamskiej i zdecydowaną porażkę samej idei Islamskiej Ideologii. Przytłaczająca wola narodu, aby umocować trwale instytucje demokracji w jego kulturze politycznej, jest teraz brutalnie blokowana przez konstelację niedemokratycznych instytucji wplecionych w tkanekę islamskiej konstytucji, które obejmują Radę Racji Stanu, Radę Strażników i na końcu stanowisko i doktrynę Najwyższego Prawnika – samą w sobie będącą obrazą dla zbiorowej inteligencji całego narodu. Konstytucyjny kryzys o historycznych rozmiarach oddzielił obecnie wolę narodu od jego rządzącej oligarchii i jej bezlitosnego despotyzmu.

Atrakcyjność wojowniczego islamizmu jako podstawy politycznego oporu wobec kolonializmu nie ogranicza się oczywiście do republiki islamskiej. Historycznie ta antykolonialna ideologia miała znacznie bardziej uniwersalne zastosowanie. Ale powtarzająca się niezdolność tego politycznie ukonstytuowanego (na nowo) islamu do wywołania – w kluczowych konfrontacjach z europejskim kolonializmem kiedyś i z amerykańskim imperializmem teraz – jakiegokolwiek udanej politycznej rewolucji z mającym szanse powodzenia programem ekonomicznym i kulturowym ostatecznie zdegenerowała się do tego, co obecnie skrótowo nazywane jest Osama bin Laden lub Al-Kaida. Zjawisko, nie tylko osoba, Osamy bin Ladena oraz Al-Kaidy wyłoniło się z wojny prowadzonej z pełnomocnictwem Wahabitów z Arabii Saudyjskiej i rewolucjonistów z Iranu, która zaczęła się w Afganistanie i w czasie okupacji sowieckiej sponsorowana była przez rząd USA, a następnie rozprzestrzeniła się w Azji Centralnej. To, co obecnie nazywane jest Al-Kaidą (lub alternatywnie „Talibami”), jest oczywiście wytworem wyobraźni Pentagonu, projektem jego własnych dążeń do globalnej kontroli. Ale osoba i zjawisko Osamy bin Ladena oraz partyzanckich działań przypisywanych jego tzw. organizacji Al-Kaida są ostatnim rozpaczliwym krzykiem kiedyś rewolucyjnego ruchu, który obecnie zdegenerował się w wojujące,

ale jałowe awanturnictwo, pozbawione jakiegokolwiek oddolnego poparcia, celów ekonomicznych, ideologii politycznej czy społecznej spójności. Jeśli Islamska Republika Iranu reprezentuje dzisiaj instytucjonalne zwieńczenie wojowniczego islamizmu jako niegdyś potężnej antykolonialnej ideologii, zjawisko Osamy bin Ladena i jego tak zwanej Al-Kaidy oznacza końcowe, dogasające płomienie boleśnie przestarzałej politycznej wyobraźni na znacznie bardziej globalną skalę.

Te dwa polityczne wskaźniki końca wojowniczego islamizmu idą w parze z najważniejszymi hermeneutycznymi próbami przedłużenia im życia. Prawie natychmiast po sukcesie islamskiej rewolucji najpoważniejszy muzułmański ideolog, który przyczynił się do jej artykulacji, zaczął martwić się jej sukcesem i zaczął szukać drogi wyjścia z tej ślepej uliczki. Wszystko wskazuje na to, że przed tym, jak Morteza Motahhari (zm. 1979), główny ideolog islamskiej rewolucji, został zamordowany, faktycznie artykułował swoje obawy dotyczące teokratycznych konsekwencji ideologii islamskiej. Ale impet rewolucyjny i wojna, która natychmiast nastąpiła, uniemożliwiły jakąkolwiek poważną refleksję nad problemami republiki islamskiej i ideologicznego islamizmu, na którym jest ona oparta. Wkrótce po zakończeniu wojny irańsko-irackiej, kiedy żaden rewolucyjny ferwor ani obrona narodu nie wytwarzały już zasłony dymnej wystarczająco gęstej, aby zasłonić brutalną instytucjonalizację teokracji, tacy ideologowie muzułmańscy jak Abdolkarim Soroush zaczęli orientować się, co się stało i zainicjowali piramidalny projekt oddzielania „islam samego” od rzeczywistych przejawów rewolucji islamskiej opartej o jakąś ideologię islamską. Celem Sorousha jako pobożnego muzułmańskiego intelektualisty nie było aktywne teoretyczne analizowanie kłopotów swojego narodu czy tego, czego powinien on się z tego historycznego doświadczenia nauczyć. Przeciwnie, chciał on zachować *islam sam w sobie* dla potomności i winę za obecny stan przypisać kaprysom ludzkiej omyłności. W ten sposób dotarł do swojej teorii „teoretycznego kurczenia się i rozszerzania wiedzy religijnej”. To właśnie w tym kontekście on i kilku innych reformatorskich muzułmańskich intelektualistów próbowało zaproponować alternatywne odczytania islamu, które są bardziej liberalne i zgodne z demokracją – co doprowadziło do określenia Sorousha jako „Martina Luthera Kinga świata muzułmańskiego”! Problem z Soroushem i jego zwolennikami jest jednak taki, że pozostają oni dwa wieki za globalizującym oddziaływaniem kapitału i tym samym próbują przeformułować szczegóły islamskiej hermeneutyki, całkowicie przestarzałej w swoich poznawczych powiązaniach z końcem scentralizowanego kapitału oraz z unarodowionymi przez kolonializm ekonomiami, ustrojami i kulturami. Rezultatem jest muzealna koncep-



