

Tożsamość budowana przez wykluczenie

Autor tekstu: Marek Przychodzeń

Przypadek Zachodu i Wschodu

Świat Zachodu

Ksiażka Anthony'ego Marxa *Faith in Nation. Exclusionary Origins of Nationalism* została opublikowana w 2003 roku, nakładem wydawnictwa Oxford University Press. Autor stara się w niej wykazać, że popularne, ortodoksyjne ujęcie nacjonalizmu, dzielące go na tolerancyjny nacjonalizm Europy Zachodniej oraz etniczny, nietolerancyjny nacjonalizm Europy Środkowej i Wschodniej, jest błędne. Wymienione historyczne nacjonalizmy, jak też te występujące obecnie w Indiach, w Rwandzie czy na Bałkanach, posiadają bowiem pewną wspólną cechę. Opierają się one na wyłączeniu pewnych grup ludzi, które to wyłączenie ma spajać wewnętrznie grupę wyłączającą.

Fundamentalną przesłanką tej diagnozy może być wiedza na temat psychiki ludzkiej, choć książkę Marxa można czytać w oderwaniu od założeń natury psychologicznej, opierając się jedynie na badaniach historycznych. Bazując jednak na pracach Henri'ego Tajfela, [1] Marx sugeruje, że być może uniwersalną cechą ludzkiej psychiki jest wzmacnianie jednostkowej lojalności wobec określonej grupy, poprzez dyskryminację jakiejś grupy zewnętrznej wobec niej. Znalezienie kozła ofiarnego służy dodatkowo eliminacji wewnętrznej agresji w grupie i zminimalizowanie podziałów w jej obrębie. Czy tezę tę da się jakoś przełożyć i obronić w języku historycznych dociekań nad naturą nacjonalizmu? Oby odpowiedzieć na to pytanie, należy w pierwszej kolejności zdefiniować pojęcia.

Pojęcia, choć mogą być dowolnie definiowane, nie mogą być jednak arbitralne, jeśli chcemy za ich pomocą badać określony fenomen. W przypadku badań nad nacjonalizmem tzw. zachodnim, konsensus badawczy nakazuje badanie nacjonalizmu, jako fenomenu w pełni rozwiniętego, dopiero od drugiej połowy XVIII w., a przy tym definicje opisujące taki nacjonalizm miały często, według Marxa, charakter esencjalistyczny. Zakładano bowiem, [2] że do powstania nacjonalizmu potrzebny jest jakiś rodzaj jedności, w pełni homogeniczna opinia publiczna, przedustawna solidarność wywodząca się z jedności ludu, przodków czy kultury. To założenie jest związane, według Marxa, ze źle ustawioną granicą czasową, fałszującą proces powstawania nacjonalizmu, granicą pochodną arbitralnej dystynkcji pomiędzy nacjonalizmem w pełni rozwiniętym i prenacjonalizmem. Dystynkcja ta również napędza błędne definicje wywodzące nacjonalizm zachodni z rozwoju kapitalizmu i jego homogenizującego wpływu na społeczeństwa. Gdy ją zarzucić, okaże się, że nacjonalizm posiada korzenie wcześniejsze niż XVIII wieczne, a kapitalizm, homogeniczna opinia publiczna i nacjonalizm często się ze sobą rozmięły. Marx definiuje nacjonalizm w następujący sposób:

kolektywne uczucie lub tożsamość łącząca lub przywiązująca razem te jednostki, które dzielają uczucie politycznej solidarności rozciągającej się na dużą skalę, nakierowane na utworzenie, legitymizację lub obalenie państw. [3]

Identyfikacja nacjonalizmu w takim ujęciu posiada według Marxa pewne swoiste właściwości. Odróżnia się go od uczuć i sentymentów nie związanych z działalnością państwowotwórczą. Nie obejmuje on np. patriotyzmu, polegającego jedynie na obronie przed obcym atakiem, bez odniesienia do struktur państwa (przykład autora), podobnie jak rewolt przeciwko dotkliwemu opodatkowaniu li tylko.

Nacjonalizm nie wyłącza się również w ramach imperiów, choć nie jest to efekt wprowadzenia określonej definicji. W tychże bowiem władza polityczna wykracza poza granicę państw (chciałoby się powiedzieć, narodowych) i często jest sprawowana za pomocą siły raczej niż lojalności. Trudno tu o jasne rozgraniczenie przedmiotu nacjonalizmu (państwa) od imperium, jeśli za Marxem uznamy, że taki przedmiot nie jest dany, lecz podlega procesowi konstrukcji, zarówno oddolnej, jak i odgórnej. Wyłączenie imperiów na mocy definicji Marxa nie jest zatem zabiegiem definicyjnym, lecz obserwacją empiryczną — imperia natrafiają po

prostu na poważne przeszkody w tworzeniu powszechnej lojalności. Ślady tego procesu widać będzie na przykładzie Hiszpanii.

Wymienione w definicji Marxa uczucie różnicuje tych, którzy należą oraz tych, którzy nie należą do określonej wspólnoty. Charakter tego uczucia nie jest historycznie określony i musi być aktywnie konstruowany, zarówno przez elitę, jak i przez poddanych. Takie zabiegi tworzenia i manipulowania tożsamością nie odbywają się w próżni, lecz są warunkowane wcześniejszymi uprzedzeniami, historycznie zdeterminowanymi, choć uchodzącym za odwieczny i naturalny „habitus” [4]. Na tym zasadza się również krytyka teorii racjonalnego wyboru w wykonaniu omawianego autora: historycznie nacechowana ideologia lub przesąd stanowi ograniczenie możliwych posunięć politycznych. Ideologie takie czy przesady mogą się utrzymywać nawet wtedy, gdy stają się kosztowne i nieopłacalne.

Marx w szczególności podkreśla, że tożsamości mogą, lecz nie muszą być inspirowane wysiłkiem elit, tak jak mogą, lecz nie muszą legitymizować państwo. W tym ostatnim przypadku, sentyment narodowy może wiązać ludność nawet przed realnym powstaniem państw lub w ogóle bez nich. Wedle definicji, nacjonalizm zakłada ideał państwa narodowego, jednak istniejącego choćby tylko w sercach i umysłach wierzących. Zatem główną cechą, która odróżnia nacjonalizm od zjawisk takich jak etniczność, klasowość, kultura lub regionalizm, jest powiązanie go z instytucją państwa: nacjonalizm jest uczuciem skierowanym za, a nawet przeciwko państwu o ile, jak się domyślam, nie jest to uczucie czysto anarchistyczne, tylko stoi za nim wizja określonej wspólnoty i pokrewieństwa.

Tego rodzaju definicja w opinii Marxa pozwala przełamać trzy podstawowe błędy dotychczasowych teorii nacjonalizmu: a) zbyt wąskiego datowania historycznego pojawienia się nacjonalizmu, b) tendencyjnego analizowania nacjonalizmu, jako fenomenu powstałego na skutek rozwoju nowoczesnej techniki i kultury, c) ucieczki od badania przednowoczesnych warunków formowania się nacjonalizmu. Ten ostatni problem nie jest związany jedynie z definicyjnym uprzedzeniem wcześniejszych badaczy, łączy się on także z trudnością zdobywania materiałów np. na temat świadomości narodowej ludzi niepiśmiennych.

Pierwszy i ostatni punkt właściwie warunkują się wzajemnie. Anthony Marx postrzega trudności metodologiczne związane z identyfikacją postaw ludów wieku XV czy XVI jako jeden z elementów błędnego datowania historycznego nacjonalizmu typu zachodniego. Według autora problemy te nie są jednak nieprzekraczalne, inaczej należałoby błędnie skoncentrować się jedynie na działaniach elit i adekwatnie definiować nacjonalizm. Pośrednim wskaźnikiem ludowych przekonań staje się w dziele Marxa potoczna retoryka tamtych czasów, szeroki udział ludności w protestach masowych, zamieszkach i wojnach.

