



DOI 10.24917/20841043.8.2.9

ARGUMENT
BIANNUAL PHILOSOPHICAL JOURNAL

Vol. 8 (2/2018) pp. 397–407
e-ISSN 2084–1043 p-ISSN 2083–6635

Niebezpieczna pobożność

Driss BELLAHCÈNE¹

KEYWORDS

piety; fanaticism; Islam; fundamentalism; tolerance

ACKNOWLEDGEMENT / ŹRÓDŁO PRZEKŁADU

Bellahcène, D. (2005). La piété dangereuse. *Cahiers critiques de philosophie*, 1, 23–40.

¹ Doktor filozofii na Uniwersytecie Paris VIII, były uczeń Alaina Badiou. Członek LLCP (Laboratoire des Logiques Contemporaines de la Philosophie) oraz komitetu redakcyjnego pisma *Cahiers critiques de la philosophie*. Autor dwóch monografii poświęconych filozofii Michela Foucaulta (*Michel Foucault ou l'ouverture de l'histoire à la vérité: Éloge de la discontinuité* oraz *Michel Foucault et le savoir pouvoir*).

Istnieje pewien rodzaj porządku społecznego cechujący się formą agresji, z jaką do tej pory się jeszcze nie spotkaliśmy: to zbiorowa walka jednej społeczności przeciwko drugiej. Jak postaram się tego dowieść, to przede wszystkim w tej formie społecznej agresji wewnątrzgatunkowej „nieudacznicy” odgrywają rolę zła we właściwym tego słowa znaczeniu. Z tego też względu ten rodzaj porządku społecznego dostarcza nam modelu zdolnego uwidocznić pewne niebezpieczeństwa, które zagrażają nam samym.

Co do ich zachowania względem członków własnego społeczeństwa, ci agresorzy są wzorami wszelkich cnót społecznych. Wpadają jednak w prawdziwą furję, gdy tylko mają do czynienia z osobami z innej społeczności niż ich własna.

Jeśli interpretować to naświetlać z wolna znaczenie ukryte w źródle, jedynie metafizyka mogłaby interpretować losy ludzkości. Jednak jeśli interpretować to zawładnąć na drodze przemocy lub wyłudzenia systemem zasad, który sam w sobie nie posiada istotnego znaczenia, i narzucać mu pewien kierunek, naginać go pod nową wolą, wciągając go w inną grę i poddać wtórnym zasadom — wówczas losy ludzkości są serią interpretacji.

Michel Foucault, *Powiedziane, napisane*²

Fanatyzm jest największym niebezpieczeństwem, jakie istnieje — powiedziałbym niemal, że jestem fanatycznie przeciwny fanatyzmowi.

Bertrand Russell, *Autobiografia*³

Fanatyków definiuje się jako ludzi pobożnych. Ludzi pobożnych w sposób niepospolicity. Ludzi pobożnych przesiąkniętych przykazaniami, które stosują do przesady, dosłownie. Oto co nazywam pobożnością nadmiaru. Każdy nadmiar jest zły, wręcz niebezpieczny, zgubny. Islam sam w sobie przestrzega przed jakimkolwiek nadmiarem. Zawsze zaleca odpowiednią miarę. To religia, która głosi umiarkowanie we wszystkich dziedzinach życia, wychwalając oszczędność również w praktyce religijnej i narzucanych przez nią obowiązkach. To umiarkowaniem, a nie przemocą, udaje się zdobyć świat. Religia muzułmańska ulega banalizacji, jednocześnie komplikując się coraz bardziej. Istotnie, kwestie teologiczne stały się tematami, o których dyskutuje się na ulicy. Każdy się w nie miesza. Dyskusje tego rodzaju mogą jedynie doprowadzić do rewolty, buntu lub powszechnego powstania. Oto, co przeżyła Algieria zaraz po unieważnieniu wyborów islamistów. Centralnymi postaciami tego zajścia byli Abbassi Madani i Ali Belhadj. Niefortunnie dla Algierii i jej ofiar, a na szczęście dla innych krajów muzułmańskich, wydarzenia algierskie zaabiły na alarm i mogły bądź zredukować

² W drugim tomie *Dits et écrits* Michela Foucaulta odnaleźć można jedynie ostatni akapit tego fragmentu. Pozostałe dwa stanowią powstały w niewyjaśnionych okolicznościach zlepek zdań pochodzących z dwóch dzieł o charakterze etologicznym: *Tak zwanego zła* Konrada Lorena oraz *Psychologie du cheval, sa personnalité* [Psychologia konia, jego osobowość] Maurice'a Hontanga — przyp. tłum.