cja wiary ich przodków, kusząca w swoim hermeneutycznym uroku, ale natywistyczna w swoim intelektualnym charakterze i dlatego całkowicie bezużyteczna w kontekście nowej zglobalizowanej konfiguracji pracy i kapitału oraz wszystkich kulturowych i hermeneutycznych konsekwencji, jakie ma dla żyjących muzułmanów.

Polityczny, ideologiczny i hermeneutyczny koniec wojowniczego islamizmu jest również dopełniany przez przestarzały i nudnawy *mystycyzm*, obecnie najlepiej reprezentowany przez dziwaczną mieszaninę, obejmującą niezmordowane, ale męczące upiększanie „islam” przez Seyyeda Hosseina Nasra, które od 11 września przechodzi w kojące wierszyki dla dzieci, czy Deepaka Choprę i jego terapeutyczny przemysł hollywoodzkiej *duchowości*, który w dużym stopniu przyczynił się do niedawnego amerykańskiego oszołomienia Colemanem Barkiem wypróbowującym cierpliwość Rumiego w grobie<sup>13</sup>. Jest to szczególnie żalony koniec dla tego, co kiedyś było wyniosłym uniwersum cywilizacyjnym, a teraz zdegenerowało się w terapeutyczny żargon dla nieuleczalnie znużonych, a zarazem nudnych. To cyniczne upiększanie „islam” przez Nasra i spółkę wskazuje jednak na globalne demonizowanie wiary, działające jak biczowanie, któremu stara się on przeciwdziałać, ale którego w gruncie rzeczy jest odpowiednikiem i które utrwała jako dopełnienie. Pomiedzy politycznymi okrucieństwami popełnianymi przez zdelegitymizowaną ideologię (Osama bin Laden) oraz patologicznymi kompensacjami, dla których stwarzają one okazje wykorzystywane przez pomyłkowych guru oraz ich lukratywny przemysł *duchowości* (Nasr), pojawia się bowiem dialektyka wzajemności. Bin Laden i Nasr są zatem dwoma stronami tej samej monety: jeden sprawia, że prawomocne użycie przemocy w projektach rewolucyjnych (islamistycznych lub innych) przegradza się w wojujące awanturnictwo w najbardziej barbarzyńskich formach, drugi wykrzywia moralną wyobraźnię światowej religii w cyniczną duchowość bezmiernej i bezcelowej pustki. Rezultatem jest fałszywe poczucie ciągłości dyskursu i charakteru uniwersum cywilizacyjnego, które już teraz opuściło te płytkie skorupy i przemieściło się wraz z globalną migracją siły roboczej do zupełnie innej przestrzeni, oddalonej o lata świetlne od tych równoległych patologii.

Na drugim krańcu od urodzonych na nowo muzułmanów stoją postmuzułmańscy moderniści, którym brakuje nawet kropli krytycznej myśli w morzu ich miłości i podziwu dla europejskiego oświecenia.

13 Jeśli chodzi o najnowsze duchowe objawienia Seyyeda Hosseina Nasra, wypowiedane z wyżyn mistycznego guru mówiącego do zwykłych śmiertelników, zob. S.H. Nasr, *Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, New York 2002.