Oczywiście Marx zauważa istotną rolę elit państwowych i elit z nimi konkurujących, jaką te odegrały w procesie powstawania uczuć narodowych. Elity w istocie pragnęły konsolidować państwo, między innymi w odpowiedzi na rosnące zagrożenie ze strony innych państw, jednak sama taktyka „dziel i rządź”, w mniemaniu Marxa, nie mogła zapewnić lojalności ludu, niezbędnej dla scentralizowanego państwa. A zatem, powiada autor, elity musiały iść na ustępstwa wobec mas, których poparcia gorliwie szukały.

Tak ujęty nacjonalizm nie wymagał w pełni rozwiniętej homogenizacji społeczeństwa, czy demokratycznego samostanowienia. Odwołanie do państwa w łonie sentymentu nacjonalistycznego może być jedynie wyobrażeniem lub implikacją zawartą w „rudymenarnej idei lub lojalności skierowanej na rzecz lub przeciwko państwu”, [5] a nacjonalizm jest stopniowym procesem przechodzenia od wyobrażeń do narodowej jedności, którego początków można szukać w średniowieczu. [6] Proces ten nie zakończył się po dziś dzień, gdyż trudno mówić o absolutnej spójności narodowej w jakimkolwiek kraju.

Nacjonalizm w ujęciu Anthony'ego Marxa uzyskuje istotną rolę w początkach ery nowożytnej, gdzie wraz z konsolidacją władzy państwowej wychodzi na plan pierwszy. Choć trudno uzyskać wyraźne dowody na istnienie tego rodzaju nacjonalizmu (w porównaniu np. z okresem późniejszym, w którym rozwinął się nowoczesny kapitalizm) oraz można twierdzić, że naród jako taki jeszcze wtedy empirycznie nie istniał, taka diagnoza, zdaniem autora, mija się z istotą rzeczy. Problemem ówczesnym było bowiem to że, paradoksalnie, „nacjonalizm nie istniał, a więc musiał zostać stworzony”. [7]

Marx rozwój nacjonalizmu od wczesnych czasów nowożytnych rozpatruje na przykładzie Anglii, Francji i Hiszpanii. Wybór ten spowodowany jest następującymi czynnikami

- imperia wschodu zostają wykluczone, ze względu na zainteresowanie Marxa jednostkowymi państwami
- we Włoszech i Niemczech państwa powstały zbyt późno, by można je było owocnie badać w

kontekście początków powstawania państw
c) w Irlandii, krajach skandynawskich i Beneluksu rzeczywistość polityczną kształtowały siły zewnętrzne
d) rozpatrywane trzy kraje (Anglia, Francja i Niemcy) były podstawą kontestowanego przez Marxa rozróżnienia na nacjonalizm zachodni i wschodni.

Zanim przejdę do dokładniejszego omówienia książki *Faith in Nation* być może warto przedstawić koncepcje, którym Marx się przeciwstawia. Podejście wiążące nacjonalizm w powszechnie podzielanych wyobrażeniach („wyobrażona wspólnota” Benedicta Andersona) wg autora być może wyjaśnia strukturę spójnej świadomości społecznej, ale nie jej genezę, a w szczególności rolę państwa w wyłanianiu się określonych wspólnot, które to wspólnoty następnie obejmowały we władanie instytucje polityczne państwa. Marx przeciwstawia się twierdzeniu Andersona, iż „język ... jest całkowicie inkluzywny” [8], bowiem piśmiennictwo często wywoływały konflikty (np. religijne). Teoria upatrująca źródło nacjonalizmu w rozwoju kapitalizmu (Ernest Gellner) być może wyjaśnia charakter XVIII wiecznego nacjonalizmu, jednak kapitalizm jako taki rozwijał się często przy braku kulturowej jednolitości, a sama lojalność ludu wobec państw powstała wcześniej, niż kapitalizm masowy. Ten ostatni zresztą w fazie początkowej generował konflikty (klasowe) raczej niż jedność i problem ten musiał być rozwiązany środkami politycznymi. Pomagały w jego rozwiązaniu również szkoły, choć był okres, w którym konflikt klasowy występował pomimo braku odpowiednich instytucji edukacyjnych. W gruncie rzeczy Marx przekonująco pokazuje, że każdy z elementów takich jak państwo, [9] modernizacja czy nawet zaangażowanie mas w proces polityki prowokowały konflikt, obok swej funkcji jednoczącej — piśmiennictwo (pamflety) często wywoływało niezgodę, tak jak interesy ekonomiczne i wybiórczo przyznawane prawa. [10] O ile również te efekty generował również wczesny nacjonalizm oparty na wykluczeniu religijnym, ten właśnie nacjonalizm według autora odpowiada za konsolidację państw i narodów w okresie wczesnej nowożytności, okresie, kiedy to rola państw i narodów zyskała zupełnie pierwszorzędne znaczenie. Wiązało się to właśnie z potrzebą budowania scentralizowanego państwa, co z kolei spowodowane było a) wzrastającym zagrożeniem zewnętrznym, b) zwiększoną aktywnością kapitalistyczną, c) zainteresowaniu władców zwiększeniem swej władzy.

Dlaczego religia? Według Marxa w tym okresie czasu religia była właściwie jedyną namiętnością ludu, podzielaną często również przez elity; jedyną namiętnością zdolną zjednoczyć ogromne masy ludzi. Z tej przyczyny, w przekonaniu autora, nacjonalizm narodził się na skutek fanatyzmu religijnego, podżeganego przez konflikty elit. Marx sugeruje, że „budowa koherencji społecznej była konieczna ze względu na występujące konflikty, głównie na kanwie religii, i była możliwa jedynie w ich kontekście i na bazie takich konfliktów”. [11] Tak jak władcy i elity rządzące, również ich oponenti nauczyli się grać uczuciami religijnymi, tak by wspierały one ich zamiary, „korzystając z nabrzmiałego konfliktu, jednocześnie starając się go rozwiązać”. [12] W jego przekonaniu wojny religijne we Francji oraz angielskie wojny domowe angażowały tak ogromną liczbę poddanych, że nie da się ich wytłumaczyć jedynie odruchem patriotycznym, obrony przed obcymi.

Jednocześnie owe ruchy masowe niezwykle trudno poddawały się kontroli. Konflikt jednoczył ludność jedynie w tym stopniu, ile „przelano krwi”. Powstający nacjonalizm często wchodził w konflikt z intencją władców, zmierzających do wprowadzenia większej centralizacji własnej władzy. Różnice w sposobie, w jaki religia służyła unifikacji społeczeństw (czy była organizowana w imię, czy przeciwko władcom) miały ogromne znaczenie dla późniejszego społecznego i politycznego kształtu porządku politycznego, twierdzi Marx.

Początkowo hiszpańska Inkwizycja, tak jak reformacja w Anglii wzmocniła raczej proces budowy państwa niż narodu, choć w tym ostatnim kraju zmienne wyznania korony doprowadziły w końcu do rozkładu absolutyzmu. We Francji naciski oddolne jak i odgórne były bardziej skorelowane, wzmacniając początkowo słabą władzę państwową. Jak zauważa Marx, wspólną cechą wczesnych zabiegów narodowo i państwowotwórczych, było występowanie nietolerancji na skalę masową. Warto zauważyć, że według autora, wzmocnienie władzy państwowej poprzez polityczne zaangażowanie mas, by było skuteczne, musi być rezultatem utraty przez elity kontroli, inaczej nie będzie ono wystarczająco wiążące ze sobą ludzi. „Mniejsza ilość krwi gwarantuje mniejszą spoistość, gdyż nic nie jest tak skuteczne w roli kondensatora masowych uczuć i spójności, jak mordowanie”. [13]

Budowanie jedności poprzez wykluczenie nie było praktyką stosowaną z absolutną konsekwencją. XVII monarchowie starali się często zaprowadzić względną tolerancję, choć

równie często te zabiegi kończyły się fiaskiem. Tego rodzaju próby, twierdzi Marx, pojawiały się w okresach w których władcy czuli się wystarczająco pewnie, kiedy solidarność społeczna była wystarczająco mocna, by próbować uwolnić ją od skazy nietolerancji. Przy tym osiągnięciu pokoju sprzyjało wyczerpanie walkami zarówno elit, jak też szerszego społeczeństwa. Również fakt, że określony władca sam należał do mniejszości religijnej nie był bez znaczenia. Okresy nietolerancji przeplatały się z chwilami tolerancji, choć religijny antagonizm aż do końca XVIII wieku okazywał się najbardziej skuteczny w jednoczeniu społeczeństwa (przeciwko wrogom wewnętrznym).