³ W rzeczywistości słowa te w autobiografii Russella się nie pojawiają. Russell swoją myśl sformułował na antenie radia BBC podczas wywiadu przeprowadzonego w marcu 1959 roku — przyp. tłum.

straty (jak miało to miejsce pomimo wzmożonej czujności w Maroku, któremu wydawało się, że jest poza zasięgiem tego rodzaju przemocy i barbarzyństwa), bądź zapobiec wybuchowi podobnych wydarzeń.

Jesteśmy świadkami powstawania w krajach arabsko-muzułmańskich nowego zjawiska, które coraz bardziej przybiera na sile — zjawiska interpretacji świętych tekstów islamu, w szczególności Koranu, sunny czy tradycji profetycznej. Zjawiska, które stało się modą. Każdy z dnia na dzień może stać się muftim, specjalistą od szariatu. Zapominamy często — jakże często zapominamy! — że dogłębne poznanie tekstów sakralnych wymaga długich lat, wręcz dziesięcioleci studiów, badań i porównań, aby wyeliminować teksty apokryficzne i móc choćby powiedzieć, że jest się zdolnym spekulować na temat tej czy innej części tradycji teologicznej lub nawet jednej sury (wersetu). W tych kwestiach prawdziwi znawcy nie pozwalają sobie na upajanie się swoją wiedzą spekulatywną. W przeciwieństwie do ulemów-nowicjuszy, którzy przez własny narcyzm i kto wie, co jeszcze, uważają się za jedynych posiadaczy prawdy, rzeczywiście znawcy pozostają zawsze powściągliwi i wiedzą, że wyniki ich badań nie są definitywne i pozostają tematem dyskusji, kontestacji, krytyki czy nawet zaprzeczenia. Autentyczni znawcy uważają, że to w samej konfrontacji idei rodzi się Światło, podczas gdy ulemowie-nowicjusze są równie zamknięci, co ich spekulacje, które oni uznają za definitywne i niezaprzeczalne.

Liczne są pisma poświęcone tradycji profetycznej, tak jak i komentarze, które się z niej wywodzą. Wiele z nich jest wątpliwych, dodanych przez anonimowych autorów, a przypisywanych Prorokowi i jego czterem bliskim towarzyszom lub dobrze poinstruowanym kalifom. Krótko mówiąc, należy przypomnieć, że istnieją w tej tradycji pisma apokryficzne⁴. Sytuacja ta dała wolną rękę interpretacjom, egzegezie, zrodziła niezliczoną liczbę wersji i interpretacji — co charakterystyczne jest dla każdego dzieła, którego celem jest pozostanie otwartym, niewyczerpanym. Wulgata na przestrzeni lat doświadczyła licznych wypaczeń i jej wartość pozostaje wątpliwa z filologicznego punktu widzenia. Musimy doprowadzić do tego, aby uznano wyższość rozumu, musimy wznieść tolerancyjną, uniwersalną i aktywną cywilizację muzułmańską.

⁴ Tradycja ta jest w swoich źródłach tradycją ustną. Jej utrwalenie w piśmie musiało odczekać dziesięciolecia. Wiadome jest, że istnieje wiele sposobów na opowiedzenie tej samej rzeczy. Te sposoby opowiadania są podatne na uzupełnienia lub pominięcia — a więc to, co sprawia, że rzecz opowiadana jest często zmodyfikowana, błędnie przedstawiona. Tym samym pozostaje ona wątpliwa. Nawet foucaultowska archeologia nie podołałaby powrotowi do założycielskiego początku, biorąc pod uwagę obfitość wersji, które zawsze prowadzą do sporów między różnymi interpretatorami. Że spory te były niezbędne dla społecznej spójności i że czasem okazują się one nierozstrzygalne, jest rozumowaniem, którego ulemowie-nowicjusze nie są w stanie zrozumieć mimo swojego poziomu intelektualnego. Zamiast dostarczać argumentów, zachęcają do przyłączenia się do tego, co uważają za prawdziwe — co według Habermasa pozbawione jest wszelkiej etyki komunikacyjnej.