Odpowiednikiem smutnego obsuwania się odziedziczonej po przodkach religii narodu w mistyczną miernotę jest publiczne samobiczowanie się tych, którzy z nabożną czcią odnoszą się do oświeceniowej nowoczesności – od Bassama Tibiego do Aziza al-Azmeha, Fatimy Mernissi, Fouada Ajamiego i Daryusha Shayegana, żeby wymienić tylko kilkoro – wszyscy zahipnotyzowani przez nabożne oddanie ideałowi, który czczą, lekceważąc całkowicie kolonialny kontekst jego pojawienia się i odbioru. Nie jest możliwe wyjaśnienie wstępu i upadku Islamskiej Ideologii bez jednoczesnej krytyki oświeceniowej nowoczesności i kolonialnego cienia, jaki rzuciło rozszerzenie i funkcjonowanie jej w świecie pozaeuropejskim. Znaczna część krytyk nowoczesności, formułowanych z pozycji postmodernistycznych – które stworzyły Jürgenowi Habermasowi okazję dla słynnej obrony nowoczesności jako niedokończonego projektu – jest w rzeczywistości debatą zamkniętą w ramach europejskiego projektu, zdecydowanie pozbawioną kolonialnych odniesień i usytuowania. To samo można powiedzieć przeciwko większości teoretyków postkolonialnych, z których wielu ogranicza zakres swojej refleksji do kolonialnej sceny Azji Południowej, podczas gdy perskie i islamskie elementy są uderzająco nieobecne na obszarze ich rozważań. Potrzebna jest obosieczna, jednoczesna krytyka *zarówno* kolonialnego kontekstu, w którym islam politycznie przekształcił się w teren oporu ideologicznego, *jak i* krytyka historycznych katastrof związanych z porażkami tej ideologii. Bez kolonialnego spojrzenia na oświeceniową nowoczesność, stracimy z pola widzenia historyczną funkcję Ideologii Islamskiej jako terenu ideologicznego oporu wobec kolonializmu, a bez krytyki samej Islamskiej Ideologii będziemy mieć skłonność do obwiniania kolonializmu i jego cech za niepowodzenia nieodłącznie związane z logiką problemów postkolonialnych.

Wraz z tym, jak ostatnie dni potężnej kiedyś religii, przekształconej przez kolonializm w skuteczną ideologię oporu, dobiegają sromotnego końca, islam jako religia protestu zakorzenia się w całkowicie innym układzie materialnych warunków, przyczyniając się do powstania radykalnie odmiennej islamskiej teodycei wyzwolenia. Aby zauważyć wzrost tej nowej świadomości, musimy najpierw zrozumieć, że w sercu islamu i jego języka objawienia znajduje się będący jego kwintesencją paradoks, że islam od samego swojego początku był religią protestu, która nigdy nie może ostatecznie zrealizować swoich obietnic bez jednoczesnego zaprzeczania sobie. W sercu islamu jako religii protestu znajduje się proto-szyizm, który jest bardziej wszechobecny w tej religii, niż mała sekta, za którą można by go uważać. Będąc religią protestu, islam nie może odnieść całkowitego sukcesu bez natychmiastowego zaprzeczania

Wraz z tym, jak ostatnie dni potężnej kiedyś religii, przekształconej przez kolonializm w skuteczną ideologię oporu, dobiegają sromotnego końca, islam jako religia protestu zakorzenia się w całkowicie innym układzie materialnych warunków, przyczyniając się do powstania radykalnie odmiennej islamskiej teodycei wyzwolenia

sobie. Jako wzorzec rewolucyjnych nastrojów określających strukturę jego doktryny i historię, islam jest zwycięski w momencie swoich insurrekcji, ale przegrany w momencie swojego sukcesu. Jest to twórcza sprzeczność, konstytutywna dla samego tekstu Koranu i jego schematycznego podziału na rozdziały związane z Mekką (rewolucyjne) i z Medyną (państwowotwórcze). Islam historycznie wypowiadał prawdę skierowaną ku władzy, nie może być on zatem w pozycji władzy, bo wtedy pozbawia się [możliwości] wypowiadania prawdy do niej kierowanej. Definitywnym momentem szyizmu – a wraz z tym islamu w ogóle – jest doktryna świętości *mazlumiyyat*, bycia skrzywdzonym, poddanym tyranii. Teorię tę szczegółowo przedstawiałem w mojej książce *Authority in Islam* (1989). Od kontrowersji wokół sukcesji po Proroku, przez kalifata Alego i w końcu do bitwy pod Karbalą, dla pamięci historycznej, którą nazywamy szyizmem, konstytutywny jest stan jego podporządkowania, ustawiczne okresy rozczarowania, bycie cierpiącym i skrzywdzonym. Powinno tak pozostać. W momencie, w którym islam odnosi sukces, zaprzecza sam sobie. Jest zatem albo religią nieustannych dążeń powstańczych, albo negacją samego siebie.