Jak zauważa Marx w kontekście różnic i często gwałtownych konfliktów, budowanie jedności poprzez włączenie wszelkich kategorii ludzi było po prostu niemożliwe. Ani piśmiennictwo, ani komunikacja czy ekonomia nie były na tyle rozwinięte, by służyć za podstawę jedności. Sytuacja zmieniła się pod koniec XVIII wieku. Tolerancja zyskała na popularności. W polemice z Dankwartem Rustowem, [14] autor podkreśla jednak, że choć postępujące przemiany demokratyczne były związane z kształtowaniem narodowej jedności, identyfikacja taka jest całkowicie bezzasadna. Sama demokracja, zauważa ten, nie jest zdolna dookreślić granic populacji, do której demokratyczne reguły mają zastosowanie (choć nie wiem, czy teza ta ma charakter empiryczny, czy pojęciowy). Wbrew temu, co twierdzi Rustow, nie jest tak, że jedność narodowa poprzedza konflikt (we Francji to gra interesów elit doprowadziła do konsolidacji narodu przez konflikt, a następnie konsolidacja owa umożliwiła powstanie demokracji). Również nie było żadnej racjonalnej debaty na temat, czy zaakceptować różnicę poglądów w obrębie jednolitych jednostek politycznych, czy nie — przeciwnie, to groźny konflikt wywołany przez różnorodne opinie odnośnie religii ukuł ową tolerancyjną narodową jedność. Liberalny nacjonalizm XVIII wieku ufundowany był na wykluczeniu innowierców, a wrażenie dobrowolnej zgody na powstający porządek jest pochodną nauki, jaką odebrali innowiercy, by dla własnego dobra pogrzebać przekonania dzielące ich od zwycięskiej większości. Intencjonalne zapominanie było osią tego procesu.

Analizy Marxa mają przekonać czytelnika, że odmienne historie nacjonalizmu w krajach takich jak Anglia, Hiszpania czy Francja miały realne przełożenie na sposób późniejszego funkcjonowania tych krajów. We Francji połączenie się demokracji oraz jedności narodowej nastąpiło w sposób pośredni. Spoistość mas uzyskano na skutek wcześniejszych wykluczeń, dokonywanych pod dyktando absolutnej władzy i na jej korzyść. Masy następnie przeforsowały demokrację za cenę rewolucji przeciwko monarchii. Marx wymienia szereg, niekoniecznie spójnych powodów takiego stanu rzeczy. Stało się tak, według niego: 1) ze względu na utożsamienie religii z urzędem panującego. Brano pod uwagę związek religii ze znienawidzoną formą rządów, a także potencjalną zdolność władzy opartej na wykluczeniu religijnym, do ponownego podsycania konfliktów. 2) Marx przypuszcza również, że obniżenie gwałtowności religijnych konfliktów upewniło rewolucjonistów, że nowy porządek można już oprzeć na dostatecznie zakrzepłej narodowej jedności dwa wieki dyskryminacji i wykluczenia zakończyły domowe wojny religijne. 3) Powstanie ruchu jansenistów wyobcowowało króla z tradycyjnego gallikanizmu, kiedy ten opowiedział się po stronie zwolenników papizmu. Posunięcie króla wykorzystali janseniści wraz ze zjednoczonymi parlamentami, przeciwstawiając królowi tradycję gallikanizmu. 4) Kolejnym powodem tego stanu rzeczy był udział w ruchu rewolucyjnym zarówno katolików, jak i innowierców, co według Marxa eliminowało możliwość połączenia pasji religijnej z rewolucyjną. 5) Możliwym scenariuszem jest także ten, głoszący przeformułowanie katolickiego uniwersalizmu w terminach alternatywnego uniwersalizmu świeckich praw (prawo konwersji sacrum [15]) - przy tym efektem tego przeformułowania była gwałtowna antyreligijność, kiedy to religia postrzegana była jako rojalistyczny, antagonizujący przesąd. Marx twierdzi, że antyreligijny stosunek Francuzów powodowany mógł być oporem wobec monarchii jako takiej (którą akurat wspierała religia) raczej niżli sprzeciwem wobec konkretnego władcy, innowiercy (jak w przypadku Anglii). Zastanawia się również, czy gdyby protestancki król Henryk IV pozostał przy swej wierze i zjednoczyłby katolików przeciwko sobie, nie upodobniłoby to losów Francji do historii Anglii?

W opinii Marxa wiara rewolucjonistów w ukształtowaną jedność narodową okazała się po części błędna — świecka baza tożsamości społecznej nie była wystarczająco silna by powstrzymać narastanie różnic regionalnych. Była silna jednak na tyle, by nie ulec zasadniczemu rozłamowi, pozostawiając miejsce na blisko 100 lat konfliktów o ostateczny kształt rządów. Francuski liberalizm był bardziej prawdziwy, lecz porzucił oficjalne spoiwo podżeganego religijnie nacjonalizmu" [16] co skutkowało pojawieniem się wewnętrznych napięć.

Procesy tu omawiane uzyskały swój wyraz w postaci zjednoczenia się francuskiej klasy robotniczej, wyemancypowanej i gotowej o walki o swe interesy za wszelką cenę, co nie mogło nastąpić w przypadku robotników brytyjskich, podzielonych różnicami religijnymi (masowa imigracja robotników irlandzkich postrzegana była przez robotników angielskich jako wroga konkurencja). W Anglii oprócz czartyzmu nie występowały porównywalne do francuskich zamieszki w obrębie niższych klas społecznych (Marx popiera swój wniosek również statystyką straconych dni roboczych na skutek strajków pracowniczych w obu krajach).

Angielskie połączenie demokracji i tożsamości narodowej było łatwiejsze, w porównaniu z francuskimi wysiłkami w tym kierunku. Religijne wyłączenie, fundujące nacjonalistyczną jedność, przyniosło wzrost aktywności politycznej mas, a ich aktywność umożliwił parlament pozostający w konflikcie z koroną. Według Marxa religijna tolerancja w Anglii pozostawiała jednak wiele do życzenia. Autor komentuje szeroko *List o tolerancji* Johna Locke'a, [17] któremu przypisuje, być może przesadnie, ogromną rolę społeczną. Locke w interpretacji Marxa co prawda wierzy, że państwo nie powinno angażować się w żadną działalność legislacyjną tycząca się spraw religii i wyznania, jednak stanowczo odradza tolerowanie religii, która żądałaby od wyznawców posłuszeństwa politycznego wobec „innego księcia”. [18] Locke dostrzega w tym bowiem zagrożenie dla pokoju publicznego i jego wybiórcza tolerancja jest dla Marxa wystarczającym świadectwem, że Locke *implicite* nawoływał do nietolerancji wobec katolików. Według niego *List o tolerancji* zakłada wizję zjednoczonej społeczności politycznej, spajanej antykatolicyzmem. Tego rodzaju wykluczenie miało umożliwić ufundowanie liberalnej demokracji i było aktem politycznym bowiem, jak powiada Marx, w tamtym czasie rozdział religii od państwa był dość wątpliwy. Locke był tego świadomy, o czym świadczą ma antykatolickie epizody w biografii angielskiego myśliciela.

Standardowe ujęcie zakłada, że powstanie demokracji konstytucyjnej było wynikiem dwóch czynników: wymieszania idei wolności osobistej wraz nauką o konieczności tolerancji religijnej, wyniesionej z okresu krwawych konfliktów, [19] oraz izolacji geograficznej Anglii, która chroniła ten kraj przed zagrożeniem zewnętrznym. [20] Marx dodaje jednak, że demokracja brytyjska zbudowana była na nietolerancji religijnej, z gruntu obcej tradycji liberalnej. „Liberalizm, podobnie jak nacjonalizm, był możliwy wyłącznie dzięki temu, że łączył się z określoną wspólnotą, wyznaczoną w swych początkach przez wiarę religijną”. [21] Świecki, choć wciąż wykluczający, nacjonalizm trwał aż do roku 1829, do kiedy katolicy nie mogli głosować oraz byli wykluczeni z biurokracji państwowej oraz obu izb parlamentu. Antykatolicyzm nawet później utrzymywał się przy życiu, na skutek wrogiego stosunku do Irlandczyków. Anglia wraz ze swoim sprzecznym wykluczeniem pozostała jednak, według autora, bardziej zjednoczona niż Francja i była w stanie w sposób bardziej pokojowy skonsolidować swój rząd.