Rolą interpretacji jest wspierać, a nie zaprzeczać. Interpretator to ten, który uznaje zjawiska za symptomy. Koran, podobnie jak tradycja profetyczna, reprezentuje wiedzę. Jednocześnie sens Koranu uznaje się za utrwalony, ustanowiony, choć nie przeszkadza to w jego interpretowaniu. Ci, którzy podejmują się tego przedsięwzięcia, są osobami biegłymi we wszystkich dziedzinach wiedzy, gramatyki, retoryki, filologii i innych. Sens płynący z tych interpretacji nie zakrzepł, jest ruchomy i wciąż zmienny, a według Friedricha Nietzschego cząstkowy lub fragmentaryczny. To właśnie Nietzsche pomoże nam w analizie fundamentalizmu i to od niego zapożyczymy aparat pojęciowy.

Błędem tych, którzy interpretują święte słowa, jest stagnacja w interpretacji; nie przekraczają oni progu ewaluacji na drodze postronnej krytyki ani samokrytyki. Nie odważając się na ten rodzaj oceny, interpretacja zostaje zaklinowana, zakrzepła w przeszłości, uwięziona w nieprzerwanym błędnym kole i, przez efekt bumerangu, nie odrywa się od przeszłości, niezdolna odmieńnić się w czasie teraźniejszym. Interpretacja, jakiej oddają się fundamentaliści świata arabsko-muzułmańskiego, prowadzi ich często w kierunku przeszłości archaicznej, skąd bierze się monotonia i powtarzalność dyskursu religijnego, płynącego ze strony początkujących interpretatorów religii. Ich dyskurs jest częstokroć przestarzały, niezdolny do zaadaptowania się zarówno w czasie, jak i przestrzeni. Otóż ci, którzy myślą, że islam nie dostosowuje się ani do epoki, ani do miejsca, nie pojęli nic z tej religii. Myślę między innymi o aferze dotyczącej religijnych nakryć głowy, tak dalece wykorzystywanej do celów *stricte* politycznych, w której obie ze stron, skarżący się i „skarżeni”, są w błędzie, choć każda z nich w zgodzie ze swoją własną tradycją. Istotnie, tradycja pierwszych zaleca respektowanie porządku ustalonego w państwie gospodarzy, podczas gdy laicka tradycja drugich opiera się na otwartości i tolerancji. Tolerancji, która — traktowana tutaj jako wada — uczyniła z pomniejszej afery, niezastługującej nawet na wzmiankę, widowisko nieschodzące z afiszów przez długi czas⁵. Tymczasem obojętność jest najlepszym środkiem na uniknięcie sytuacji, w której jakieś wydarzenie zyskuje na rozgłosie i znaczeniu.

Aby zaradzić tej sytuacji, należy nakłonić świat arabsko-muzułmański do wyjścia poza interpretację na rzecz głębszego wdania się w wartościującą i konstruktywną krytykę bądź samokrytykę. Jej brak poważnie szkodzi kondycji islamu i muzułmanów. Ewaluacja — której dobrodziejstwem jest określanie

⁵ Jacques Rancière w wywiadzie dla Radia 6 dotyczącego afery z chustami przedstawił trafną i jasną analizę dotyczącą funkcji szkoły i laickości, w której mówi: „Szkoła według teoretyków laickości zajmuje się tylko i wyłącznie jedną równością, swoją własną — tą, według której wiedza przekazywana jest wszystkim po równo. Jeśli szkoła chce się zająć zmniejszaniem nierówności istniejących w społeczeństwie (nierówności kobiet muzułmańskich, której oznaką jest chusta), myli nauczaniem z pouczaniem i topi powszechność wiedzy w niepewnym przypiływie społecznego popytu” (Ricoeur, 2002: 193–209). [Wszystkie cytaty z prac obcojęzycznych w przekładzie tłumacza — przyp. tłum.].