Wzorcowymi przypadkami tego, jak islam trafia z powrotem do najbardziej podstawowych miejsc walki we współczesnej historii, są kluczowe przykłady Hamasu w Palestynie, Hezbollahu w Libanie i rozmaitych sił szyickich w Iraku. Te powstańcze przypadki mają znaczenie daleko wykraczające poza ich najbliższe ograniczenia. We wszystkich tych wypadkach islam jest obecnie integralną częścią ruchów wyzwolńczych, z definicji wielogłosową w swojej strukturze i wielokulturową w swoim charakterze. W wypadku Hezbollahu, szyicka frakcja narodowego ruchu wyzwolenia musiała wynegocjować dla siebie politycznie opłacalną pozycję w Libanie. W tym szczególnym kontekście, szyizm musiał sformułować swoje stanowisko polityczne w ideologicznym dialogu z sunnickimi, greko-prawosławnymi, katolickimi, protestanckimi, a nawet jawnie marksistowskimi odmianami skupionego na tych samych tematach sprzeciwu wobec obcej okupacji. W podobnym duchu Hamas jako przypadek palestyńskiego narodowego ruchu wyzwolniczego musiał sformułować swoje stanowisko polityczne w dialogu ideologicznym z innymi – zarówno religijnymi, jak i nie religijnymi – składnikami palestyńskiej walki wyzwolniczej. To samo jest prawdą w odniesieniu do irackich sił szyickich, które będą musiały wynegocjować dla siebie opłacalną pozycję polityczną w pokojowej lub wojennej rozmowie z irackimi siłami sannickimi, kurdyjskimi, baasistowskimi i nacjonalistycznymi.

Żeby przedstawić solidne globalne argumenty na rzecz pojawienia się nowego typu islamskiej świadomości, trzeba będzie wymienić inne

przykładowe obszary. Poza wojennymi przypadkami Hezbollahu (mającego charakter narodowy) i Hamasu (przednarodowy), kluczowym obszarem jest muzułmańska populacja byłej Jugosławii, teraz głównie w Bośni i Hercegowinie, gdzie po porozumieniu z Dayton w Ohio 21 listopada 1995 roku 40 procent tej populacji jest częścią postnarodowej konfiguracji obejmującej również 30 procent prawosławnych, 15 procent rzymskich katolików oraz 4 procent protestanckich chrześcijan. Do tego czynnika dodajmy nadchodzące wejście Turcji do UE i pokażną obecność europejskich muzułmanów, znacząco zwiększoną przez masowe migracje muzułmanów z Południowej Azji za pracą do Anglii, Turków do Niemiec, Algierczyków i innych mieszkańców Północnej Afryki do Francji oraz Marokańczyków do Holandii, co potwierdza znaczącą transnarodową islamską obecność w Europie. To samo zjawisko powtarza się oczywiście w USA i reszcie Ameryk, włączając w to na przykład największą społeczność Palestyńczyków poza Palestyną, która zamieszkuje Chile, co owocuje ponadnarodową i transkontynentalną koncepcją islamskich społeczności. Kiedy do muzułmanów z Azji Centralnej dodamy tych z Azji Południowej oraz walczące społeczności muzułmańskie w Czeczenii, a potem z Chin, Afryki Subsaharyjskiej, będziemy mieć geograficzną koncepcję faktu i zjawiska islamu nieograniczonego już do określonej przestrzeni geograficznej rozciągającej się od Maroka do Pakistanu, historycznie identyfikowanej jako tak zwany świat muzułmański – lub tak zwany *Dar al-Islam*.