Hiszpania pozostała w tyle w stosunku do Anglii i Francji, zarówno w kontekście budowania państwa jak i narodu. Jeśli jedność, jak twierdzi Marx, jest budowana na bazie połączenia strachu i miłości, to Hiszpańska Inkwizycja, bazując jedynie na strachu, nie potrafiła wywołać pożądanego efektu. Dodatkową przeszkodą okazuje się cel ataków — nietolerancja wobec cudzoziemskich konwertytów, najczęściej będących daleko od władzy, nie wyrwała poddanych z narodowej apatii.

Szczególną uwagę poświęca Anthony Marx kwestii liberalizmu. Według Marxa nadanie praw obywatelskich uzależnione było od wcześniejszego odmówienia pewnym grupom ludności tychże. Prawa były początkowo przyznawane jako nagroda za współpracę przy wykluczeniu a późniejsza wizja inkluzywnego liberalizmu wymagała lub motywowała proces świadomego zapominania [22] metod, przy pomocy których wykuwano liberalne, inkluzywne instytucje. Nieliberalne początki liberalizmu były wypierane, twierdzi autor, przez kluczowych autorów tamtej epoki, tak by umocnić liberalny obraz i rzeczywistość narodowej jedności. Modernizujący efekt piśmiennictwa, komunikacji i industrializacji odegrał kluczową rolę w późniejszej konsolidacji

Ciekawym fragmentem analiz znajdujących się w książce *Faith in Nation* jest przegląd obecnego wpływu wcześniejszej nietolerancji. Przypomnę, że w książce pojawia się twierdzenie, że proces budowy jedności narodowej nie jest zakończony po dziś dzień. Ślady ciągłego używania religijnego wyłączenia jako spoiwa narodowej jedności są wedle Marxa wciąż widoczne. We Francji, jedynym kraju w UE, którego świecki charakter gwarantuje konstytucja, na mocy ustawy Michela Debre, umożliwiono pomoc państwową dla prywatnych szkół katolickich, do roku 1961 20% budżetu edukacyjnego Francji przeznaczano na te właśnie

szkoły. Jedynie Portugalia wprowadziła oficjalny zakaz używania przez partie polityczne symboli religijnych. „Ogólnie, Francja, Anglia i duża część Europy jest niepewna w kwestii kooptacji imigrujących mniejszości muzułmańskich lub rasowych”. Wyłączająca baza jedności według Marxa widoczna jest również w europejskich stosunkach międzynarodowych. Rasowe poniżanie poddanych kolonialnych pod koniec XIX wieku zaprzeczało standardowym ujęciom zachodniego, tolerancyjnego nacjonalizmu. Ironicznie, powiada autor, Zachód wykorzystuje swój obecny tolerancyjny nacjonalizm by poniżyć innych za nacjonalizmy „nietolerancyjne”, „etniczne”, „wschodnie”. Idealizowanie własnej przeszłości po to, by poniżyć kraje Wschodniej Europy, Bałkanów czy Afryki jest dla Marxa wystarczającym powodem, by dostrzegać w tych działaniach znany schemat: poniżyć „innych”, by zjednoczyć „nas”. Po lekturze książki Marxa zacząłem siebie pytać, czy być może również obecny konflikt w Czeczenii jest przykładem taktyki prześladowania, która jednoczy Rosjan przeciwko Czeczenom-terrorystom i odwraca uwagę obywateli Federacji Rosyjskiej od jej problemów wewnętrznych.

Książka *Faith in nation* należy do grupy publikacji powstałych po 9/11 i można znaleźć w niej ślady odwołań do tej tragedii. Marx zauważa, że wykluczenie czy nietolerancja zostają obecnie zglobalizowane, przynosząc proporcjonalnie więcej zagrożeń dla współczesnego świata. „To co ostatnio zostało opisane jako współczesne globalne 'zderzenie cywilizacji' przypomina na większą skalę wcześniejsze zderzenie kultur i religii na Zachodzie, które było bazą tworzenia naszych własnych narodów” [23]

Jaką lekcję ma dla nas Marx? Paradoksalnie, wskazywanie na wszechobecną nietolerancję widoczną w początkach każdego nacjonalizmu nie osłabia optymizmu autora co do możliwości osiągnięcia spójności „nas” bez poniżania „ich”. Zgodnie z zasadą „prawda was wyzwoli” amerykański profesor ostrzega przed bezkrytycznym potępianiem obecnych „etnicznych” nacjonalizmów. Spójrzcie na swoje początki — woła Marx a dostrzeżecie, że czasem konflikt i wykluczenie może być drogą naprzód, drogą do uzyskania późniejszej tolerancji i pokoju. „Tylko długotrwała przemoc ukuła ideał liberalizmu i uwidoczniła korzyści tolerancyjnego współistnienia”. [24]

Państwa Zachodu, wedle Marxa, same stosują praktyki wykluczania do dziś a zasłanianie się tolerancją jest hipokryzją, gdyż tak naprawdę nie jest ona porządnie przestrzegana w żadnym kraju Unii Europejskiej. Jeśli przyjaźnie interpretować słowa Marxa okaże się, że gra toczy się o ilość krzywd i cierpień, jakie można wyeliminować w trakcie organizowania się społeczeństw w narody. O ile pewna ilość cierpień jest nieunikniona, zdaje się twierdzić autor, bezkrytyczne zadufanie Zachodu co do swej przewagi prowadzi do zaostrzenia się globalnego konfliktu i pogłębianie się procesu konsolidacji narodów poprzez konflikt. Czy można uniknąć zatem spirali konfliktu i budowania jedności na jego bazie? Wydaje się, że radą na to, według Marxa, jest wyraźne uświadomienie sobie dotychczasowych kosztów osiągnięcia spójności narodowej — świadomość ta być może zachęci nas do prób budowania prawdziwie modernistycznego i liberalnego świata. W szczególności chodzi tu o budowanie polityki większej tolerancji i inkluzywności. Ideałem zaś jest świat „współistnienia cywilizacji dla wspólnego pożytku”. Ten optymizm poznawczy pozwala Marxowi twierdzić, iż jego praca nie legitymizuje nietolerancyjnego nacjonalizmu, choć ślady tej nietolerancji widać w całej książce tego autora. Skoro jest nadzieja na względnie lepsze jutro, nadzieja możliwa do zrealizowania poprzez poznanie całej prawdy o mechanizmach rządzących dotychczasowym budowaniem solidarności narodowej, prawda taka nie usprawiedliwia przemocy, służy budowaniu lepszego świata, świata bez przemocy.

Czy jednak konkluzje Marxa powinny nas przekonać? Jeśli mechanizm wykluczenia jest pierwotnym mechanizmem naszej psychiki, która funkcjonuje na zasadzie rozgraniczenia „ja” — „ty”, „my” — „oni” — na jakiej podstawie winniśmy wierzyć, że podział ten da się przełamać? Jak wskazuje sam Marx, nawet do tej pory, po 200 latach wojen religijnych, w Europie wciąż widać ślady nietolerancji religijnej. Czy obecne konflikty religijno-narodowe dałoby się ukrócić samą wiedzą, że na Zachodzie działo się podobnie przez tak długi okres? Wydaje mi się, że może być wręcz przeciwnie.