hierarchicznej wartości sensów i scalanie fragmentów, choć bez umniejszania czy przekreślenia ich mnogości — okazuje się znaczącym atutem, sztuką, która jednocześnie rozważa i tworzy perspektywy. Jeśli muzułmanie nie odważą się na ocenianie, pozostaną w zamknięciu i zamkną się na siebie samych. Niestety sprawdza się to chociażby w państwach Maghrebu, potępianych przez niezliczonych pisarzy algierskich, takich jak Rachid Boudjedra, który w swojej książce *FIS de la haine* relacjonuje okoliczności jednorazowego zwycięstwa islamistów w wyborach i piętnuje ich oraz nazywa „żądny mi śmierci istotami”, „opóźnionymi debilami” itp., czy też zmarły już Rachid Mimouni, który w *La Malédiction* — dziele docenionym nagrodą literacką i nagrodą za nowelę przyznawanymi przez Akademię Francuską — potępia z kolei zamieszki fundamentalistów i przemoc islamistów. Mamy mułłów (aczkolwiek tytuł mułły nie jest osiągalny dla każdego), imamów, emirów⁶, krótko mówiąc — islamscy brodacze są wszędzie.

Aby zaadaptować się do epoki, interpretatorzy-krytycy tworzą i odkrywają nie inaczej, jak czerpiąc z przeszłości, szperając w często zapomnianej tradycji. Tradycja jest nierozłącznie związana z życiem, to ona kształtuje jedność myśli. Inaczej mówiąc, ten sposób widzenia zapomnianej tradycji inspiruje sposoby myślenia, które z kolei tworzą sposoby życia. Tradycja pobudza myśl, a jednocześnie myśl stanowi afirmację tradycji, otwierając nowe sposoby życia będące w zgodzie zarówno z epoką, jak i z miejscem czy otoczeniem, w którym ta tradycja lub religia istnieje. Dopóki świat muzułmański nie wyzbędzie się interpretacji na rzecz ewaluacji, dopóty produkował będzie myślicieli przeciętnych.

Jeśli fundamentalizm muzułmański dziś tryumfuje, to dlatego, że jest zamaskowany. Maską ukrywa, nigdy nie jest prawdziwym obliczem, działa w ten sposób, że rysy prawdziwej twarzy pozostają tajemnicą. Kamuflaż pozwala przetrwać. Aby udało się to filozofii w początkowych momentach swojego istnienia w Grecji, filozof musiał założyć szaty kapłana. Nasi fundamentaliści mają coś wspólnego z greckim filozofem w swoim pierwotnym stanie. Pod maską fundamentalisty chowa się niebezpieczna siła, której szkodliwość dopiero co zaczynamy prognozować, jednakże nie przewidując tak naprawdę jej wybuchu.

Dzisiejszy fundamentalista obrał sobie za zadanie osądzanie i potępienie życia, jakie wiodą jego współrodacy. Na życie patrzy negatywnie. Jego opaczne rozumienie życia ma mu jakoby zapewnić przywilej wysadzenia się w powietrze, wybrania swojej śmierci: umrzeć jako męczennik to umrzeć godnie! Tymczasem ten, kto nie podziela tych poglądów, uważany jest za uległego: uległego podłożom tego życia, zwyczajom tego zdeprawowanego świata, rozporządzeniom państwa itp.

Aby uwolnić się od fundamentalistycznej gangreny, świat muzułmański potrzebuje filozofów, którzy przemyślą to zjawisko. Ponieważ jeśli nie

⁶ Emir tłumaczy się dosłownie jako książę i jest tytułem, który nadają sobie algierscy liderzy lub przywódcy fundamentalistyczni.

przeanalizujemy fundamentalizmu — lub jeśli nie przyznamy, że istnieje niebezpieczna myśl fundamentalistyczna — będzie to oznaczało, według Alaina Badiou, że myśl ta pozostanie między nami, niezgłębiona i niezniszczalna (Badiou, 2005: 4). Tymczasem filozofia jako stawianie pytań i poszukiwanie prawdy zasługuje na skonfrontowanie się z nią. Filozofia, jako że jest poszukiwaniem prawdy na drodze rozumowej, wydaje się pomocna w walce z ciemnotą i fanatyzmem, a może nawet w ich zwalczaniu.