Implikacje tej geograficznej ekspansji muzułmanów na cztery strony świata, obejmującej zarówno pokaźne mniejszości, jak i znaczące większości, którą umożliwiły i ukształtowały masowe migracje za pracą w ostatnim półwieczu, znacznie wykraczają poza europejski strach o *tożsamość kulturową* i amerykańskie obawy dotyczące *końca historii* i *konfliktu cywilizacji*. To nowe geograficzne wyobrażenie muzułmanów sprawia, że islam pojawia się na nowo w powiązaniu z potężnymi zmianami i zerwaniami epistemicznymi, będącymi znakiem globalnych przekształceń w okolicznościach historycznych, w których od wczesnego dziewiętnastego wieku Islamska Ideologia wyłaniała się jako obszar politycznego oporu wobec kolonializmu. Ideologia ta była z definicji terytorialnie ograniczona wyłącznie do tego, co zostało wyraźnie nazwane *społeczeństwami islamskimi* lub *Dar al-Islam*. To terytorialne oznaczenie nie jest już zasadne, wyłaniające się pojęcie islamu-w-świecie nie może się już dłużej określać geograficznie.

W warunkach kolonialnych przednowoczesny zestaw islamskich binaryzmów – *Dar al-Islam* oraz *Dar al-Harb* – uwiarygodniał nowoczesny podział kolonialny – *Zachód* i *Cala Reszta* – i owocował najbardziej

fatalną i zniekształcającą opozycją binarną między islamem i Zachodem. Obecne masowe rozproszenie muzułmanów na całym świecie – spowodowane przez ogromne migracje za pracę, wysiedlenia czy przemieszczenia uchodźców – zdecydowanie zagmatwało doktrynalne podziały między *Dar al-Islam* i *Dar al-Harb* z jednej strony oraz Zachodem i całą resztą z drugiej. Właśnie teraz siły gwałtownej globalizacji zmusiły muzułmanów do życia z niemuzułmanami we wszystkich częściach świata, podczas gdy postmuzułmanie żyją ciągle w swoich własnych krajach, ale nie da się ich w żaden znaczący sposób określać jako *muzułmanów*. Silne założenie tak zwanych *islamskich społeczeństw* nie może już dłużej ukrywać globalizującej formacji międzynarodowych społeczeństw obywatelskich oraz dominującej siły kosmopolitycznej z natury klasy średniej w większej części tak zwanego *świata islamskiego*. Rezultatem jest kompletne pomieszanie, które przeżera samo jądro podwojonych binaryzmów, uwalniając rzeczywistych ludzi nieograniczonych już tymi przestarzałymi kategoriami i pozwalając im inaczej się zdefiniować i usytuować<sup>14</sup>.

Obecnie jesteśmy świadkami końca Islamskiej Ideologii, a co więcej, końca wszelkich teologii wyzwolenia stworzonych jako miejsca oporu wobec klasycznego europejskiego kolonializmu, a także świadkami jednoczesnego pojawienia się *islamskiej teodycei wyzwolenia*, *ipso facto* w twórczej konwersacji z innymi ponadregionalnymi i wielokulturowymi ruchami wyzwolenia. Różnica między *teologią wyzwolenia* a *teodyceą wyzwolenia* jest, najprościej mówiąc, różnicą między emancypacyjnym ruchem w całkowitej izolacji od reszty świata a ruchem nierozzerwalnie związanym z globalnym upadkiem wszelkich opozycji binarnych. Dziś wszystkie teorie wyzwolenia muszą być formułowane poza tymi opozy-

Obecnie jesteśmy świadkami końca Islamskiej Ideologii, a co więcej, końca wszelkich teologii wyzwolenia stworzonych jako miejsca oporu wobec klasycznego europejskiego kolonializmu, a także świadkami jednoczesnego pojawienia się islamskiej teodycei wyzwolenia, ipso facto w twórczej konwersacji z innymi ponadregionalnymi i wielokulturowymi ruchami wyzwolenia