Trudno zrozumieć podstawę optymizmu autora, skoro ten na 200 stronach swojej książki dowodzi, że ani demokracja ani liberalizm nie były w stanie wytworzyć wystarczającej bazy społecznej dla swego istnienia, że baza ta była tworzona na skutek przemocy i nietolerancji religijnej, według zasady „im więcej krwi, tym lepiej”, że nawet do tej pory narody Europy Zachodniej posługują się metodą wykluczenia, tyle że znacznie subtelniejszą. Nie wygląda na to, biorąc pod uwagę powyższe, że zakłute koło nietolerancji może zostać kiedykolwiek przerwane. W ostatnim rozdziale omawianej książki wyraźnie widać niepewność Marxa, kiedy

ten raz oskarża zachodni liberalizm o hipokryzję, by później odwoływać się do krajów Zachodu jako przykładu „liberalnej tolerancji i inkluzywności”. Inny fragment również może ilustrować moją tezę

„Fanatyczne wizje zderzenia cywilizacji wiążą i będą wiązać i angażować nawet wtedy, gdy zrozumiemy, że wizje takie same są konstrukcjami. Być może jednak większa świadomość historyczna pozwoli nam osłabić nasze założenia, że niemożliwe jest uniknięcie tych tragicznych procesów i ich skutków”. [25]

Moje wątpliwości powiększają się w kontekście namysłu nad tym, co Marx nazywa „globalizacją konfliktu”. Pomijając fakt, że bezpośrednio odwołanie się autora do idiomu zderzenia cywilizacji gubi gdzieś pojęcie nacjonalizmu (sic!), warto zauważyć, że to co publicyści zwą obecnie „trzecią wojną światową z terroryzmem” wskazuje raczej na zaognianie się konfliktu, niż jego wygasanie. Procesy globalizacyjne znoszące znaczenie państw, grożą przeniesieniem się podmiotu bazującej na konflikcie identyfikacji społecznej od tożsamości narodowej do tożsamości ponadnarodowych (np. na poziom cywilizacji), przy tym zgodnie z prawem konwersji sacrum, jakkolwiek przedmiot lub podmiot konfliktu może w każdej chwili uzyskać status quasi-religijny. Tradycyjnie pojęta religia może odegrać rolę czynnika spajającego szczególnie na Bliskim Wschodzie, gdzie procesy modernizacyjne pojawiły się stosunkowo niedawno, a poziom życia jest szalenie niski.

Pewną słabością książki Anthony’ego Marxa jest brak odwołań do literatury źródłowej oraz ogromne problemy z wyłumaczeniem fenomenu Oświecenia, w szczególności we Francji. Przypomnę, że Marx wymienia przynajmniej pięć możliwych wyjaśnień genezy i skutków Rewolucji Francuskiej, co wprowadza do ogólnej wymowy jego teorii widoczny wyłom. Biorąc pod uwagę fakt, jak ogromną rolę przyznaje Marx oświeceniowym ideom świeckich praw i tolerancji dla powstania liberalnego, inkluzywnego nacjonalizmu, można zadać pytanie, czy byłby on możliwy bez epoki Oświecenia i jego filozofii. Skoro bowiem budowanie jedności drogą wykluczenia i niechęć religijna towarzyszą człowiekowi być może od zawsze, źródło i popularność idei Oświeceniowych, wraz z ich wariacjami w rodzaju francuskiej antyreligijności, trudno wyłumaczyć na gruncie teorii Marxa. Nagła antyreligijność katolickiego narodu, następująca po 200 latach przewagi w walce z hugenotami, domaga się wyjaśnienia. Być może problem ten stanowi konsekwencję orientacji książki: ma ona obalić teorię liberalnego nacjonalizmu zachodniego w jego wcześniejszym okresie, a w konsekwencji podaje zbyt mało argumentów, by wyjaśnić późniejsze jego powstanie.

Świat Bliskiego Wschodu

W kontekście książki Marxa niezwykle interesująco przedstawia się możliwość porównania rozwoju nacjonalizmu zachodniego z sytuacją panującą na Bliskim Wschodzie. Wykorzystam w tym celu pracę *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu* profesora Bernarda Lewisa. [26]

Lewis w swej książce przedstawia obraz zamknięcia świata islamskiego. Według niego do XVIII wieku to Europejczycy przejawiali zainteresowanie światem islamu, nigdy odwrotnie. Wiedzę o krajach Bliskiego Wschodu można było uzyskać dzięki wykładom języków wschodnich na uniwersytetach, czy relacji pielgrzymów i kupców. Od XVIII wieku kategorię zachodnich podróżników uzupełnili „eksperci” sprzedający swą wiedzę bliskowschodnim władcom. Muzułmanie nie byli jednak najczęściej zainteresowani poznawaniem świata niewiernych i w efekcie nic na jego temat nie wiedzieli. Takie postrzeganie świata utrwaliło się w ciągu wieków światowej dominacji cywilizacji islamskiej, dominacji wspomaganej ideą „świętej wojny”, która rozciągnęła się na niemal wszystkie kraje regionu. Po ustaleniu się granic imperium nastąpiła względna izolacja świata islamu od świata niewiernych. „Dla kupców [bliskowschodnich] od wielu wieków Europa była terenem stosunkowo prymitywnym, mającym niewiele do zaoferowania”. [27] Imperialna pogarda dla kultur obcych islamskiej, a także charakter religii (zalecającej brak kontaktu z niewiernymi) doprowadziły do traktowania Europy i jej mieszkańców jako barbarzyńców. Dopiero klęski Imperium Osmańskiego na polach bitew zmusiły muzułmanów do zadania pytania o przyczyny przewagi technologicznej i militarnej Zachodu. Stopniowy proces tłumaczenia europejskich dzieł naukowych, a wreszcie wysyłanie wysłanników-spiegów i, jeszcze później, studentów muzułmańskich do uczelni Francji, Wielkiej Brytanii, Włoch i innych krajów spowodowało większy przepływ (w tym czasie oświeceniowych)

idei z Zachodu na Wschód.

Według autora, kraje islamu są znacznie odmienne kulturowo od społeczeństw Europy.

Jak zauważa, Islam jako religia był i pozostał dość jednolity, opierając się wszelkim schizmom religijnym. Główny podział wewnątrz islamu na sunnitów i szytów był wynikiem, twierdzi Lewis, konfliktu o przywództwo polityczne. [28] W islamie nie istniała hierarchia kościelna z mocą dekretowania co jest herezją a co nie, nie może dziwić zatem, że w obrębie tej religii oficjalnej herezji nie było. Lewis sugeruje jednak coś więcej — w islamie rzadkością były kontrowersje dotyczące samych zasad wiary. Istnieje tu bowiem przyjęty zespół tradycyjnych praktyk i doktryn (ortopraksja) i choć poszczególne ustawy i zasady ulegały zmianom, to zmiany te ukrywano, by nie niszczyć wrażenia jedności Świętego Prawa.

Dodać należy, że choć w klasycznym islamie nie występowała klasa pośredników pomiędzy ludem a Bogiem, nie było kleru w tradycyjnym sensie tego słowa, komplikacja życia społecznego wymogła jednak w późniejszym okresie powstanie klasy „zawodowych przedstawicieli religii”, tzw. alimów. Na skutek imitacji chrześcijańskiej organizacji kościelnej wytworzyła się inna instytucja religijna z własną hierarchią — instytucja muftich, mianowanych przez władcę za czasów osmańskich. Według Lewisa kontynuatorami tej tradycji są obecnie irańscy ajatollahowie, sprawujący władzę religijną i wywierający polityczny wpływ nieznaną klasycznemu islamowi.

Islam zakłada jedność państwa i religii na czele z instytucją Kalifa, głową państwa i kościoła. [29] Utożsamienie to przejawia się w braku instytucji prawa cywilnego, a całe funkcjonowanie państwa wywodzone jest ze Świętego Prawa islamu, choć Lewis wspomina o pewnych konfliktach wiary z polityką. W jego mniemaniu trzy pierwsze wielkie wojny domowe w islamie były nieudanymi próbami „poprowadzenia nowego państwa i społeczności muzułmańskiej w określonym religijnie kierunku”. Próby zdetronizowania islamu podjęte zostały późno i całkowicie pod wpływem europejskim. Jakże były konsekwencje utożsamienia państwa i religii?