Uważam, że Koran nie stoi w sprzeczności z ideą racjonalności, że wręcz zachęca do korzystania z rozumu, a w wielu przypadkach na nie nalega. Co oznacza, że filozofia jako rozumowanie może jedynie wspierać tego, kto szuka prawdy w teologii. Świat arabsko-muzułmański musi skończyć z bojkotem filozofii i znieważaniem filozofów, którzy w naszych społeczeństwach są stale brani za ateuszy. Nadszedł czas, aby zrehabilitować filozofię i oddać jej miejsce, na jakie zasługuje — miejsce godne. Należy też rzecz całą przyspieszyć, zanim sytuacja się pogorszy, a umysły zastygną. Niech nauczanie filozofii zostanie przywrócone! Filozofia pełni funkcję emancypacyjną. Pomaga widzieć jasno i ożywia ducha.

Każda interpretacja jest określeniem sensu. Porusza się on w konfrontacji i wpisuje się w stosunek sił — w konflikt interpretacji, by posłużyć się tytułem dzieła Paula Ricœura. W stosunek sił, zgodnie z którym w złożonej i zhierarchizowanej całości jedne siły działają, a inne reagują. [...] Wyróżniamy siły aktywne, pierwotne, siły podboju i [dominacji] oraz reaktywne, wtórne, siły przystosowania i regulacji. Rozróżnienie to nie jest wyłącznie ilościowe, lecz także jakościowe i typologiczne (Deleuze, 2000: 29).

Każda siła pozostaje w relacji z innymi siłami, to jej reguła; z tej relacji czerpie ona swą istotę bądź jakość. Tego właśnie nie chcą zrozumieć muzułmańscy ulemowie-nowicjusze, a tym bardziej fundamentaliści. Stosunek siły do siły Nietzsche nazywa wolą. „Wola mocy” składa się według niego z tworzenia, a to ponieważ każda siła rozkazuje i podporządkowuje się. Własnością woli mocy jest sprawianie, że siły aktywne się afirmują, to znaczy afirmują swoją własną różnicę. W każdej z nich afirmacja stoi na pierwszym miejscu, negacja zawsze jest jedynie konsekwencją, zaburzeniem biegu rzeczy, nadmiarem mocy. Tymczasem własnością sił reaktywnych jest, wręcz przeciwnie, oponować, kwestionować najpierw to, czemu nie służą, a więc ograniczać innego. Unicestwienie stoi u nich na pierwszym miejscu, to poprzez negację dochodzą do pewnej formy afirmacji. W ten sposób można powiedzieć, że fundamentalizm tryumfuje jako siła reaktywna względem obecnie panującego pokojowego i umiarkowanego nurtu. Tryumfuje zatem negacja woli mocy. W dzisiejszych czasach uczestniczymy w tryumfie ślepego fundamentalizmu w społeczeństwach arabsko-muzułmańskich. Ten tryumf odrzuca bieg rzeczy i jawi się jako alternatywa, rzekomo słuszna, przeciwko temu, jak mają się sprawy i jak rozwija się

obecna sytuacja. Lecz w rzeczywistości, zrywając z ustalonym porządkiem, staje on na przeszkodzie emancypacji. Fundamentalizm powinien być więc postrzegany jako reakcja na akcję. W tej sytuacji sens akcji gubi się, niknie. Zwyczajni ludzie są w istocie zdezorientowani, skonsternowani. Niezdolni do podjęcia decyzji. Zachować stan rzeczy takim, jakim jest od dawna, czy reagować na nowe wzorce — wybór jest często trudny. A ponieważ większą część ludności zalewa fala analfabetyzmu, pozwala ona nieść się bezwładnie z nurtem. Nie oznacza to, że ludność ta nie myśli, ale wskazuje, że łatwo ulega ona manipulacjom bądź dostosowuje się z sympatii, ponieważ pochodzi w większości przypadków z tego samego środowiska mieszkaniowego lub społecznego. Należy też nadmienić, że wspomniana ludność wywodzi się ze środowiska ubogiego i rozczarowanego jednocześnie władzą i społeczeństwem.

Rozczarowany świat pragnie nowych duchowości, następuje proces resymbolizacji, wywodzący się często z symulakrum, przedmiot znacznego wkładu psychologicznego, który bazuje na szerokim wachlarzu przedstawień ciał pozbawionych swojej rodzimej ziemi, filozofii i sposobu życia nadających im sens, uproszczonych niejednokrotnie do karykatury, przekształconych w procesy techniczne (Le Breton, 2001: 88).