14 To, co przedstawiam tutaj w formie mapy obszarów, na których pojawia się kosmopolityczny islam, Bernard Lewis opłakuje jako znak kolejnej próby podbicia przez muzułmanów świata. W swoim „2007 Irving Kristol Lecture” Bernard Lewis ostrzega swoją amerykańską publiczność, że „kosmiczna walka o dominację nad światem” dawno temu ustała w chrześcijaństwie, ale ma kluczowe znaczenie w islamie. W swojej manierze wyliczania historycznych muzułmańskich planów zdominowania świata i podboju „Zachodu”: „trzecia fala ataku na Europę z pewnością się zaczęła. Nie powinniśmy oszukiwać się co do tego, czym jest i co oznacza. Tym razem przyjmuje inne formy, a szczególnie dwie: terror i migrację”. To dosyć satysfakcjonujące, że Bernard Lewis w wieku 90 lat, gotowy na spotkanie ze Stwórcą, opuszcza ten świat przekonany, że muzułmanie wkrótce podbiją świat. Reszta świata może się śmiać albo przynajmniej chichotać na myśl o tym, ale cóż za stosowny koniec dla orientalisty, który spędził życie ostrzegając przed muzułmanami przybywającymi podbić świat. Pełny tekst: zob. „2007 Irving Kristol Lecture” by Bernard Lewis” na stronie American Enterprise Institute, [http://aei.org/publications/filter.all.publ.D.25815/pub\\_detail.asp](http://aei.org/publications/filter.all.publ.D.25815/pub_detail.asp).

cjami, przede wszystkim poza opozycją między tym, co religijne, i tym, co świeckie. Od tego upadku bezpośrednio zależy zrozumienie, że żadna pojedyncza *teologia wyzwolenia* nie może być teoretycznie rozważana w hermetycznym zamknięciu i całkowitej izolacji od reszty świata i tylko w fikcyjnym, konfrontacyjnym dialogu z „Zachodem”, który po prostu już nie istnieje. Rezultatem jest *teodycea wyzwolenia*, w ramach której pozytywne kategorie ruchu emancypacyjnego będą musiały wyjaśnić istnienie światów i idei, form wyobraźni i sposobów bycia, całkowicie obcych zastanym ograniczeniom. W tym sensie *islamska teodycea wyzwolenia* będzie jednocześnie wierna materialnym oznakom swojego rewolucyjnego potencjału, zaznajomiona z kulturowym dziedzictwem wiary odziedziczonej po przodkach, a także w pełni świadoma koniecznych negocjacji, które będzie musiała podjąć i uwzględnić, budując swoją *teodyceę*. W wypadku *islamskiej teodycei wyzwolenia* trzeba będzie natychmiast odnotować upadek założenia o binarności między *islamem* i *Zachodem* czy *Dar al-Islam* i *Dar al-Harb* oraz pojawienie się krytycznej i twórczej świadomości, która uobecniając się w wielogłosowym kontekście wielokulturowego świata, wejdzie z nim w hermeneutyczny dialog. W zadziwiający sposób będzie to przypominać jej własne przednowoczesne uniwersum intelektualne, sprzed okresu, kiedy zostało ono pozbawione własnej wewnętrznej wielogłosowości i zdyscyplinowane w szczególnym (z konieczności autorytarnym) miejscu ideologicznego oporu wobec kolonializmu. Innymi słowy, islamska teodycea wyzwolenia na powrót umieszcza islam tam, gdzie był, w świecie; islam świadomy i zaznajomiony ze światem: islam-w-świecie. Prawdziwy świat, a nie sfabrykowana binarność między „islamem i Zachodem”, staje się teraz na powrót domem kosmopolitycznego i ziemskiego islamu, wraz z jego pozaświatowymi roszczeniami do spraw swoich wyznawców dotyczących prywatnej pobożności i publicznej tolerancji.

*Przełożyła Monika Bobako*

HAMID DABASHI (ur. 1951) – profesor studiów irańskich, pracuje w Columbia University w Nowym Jorku. Autor m.in. *Authority in Islam* (1989), *Theology of Discontent* (1993), *Truth and Narrative* (1999), *Close Up: Iranian Cinema, Past, Present, Future* (2001), *Staging a Revolution: The Art of Persuasion in the Islamic Republic of Iran* (2000), *Iran: A People Interrupted* (2007), *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire* (2008) oraz *Post-Orientalism: Knowledge and Power in Time of Terror* (2009).

**Cytowanie:**

H. Dabashi, *Islamska teologia wyzwolenia. Opór wobec imperium*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, [http://www.praktykateoretyczna.pl/PT\\_nr8\\_2013\\_Teologie\\_emancypacyjne/04.Dabashi.pdf](http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/04.Dabashi.pdf) (dostęp dzień miesiąc rok)

**Słowa kluczowe:** islamska teologia wyzwolenia, islamska teodycea wyzwolenia, kolonializm, nowoczesność, walki