Brak rozróżnienia w islamie na sacrum i profanum powoduje przede wszystkim opór wobec sekularyzmu (inspirowanego chrześcijaństwem), co według Lewisa przypisać można „głębokim różnicom w sferze wiary i praktyki między obiema kulturami religijnymi”. [30] Nawet termin „świecki” oznaczał w islamie raczej „bezbożny” niż „pozareligijny”. [31] Skoro bowiem cały świat spraw ludzkich jest, jak zakładają muzułmanie, podporządkowany sprawom boskim, idea „świeckości” z konieczności wydawać się musiała czymś podejrzanym. Świeckość czy sekularyzm oświeceniowy nie wywarł na muzułmanach wrażenia, twierdzi Lewis, gdyż ci ostatni po prostu nic o tych zjawiskach nie wiedzieli. „Dopiero stosunkowo niedawno poważni muzułmańscy myśliciele religijni zaczęli przyglądać się sekularyzmowi, zrozumieli niebezpieczeństwo, jakie on stwarza dla wyższych wartości religijnych, i zdecydowanie go odrzucili”. [32]

W kontekście rozwoju nacjonalizmu w Europie warto zauważyć, że w islamie nie występowały wojny religijne znane z nowożytnej Europy. Ograniczona tolerancja dla poszczególnych milletów (ze stojącym na czele mililetem muzułmańskim) wynikała ze struktury islamu (nie tolerowano tylko agnostyków i ateistów, chrześcijan i żydów uważano za przedstawicieli religii, której doskonałym rozwinięciem jest islam). Można również zapytać się, czy to nie wymogi imperium osmańskiego (brak zagrożenia ze strony innych potęg, ogrom terytorium) skłaniały władców do podtrzymywania tradycji tolerancji. Lewis w swojej książce dokonuje interesującego, syntetycznego porównania stopnia tolerancji obu cywilizacji:

„... zarówno w teorii, jak i w praktyce, islam ustępuje demokracjom zachodnim, które rozwinęły się w ostatnich dwóch-trzech stuleciach, ale jednocześnie przewyższa większość innych społeczeństw i reżimów chrześcijańskich i postchrześcijańskich. Niczego w historii islamu nie da się porównać z emancypacją kobiet, akceptowaniem i integrowaniem wyznawców innej wiary lub niewierzących na Zachodzie, ale też niczego w historii islamu nie da się porównać z wygnaniem Żydów i muzułmanów z Hiszpanii, z inkwizycją, z auto-da-fé, wojnami religijnymi, nie mówiąc już o zbrodniach popełnianych, lub na które przyzwalano w bliskich nam czasach”. [33]

Tolerancja muzułmańska skończyła się dopiero wraz z podważeniem potęgi Osmanów, przenikaniem idei oświeceniowych i rosnącą presją państw Zachodu na wprowadzanie określonych reform na modłę zachodnią (przejawiającą się m. in. żądaniem zniesienia niewolnictwa, które wprowadzono stopniowo od roku 1830 — wyzwolenie niewolników

chrześcijańskich, do 1857 — zakaz handlu czarnymi niewolnikami). Zachodnie idee nacjonalizmu i oświecenia wywołały w XIX w. presję emancypacyjną mniejszości religijnych (głównie chrześcijańskich), a także rosnącą wrogość muzułmanów, widzących w owych mniejszościach agentury państw Zachodu. Jednym słowem, system milletów załamał się.

Jak pisze Lewis, okresowy wzrost popularności idei nowoczesnego narodu pod koniec XVIII wieku nie zerwał jednak tradycyjnej islamskiej tożsamości religijnej. Według Lewisa, choć narody i państwa istniały w świecie islamu, to tożsamości te nigdy nie były uznawane za wiążące politycznie. Autor jako dowód istnienia państw wymienia tu dzieła literackie, świadczące o „poczuciu etnicznej, kulturowej, a niekiedy regionalnej tożsamości”. [34] Można się zastanawiać, czy są to dowody wystarczające, by mówić o istnieniu narodu w sensie Marxa, według tego ostatniego bowiem kryterium zasadniczym identyfikacji nacjonalizmu jest jego zaangażowanie państwowotwórcze, a nie sam patriotyzm czy tożsamość.

Jednym z czynników jednoczących świadomość narodową wymienianych przez Marxa jest nowoczesna nauka i szkolnictwo. Nauka była również jednym ze źródeł przewagi technologicznej Zachodu, co w XIX wieku docenili także muzułmanie

„korzyści płynące z edukacji, w przeciwieństwie do emancypacji kobiet, były namacalne, widoczne i natychmiastowe, najpierw w sprawach militarnych, o które reformatorzy troszczyli się najbardziej, a z czasem także w innych dziedzinach życia” [35]

W opisie Lewisa ludy islamu odegrały ogromną rolę w rozwoju i przekazie wielu gałęzi nauki. Muzułmanie przekazali potomności wiedzę starożytnego Egiptu i Babilonu, przetłumaczyli i zachowali wiele z mądrości Persji i Grecji. Importowali nowinki techniczne i naukowe z terenu Indii i Chin, w średniowieczu rozwijali eksperymentalne metody badań. Tłumaczono kluczowe teksty z arabskiego na łaciński — szczególnie adaptacje starożytnych dzieł greckich. Jak pisze autor, pod koniec średniowiecza sytuacja gwałtownie się zmieniła. Renesans, rewolucja przemysłowa, wszystko to nie miało miejsca na Bliskim Wschodzie, gdzie „uczeni ograniczyli się praktycznie do wielbienia korpusu wiedzy już zaakceptowanej”. [36] Dopiero, gdy okazało się jasne, jaką przewagę militarną, polityczną i gospodarczą daje nowoczesna wiedza, Imperium Osmanów zdecydowało się najpierw importować zachodnioeuropejskie wynalazki, a następnie naukę — teorię ich wytwarzania. Dlaczego jednak bliskowschodnia nauka i technika przestały się rozwijać w momencie gwałtownego przyspieszenia rozwoju krajów Zachodu? Odpowiedź na to pytanie może wyjaśnić pośrednio przyczynę obecnej biedy krajów Bliskiego Wschodu (dochód znacznej części ludzi zależy od państwa, pozostała część ledwie wiąże koniec z końcem) a być może również ich gwałtownej reakcji na polityczne i gospodarcze sukcesy Zachodu.

Czytając książkę Lewisa trudno się oprzeć wrażeniu, że o ile nie stara się on wyłowić jakiejś jednej przyczyny sukcesu Zachodu, jakiejś charakterystycznej jego struktury (czy to byłby indywidualizm, etyka protestancka, czy zachodnia dialektyka pewności i sceptycyzmu tropiona przez Kołakowskiego) to oferuje przegląd różnic pomiędzy kulturami Wschodu i Zachodu takimi jak sprzeciw muzułmanów wobec emancypacji kobiet, problemy z przyswojeniem zachodniej muzyki czy sposobów mierzenia czasu i typowo zachodniej punktualności. Czy zatem według Lewisa należy wierzyć w teorie nieredukowalnych różnic między kulturami, zderzenie cywilizacji, czy może słuszne są teorie modernizacji, które widzą w fundamentalizmie islamskim wynik lęku i konfuzji poznawczej społeczeństw przednowoczesnych, postawionych przed procesami modernizacji i globalizacji? Na to drugie wyjaśnienie wskazują ostatnie odkrycia modernistycznego charakteru antyzachodniej ideologii islamskich fundamentalistów, sugerujące, że Osama bin Laden i jego al Kaida to mieszanka „często błędnych” odwołań do Islamu, a także Nietzchego i bolszewickich teorii awangardy rewolucyjnej. [37] Z kolei w New York Review of Books Avishai Margalit i Ian Buruma w artykule *Seeds of Revolution* stawiają dokładnie taką samą tezę w odniesieniu do partii Baas i większości właściwie współczesnych integrizmów wchodu. [38]

Nowoczesny charakter antyzachodnich ruchów religijnych być może świadczy o tym, że tradycja i specyfika danej kultury nie jest na tyle istotna, na ile istotna jest świadomość względnej deprivacji cywilizacyjnej (teoria modernizacji). Problemy z nietolerancją i fanatyzmem wynikają z marginalizacji danej kultury i poczucia, że się zostało wykluczonym, że ma się mniejsze szanse na osiągnięcie cywilizacyjnego sukcesu niż pozostałe narody. Czy da się tę teorię pogodzić ze znanymi nam hipotezami Marxa? Marx przedstawia historię powstania narodów i nacjonalizmu, różną od tej jaką możemy spotkać w znanym tekście Johna

Plamenatza *Two Types of Nationalism*. [39] Plamenatz zakładał, że tożsamość narodowa, chęć jej obrony lub wzmocnienia pojawia się w sytuacjach, kiedy porównuje się własną wartość z wartością innych, według jakiegoś uniwersalnego standardu. Standardy te wywodzi on z kolei z fenomenu zachodniego oświecenia i rewolucji przemysłowej. Czy podobny wspólny standard cywilizacyjny występował również w wieku XVI? Występował on jednak z całą pewnością w XVIII i XIX w., podobnie jak obecnie. Być może tym można tłumaczyć wrogą reakcją świata Islamu na ekspansję Zachodu. Byłaby to reakcja ludzi określonej cywilizacji, narodów, religii i partii, którzy wierzą w uniwersalizm i przewagę własnych wartości, jednocześnie będąc świadkiem ich klęski w realnym świecie. Lewis twierdzi, że świadomość taka zawsze powodowała powrót do tradycyjnych zasad islamu. Być może wniosek ten jest już nieaktualny. Islam (a raczej „błędne odwołania” do niego) wydają się bowiem być wykorzystywane jako polityczna broń polityków i przywódców religijnych, starających się wykorzystać antagonizmy cywilizacyjne. Nowoczesny charakter ruchów antyzachodnich świadczy o tym dobitnie.