Ci spośród intelektualistów, którzy ośmielają się krytykować lub reagować negatywnie na nową doktrynę, zostają zamordowani, jak Farag Fouda, Djeaet i wielu innych. Albo wydana zostaje wtedy fatwa skazująca ich na śmierć, jak miało to miejsce w przypadku Salmana Rushdiego. Doświadczenie fundamentalistyczne jest odczuwane jako pokrzepienie nadziei, sen i euforia wciąż na jawie. To doświadczenie jest odbierane również jako zerwanie z monotonią, *status quo*, prezentuje się jako nowy bodziec, wyjście ze znużenia i smutku.

Zatwardziali fundamentaliści nie są liczni, a mimo to tryumfują, to znaczy udaje im się dominować w społeczeństwie i nad społeczeństwem. Możemy więc zadać sobie pytanie: jakim sposobem górują, w jaki sposób dominują?

Filozofia siły, jak podkreśla to Deleuze, z trudem zdaje się wyjaśniać, w jaki sposób zwyciężają siły reaktywne: słabi, niewolnicy, a dla nas fundamentaliści. Idąc za Deleuzem, „nie tryumfują [oni] dzięki połączeniu swych sił, lecz poprzez odjęcie siły innemu: uniemożliwiają silnemu dokonanie czegokolwiek” (Deleuze, 2000: 31). Podobnie fundamentalistom udaje się oddzielić zwyczajnie pobożnego człowieka od tego, co może, i od tego, czym jest. Destabilizują i odejmują go od jego środowiska, a następnie wprowadzają do swojego. Nie tryumfują przez sumowanie swoich wspólnych sił, ale przez moc i wigor swej zarazy. Udaje im się oderwać zwyczajnego wiernego od tego, kim jest, podobnie jak udaje im się pozyskać tych, którzy nigdy nie praktykowali wiary lub w nią się nie angażowali. Zebrać zagubione owce, czarne owce, oto ich hasło przewodnie. W ten sposób doprowadzają do stawania się reaktywnymi wszystkich sił. Oto co Deleuze w ślad za Nietzschem nazywa degeneracją.

Jest to rodzaj tryumfującego nihilizmu. A jeśli nihilizm tryumfuje, wola mocy przestaje oznaczać tworzenie. Staje się ona pragnieniem mocy i żądzą dominacji. Możliwość dominacji doprowadza do szaleństwa: fundamentaliści szaleją za Allahem.

Fundamentalizm jako związek z ustalonym porządkiem jest resentymentem. To wina państwa, społeczeństwa, skoro jestem nieszczęśliwy i bezrobotny itd. Ta reakcja fundamentalistyczna będzie w następstwie interioryzować winę jako rodzaj wyrzutu sumienia. Będzie czuć się winną i zwróci się przeciwko samej sobie. W ten sposób stanie się przykładem i zachęci innych do przyłączenia się. Pozyska maksimum zaraźliwej mocy, która wyda na świat grupy reaktywne. Ten resentyment pozwoli na osiągnięcie ascetycznego ideału. To, czego fundamentalizm będzie pragnął, to negacja życia: stwierdza on, że obecne życie jest co najwyżej ulotne, a tamto oczekiwane w zaświatach, tej ukrytej stronie czasu, trwałe i dużo bardziej interesujące. W ten sposób wola mocy przemienia się w wolę nicości jako warunek tryumfu. Ta wola dopuszcza właściwie tylko życie słabe, okaleczone, reaktywne. Począwszy od tego momentu, zawiąże się niepokojący sojusz. Życie będzie osądzone podług wartości względem niego rzekomo nadrzędnych. „Te bogobojne wartości przeciwstawiają się życiu, potępiają je, prowadzą je ku nicości” (Deleuze, 2000: 33). Dopuszczają do zbawienia jedynie siły reaktywne, te, które zdecydują się odrzucić obecny tryb życia, tych, którzy chorują od tego życia, sprawiającego, że zapomina się o Bogu i odeń się oddała. Zapomnienie Boga stwarza w fundamentaliście rodzaj Chrystusa, który umrze za grzechy innych, tych ze zdemoralizowanego społeczeństwa. Dla fundamentalisty ten „Chrystus” ucieleśnia się w postaci kamikadze: chce on antycypować karę, zastępując Boga. Dla fundamentalisty zapomnienie Boga jest tym katastrofalnym wydarzeniem, które daje pozwolenie, zgodę, oferuje wymówkę, a nawet usprawiedliwia samoofiargę z myślą o wskrzeszeniu prawdziwych wartości i tradycji. W konsekwencji zapomnienia Boga powstaje więź między siłami reaktywnymi a wolą nicości, między człowiekiem reaktywnym a nihilistycznym Bogiem, sojusz, który trwa w zrywaniu, rozwodzie: człowiek chce obyć się bez Boga, uchodzić za Niego, zastąpić Go. Oto właśnie, co ogółem nieświadomie odbywa się w fundamentalizmie.