Czy modernizacja antyzachodnich islamskich ruchów oporu musi dziwić? Niekoniecznie. Przykłady mimowolnej modernizacji Bliskiego Wschodu są mnogie i ciekawe. Jak twierdzi Lewis wspomniana modernizacja nie przebiegała w tym samym czasie. Jedne dziedziny życia poddawały się jej szybciej, inne wolniej, jeszcze inne w ogóle.

Ten ostatni przypadek odnosi się do przejmowania wzorców muzyki zachodniej, której muzułmanie nie tolerowali (przyrównując ją nawet do „szczekania psów”). [40] Znane są przypadki przejmowania zachodniej muzyki marszowej wraz z modernizacją osmańskiej armii (Sułtan Mahmud II zatrudnił włoskiego dyrygenta Donizetti Giuseppe-Donizettiego). [41] Ogólnie jednak, według Lewisa, aż do czasów obecnych — za wyjątkiem kilku miejsc w których asymilacja kulturowa z Zachodem jest bardzo zaawansowana - wirtuozi zachodniej muzyki omijają Bliski Wschód szerokim łukiem.

Wpływy zachodu w sztuce i architekturze islamu widoczne są wcześniej, niż data rozpoczęcia kariery przez Donizottiego. Ich przykładem mogą być: barokowe zdobienie meczetu Nuruosmaniye niedaleko Wielkiego Bazaru w Stambule, wprowadzenie perspektywy w malarstwie, sztuka malowania portretów. Lewis stara się odróżnić westernizację od modernizacji. Można, zdaje się twierdzić Lewis, z całą pewnością mówić o westernizacji wtedy, gdy wpływy cywilizacji zachodniej rozprzestrzeniają się wbrew wyraźnemu zakazowi religijnemu. Przykładem westernizacji będzie zatem sztuka malowania portretów czy używanie wizerunków ludzkich jako elementu zdobniczego monet, islam zakazuje bowiem przedstawiania wizerunków ludzi. Według wspomnianego autora europejskie sztuki wizualne zostały nie tylko zaakceptowane, ale również stały się dominujące, wypierając bardziej tradycyjne formy.

Lewis pochyla się także nad, jego zdaniem, szczególnie silnym czynnikiem wpływu kulturowego — słowem pisanym. Umiejętności potrzebne do dokonywania tłumaczeń pojawiły się w świecie islamu na dużą skalę właściwie dopiero wraz z islamskimi studentami uczęszczającymi do zachodnich szkół, wcześniej polegano na uchodźcach i renegatach z Europy. Autor przeciwstawia średniowieczny ruch tłumaczeń z greckiego i perskiego na arabski, ruchowi translatorskiemu z języków zachodnich, który rozpoczął się w wieku XVI. Według Lewisa zarówno w pierwszym jak i w drugim przypadku głównym kryterium dokonywania tłumaczeń była ich przydatność (dlatego w czasie trwania obydwu ruchów nie tłumaczono literatury). Ruch średniowieczny przybliżał islamskim czytelnikom dzieła z zakresu medycyny, astronomii, chemii, fizyki, matematyki i filozofii. Filozofia — dzieła Platona i Arystotelesa — uważana była za wartą wysiłku translatorskiego, zmieniło się to zaś od XVI w., kiedy to pojawiły się również tłumaczenia z zakresu geografii i militariów. Z kolei dzieła historyczne tłumaczone w późniejszym okresie, wcześniej zupełnie nie interesowały muzułmanów, którzy nie przykładali dużej wagi zarówno do dziejów niemuzułmanów, jak i swej własnej historii z okresu przedmuzułmańskiego. Wydaje się zatem, że w późniejszym czasie zrozumienie zwycięskiej cywilizacji Zachodu traktowano już jako zadanie stosunkowo pilne, być może również, co sugeruje Lewis, jako elitarną rozrywkę. Egipska drukarnia w Bulaku tłumaczyła bowiem dzieła historyczne na potrzeby tureckojęzycznej elity osmańskiej. XVIII i XIX wiek były świadkami początków tłumaczenia literatury pięknej (popularność zdobył m.in. „Robinson Crusoe” przetłumaczony w 1812, wydrukowany w 1835 roku). Koniec końców zachodnia kultura słowa pisanego najlepiej, choć stosunkowo późno, przeniknęła do kultury islamu. Jak pisze Lewis „wpływ ten dotknął również samej tkanki języka, i to do tego stopnia, że niektóre teksty pisane w językach bliskowschodnich, zwłaszcza w czasopiśmie, czyta się jak dosłowne tłumaczenia z angielskiego lub francuskiego”. [42]

Wynalazek druku znany był w Turcji już w wieku XV, choć zakazywano drukowania w

języku arabskim, w tym języku bowiem napisany był Koran i, jak sądono, jedynie przepisywanie ręczne może oddać mu należną cześć. Jak twierdzi Lewis, podobne poglądy były propagowane również przez cech kaligrafów. Druk w alfabecie arabskim rozpoczął się w Imperium Osmańskim w 1729 roku (drukarnia Mütferrika), natomiast funkcjonowanie drukarni w kulturze perskiej nie trwało długo — wiek XVIII i XIX charakteryzował import z Europy książek w tym języku. Wprowadzanie druku i zakładanie drukarni odbywało się przy współudziale mniejszości religijnych — żydów i chrześcijan. Rola tych mniejszości rosła w omawianym okresie i była zapewne związana ze stosunkową bliskością osmańskich mniejszości religijnych do kultury Zachodu. Wraz z postępującą penetracją kulturową, zmieniały się też pojęcia — pojawienie się słów takich jak parlament, wolność, kraj, naród, rząd — wszystko to świadczyło o postępującej modernizacji.

Wymuszona wzrastającą potęgą Zachodu modernizacja Bliskiego Wschodu nie spowodowała liberalizacji stosunków społecznych. Wręcz przeciwnie, pomimo szkół i uniwersytetów w których nauczano nowoczesnych umiejętności i wiedzy, władcy wykorzystali nowe możliwości do wzmocnienia autokracji i centralizacji władzy, znosząc urzędy sędziów, alimów i organizmy wojskowe, takie jak korpus janczarów. Obecnie w świecie islamu państwo sprawuje najczęściej kontrolę zarówno nad kulturą jak i gospodarką (ten ostatni typ kontroli wzmocniły eksperymenty z gospodarką centralnie planowaną).

Konkluzje

Lewis przewiduje, że upadek Imperium Osmańskiego, powstanie dyktatur wojskowych i państw półświeckich, wraz z rodzącym się nacjonalizmem mniejszości chrześcijańskich i antyzachodniej reakcji na modernizację w postaci walczącego islamu, wszystko to może wywołać wyniszczającą walkę między kościołem a państwem, podobną do tej, która miała miejsce w nowożytnej Europie. To czego obawia się autor, to nowych dla islamu prób „wykorzystywania religii przez państwo dla umocnienia i rozszerzenia jego władzy oraz wykorzystywaniu przez kler władzy państwowej dla narzucenia innym swych doktryn i reguł”.