Nietzscheańskie pojęcia są kategoriami nieświadomości. Znaczący jest sposób, w jaki w nieświadomości rozgrywa się dramat: gdy siły reaktywne chcą obejść się bez „woli”, coraz bardziej staczają się w otchłań nicości, w świat coraz bardziej wyzuty z wartości boskich lub nawet ludzkich (Deleuze, 2000: 36).

Po *homo sapiens* wyłania się fundamentalista,

ten, który mówi: wszystko na próżno, raczej biernie zgasnąć! Raczej nicość woli niż wola nicości! Ale z korzyścią dla tego zerwania wola nicości ze swej strony zwraca się

przeciw siłom reaktywnym, staje się wolą negocjowania samego życia reaktywnego i inspiruje człowieka [w tym wypadku fundamentalistę] pragnieniem zniszczenia siebie w sposób aktywny [kamikadze]. Za ostatnim człowiekiem jest więc jeszcze człowiek, który chce zniknąć (Deleuze, 2000: 36–37).

Ta przemiana jest możliwa jedynie na gruncie nihilizmu. W rzeczy samej,

nihilizm traktuje stawanie się jako coś, co powinno odpokutować i zostać wchłonięte w Byt; wielość jako coś niesprawiedliwego, co powinno zostać osądzone i wchłonięte w Jedno. Stawanie się i wielość są winne, oto pierwsze i ostatnie słowo nihilizmu (Deleuze, 2000: 38).

Jeśli radość jest jedyną sprężyną filozofa, okazuje się, że nie stoi ona w sprzeczności z hadisem, który ustanawia, że należy korzystać z tego życia, nie zapominając o tamtym: „Pracuj na rzecz tego życia, jakbyś był nieśmiertelny, i na rzecz życia w zaświatach, jakbyś miał umrzeć jutro”. Oznacza to, że należy żyć i cieszyć się obecnym życiem w równej mierze, co przygotowywać się na przyszłe (przynajmniej w przypadku tych, którzy wierzą). Żyć w idealnej równowadze.

Nihilizm opiera swoją moc na waloryzacji negatywnych uczuć czy też smutnych namiętności. Filozofia jest postrzegana, szczególnie przez Barucha Spinozę, jako moc afirmowania, jako wykluczenie negatywności. Inną postacią przemiany jest afirmacja podwajania. Aby afirmacja potwierdzała samą siebie, potrzeba jej wtórnej afirmacji.

W krajach arabsko-muzułmańskich fundamentalizm chce narzucić całą społeczność arabskiej

dyktaturę jednej idei, nie tolerując żadnej innej formy życia, żadnego innego sposobu życia niż ten, który został przez niego wybrany (Zweig, 2003: 92).

Fanatyzmowi powiodło się podzielenie społeczeństwa w krajach arabskich na

przyjaciół i wrogów [Algieria, Maroko, Iran...] na wiernych i heretyków. Nie chce widzieć żadnych prawd innych niż jego własna, uznająca wyłącznie jego system. I aby dać zapanować temu ostatniemu, odwołanie się do przemocy narzuca się jako radykalna forma, pozwalająca na zduszenie wszystkich innych w obrębie tej różnorodności upragnionej przez Boga (Zweig, 2003: 92–93).

Wszelki sprzeciw wobec wolności myśli, wolności sumienia powinien zostać przypisany fanatyzmowi, a nie przemocy. W swej istocie fanatyzm jest stronniczy, antyuniwersalny, antyhumanistyczny.

Humanizm arabsko-muzułmański naszych czasów wydaje się pokonany przez fanatyzm. Wraz z fanatyzmem rozum stracił rację bytu. Erazm mawiał, że

fanatyzm zarzyna rozum. Rozumowanie arabsko-muzułmańskie zostało w istocie zamordowane przez fundamentalizm i fanatyzm. Rozum pozostanie zawsze potrzebny. Jest on bodźcem, który wskazuje ludziom to, co ich zbliża, ponad tym, co ich dzieli. Okazuje się środkiem na utrzymanie stabilności, szacunku pomiędzy ludźmi. Jego użycie pozwala tym, którzy z niego korzystają, zobaczyć drugiego nie jako innego, lecz jako kolejną możliwość, kolejny sposób bycia, z którym niekoniecznie się zgadzamy, ale który należy za wszelką cenę respektować. To w ten sposób ludzkość i uniwersalizm zajmują miejsce w świecie.

Nietolerancja jest złem, które niestety dotknęło nasze społeczeństwa. Przemoc nie może przynieść pokoju ani spokoju. Jest jednak możliwe położyć kres konfliktom, sporom bez uciekania się do przemocy, poprzez wzajemne ustępstwa, na drodze ugodowej, na drodze międzyludzkiej. Fanatyzm więzi rozum i inteligencję. Jak mawiał Erazm: ktokolwiek dąży do uniwersalizmu, nie pyta nikogo o rasę, kraj, język...

Fanatyzm nie jest niczym innym jak odrzuceniem pewnej części społeczeństwa. Zobowiązuje nas to do przeanalizowania destrukcyjnego aspektu fanatyzmu i fundamentalizmu oraz do podjęcia próby wywołania zwrotu w stronę myśli emancypacyjnej, do ponownego rozpatrzenia samych podstaw metafizyki arabsko-muzułmańskiej w celu uniknięcia pograżenia się w obskurantyzmie. Rehabilitacja filozofii w arabskich i muzułmańskich systemach edukacyjnych bez wątpienia przyczyni się do przeprowadzenia tego zwrotu oraz będzie sprzyjała emancypacji. Krótko mówiąc, wkład filozofii może być wyłącznie korzystny i wyzwalający.

Fundamentalizm, wszędzie tam, gdzie się pojawia, wprowadza sytuację krytyczną. Każda sytuacja krytyczna wymaga nowych wytycznych, zwłaszcza kiedy kryzys jest poważny. I wytyczne te prowadzą według mnie przez filozofię; ponieważ gdy jakiś kryzys okazuje się poważny, w przeciwieństwie do łagodnego,

zasady same w sobie zostają poddane w wątpliwość, gdyż nie pozwalają dłużej na interpretację sytuacji w sposób zrozumiały, nie pozwalają już na wdrożenie wydajnych strategii, sprawiają nawet wrażenie nie mieć dłużej zastosowania i być jedynie pustymi słowami. *Gdy kryzys jest poważny, politycy i specjaliści już nie wystarczają, potrzeba filozofii.* To ona zgłębia zasady, wzbogaca logikę i moralność, umożliwia na nowo zrozumienie sytuacji i wydajne działanie w praktyce (Hude, 1992: 7–8).

Wiek XX w świecie arabsko-muzułmańskim był, jakby powiedział to Alain Badiou, wiekiem destrukcji.

BIBLIOGRAFIA

- Badiou, A. (2005). *Le Siècle*. Paris: Seuil.
 Deleuze, G. (2000). *Nietzsche*. (Przeł. B. Banasiak). Warszawa: Wydawnictwo KR.

- Le Breton, D. (2001). *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: PUF.
Hude, H. (1992). *Éthique et politique*. Paris: Éditions universitaires.
Ricœur, P. (2002). *La critique et la conviction*. Paris: Hachette Littératures.
Zweig, S. (2003). *Érasme*. Paris: Grasset.

Z języka francuskiego przełożył
*Daniel PAŃSKI**

* Inż., Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie. E-mail: danielpanski@wp.pl.