[43]

Autor dostrzega obecnie możliwość przewyższenia tego procesu, poprzez najnowsze wynalazki takie jak telewizja i Internet, które „otworzyły okno na świat i zaczynają podkopywać egzystencję zamkniętych społeczeństw i ograniczonych umysłów, które były podporą autokracji”. **[44]**

Próby modernizacji na Bliskim Wschodzie Lewis ocenia bardzo źle — centralizacja gospodarki, opartej na wydobyciu ropy, wzrost nastrojów ksenofobii i fanatyzmu religijnego, przemiana tradycyjnych autokracji w nowoczesne dyktatury, posługujące się jedynie nowoczesnymi środkami przymusu, to główne przykłady jakie podaje.

Jaka jest reakcja muzułmanów na te niepowodzenia? Niejednorodna. Najbardziej oczywistą jest przerzucanie winy na Mongołów (podboje mongolskie z XIII w.), Turków (którzy panowali długo nad światem arabskim), Francuzów i Brytyjczyków (dominacja w części świata islamu w XIX i XX w.) Stany Zjednoczone (najbardziej dynamiczny przedstawiciel kultury Zachodu), Żydów (klęska państw arabskich w wojnie z Izraelem). Drugą, daleko mniej popularną jest obwinianie islamu (rzadkie i przypadkowe, jak twierdzi Lewis). Odległa świetność kultury islamu nie nastraja muzułmanów do jego porzucenia. W związku z tym winą obarcza się obecny islam, jakoby skażony wpływami nowoczesności i zaleca się powrót do jego wersji autentycznej. Moderniści obarczają winą fanatyzm i duchowieństwo islamu, jako sprawców zahamowania ruchu naukowego, wolności myśli i wypowiedzi. Zadaje się też pytanie, czy może klęska islamu nie wynika z jego słabości, lecz siły Zachodu? Jak twierdzi Lewis, taka hipoteza nie rozwiązuje problemu, gdyż wciąż nie wiadoma jest przyczyna, dla której odkrywcy Ameryki wyruszyli z Hiszpanii a nie z portu muzułmańskiego, dlaczego w okresie początków gwałtownego rozwoju nauk w Europie, zanotowano stagnację tychże na Bliskim Wschodzie.

Oprócz wspomnianych, wymieniany jest szereg innych przyczyn zapóźnienia islamu: brak rozdziału kościoła od państwa, muzułmański seksizm, wyczerpanie się złóż metali szlachetnych, wyniszczeniu przez kozy terenów nadających się pod uprawy, brak pojazdów kołowych w czasach nowożytnych. Nie podejmuję się oceny istotności tych czynników ani pokazania relacji przyczynowo-skutkowej pomiędzy nimi (jeśli taka istnieje) — wiadomo jednak, że niektóre postkolonialne kraje azjatyckie (w szczególności miejsca takie jak Singapur

czy Hong Kong) radzą sobie obecnie bardzo dobrze.

Lewis podkreśla, że obecnie reakcja bliskowschodnia na dewaluację statusu ich cywilizacji dzieli się na dwie kategorie: religijna odpowiedź upatrująca całe zło w „odejściu od boskiego dziedzictwa islamu” (wyraża ją Irańska Rewolucja, fundamentalizm islamski). Drugą kategorię tworzą próby stworzenia świeckiej demokracji (np. reforma Atatürka).

Wyjaśnianie niepowodzeń islamu poprzez wskazywanie na deformacje tej religii łączy się z procesem szukania winnych tej deformacji. Lewis przedstawia mechanizm, któremu w gruncie rzeczy poświęcona jest niniejsza praca — wykluczanie i nietolerancja innych w celu budowy własnej tożsamości i rozwiązywania swych problemów. [45] Pomaga w tym dobrze zakorzeniona w islamie idea „świętej wojny”, wykorzystywana tym razem do promocji świeckich celów (przerzucanie winy na Zachód jako usprawiedliwienie własnego zapóźnienia cywilizacyjnego). Warto tu w całości zacytować odpowiedni fragment:

„tymczasem trwa przerzucanie winy — na Turków, Mongołów, imperialistów, Żydów, Amerykanów i nie widać żadnych znaków jej osłabienia. Taki stan sprzyja tyrańskim, a zarazem i nieskutecznym rządów państw Bliskiego Wschodu, które w ten sposób usprawiedliwiają nędzę, której nie potrafią zaradzić. I pragną skierować rosnący gniew swoich poddanych na innych, zewnętrznych wrogów” [46]

Autor w całej swej książce unika stawiania wyraźnych hipotez na temat obecnego konfliktu Wschodu z Zachodem, podobnie jest z propozycjami naprawy tego stanu rzeczy. Lewis ostrożnie stwierdza, że ludzie wychowani w kulturze Zachodu mają tendencję do oferowania jednego panaceum na problemy świata: więcej wolności (wolności słowa, wolności gospodarczej, wolności płciowej). Jednak droga do tolerancyjnych narodów, demokracji i modernizacji trwała w Europie, jak dobitnie pokazał Marx, setki lat. Wie o tym również dobrze sam Lewis.

Czy zatem ludy krajów Bliskiego Wschodu na skutek religijnie motywowanych opóźnień w modernizacji, a także wobec braku konsolidacji narodowej wywołanym potrzebami imperium, znajdują się obecnie na etapie rozwoju, który kraje Europy Zachodnie już dawno przekroczyły? Być może kraje te czeka zatem podobna, trudna droga do demokracji i wolności. Możliwe, że w czasie potrzebnym do jej przejścia nastąpi już zmiana cywilizacyjna i standardy rozwoju wyznaczać będzie jakaś inna niż zachodnia, prężna i dominująca kultura.

*

Bibliografia

-
- Anderson** Benedict, *Imagined Communities* (Verso, 1983)
Bendix Reinhardt, *Nation Building and Citizenship* (Berkeley, 1964)
Berlin Isaiah, *Vico and Herder* (Random House, 1976)
Bourdieu Pierre, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge University Press, 1977).
Downing Brian, *The Military Revolution and Political Change* (Princeton University Press, 1992)
Gray John, *Al Qaeda and What It Means to Be Modern* (Norton & Company, 2003)
Greenfeld Liah, *Nationalism. Five Roads to Modernity* (Harvard University Press, 1992)
Haas Ernest, *Nationalism, Liberalism and Progress*, vol. 1. (Cornell University Press, 1997).
Hastings Adrian, *The Construction of Nationalism* (Cambridge University Press, 1997).
Kohn Hans, *Western and Eastern Nationalisms* w: John Hutchinson i Anthony D. Smith, (eds) *Nationalism* (Oxford University Press, 1994)
Lewis Bernard, *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu* (Dialog, 2003)
Locke John, *List o tolerancji* (PWN, 1963)
Margalit Avishai, **Buruma** Ian, *The Seeds of Revolution*, New York Review of Books, 2004, 51/4.
Marshall T. H., *Citizenship and Social Class* (Pluto, 1992).
Marx Anthony, *Faith in Nation. Exclusionary Origins of Nationalism* (Oxford University Press, 2003)
Plamenatz John, *Two Types of Nationalism*, w *Nationalism: the Nature and Evolution of an Idea* ed. E. Kamenka (St. Martins, 1976)
Rustow Dankwart, *Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model*, Comparative Politics (April 1970).
Tajfel Henry, *Differentiation between Social Groups* (Academic Press, 1972)
Van Kley Dale K., *The Religious Origins of the French Revolution* (Yale University Press,

1996).

Winters Jonah, *Martyrdom in Jihad*, 1997)

Przypisy:

- [1] Tajfel Henry *Differentiation between Social Groups* (Academic Press, 1972).
- [2] Berlin Isaiah, *Vico and Herder* (Random House, 1976); Greenfeld, Liah *Nationalism. Five Roads to Modernity* (Harvard University Press, 1992), Kohn, Hans *Western and Eastern Nationalisms* w: John Hutchinson i Anthony D. Smith, (eds) *Nationalism* (Oxford University Press, 1994).
- [3] Marx Anthony *Faith in Nation. Exclusionary Origins of Nationalism* (Oxford University Press, 2003), str. 6.
- [4] Bourdieu Pierre, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge University Press, 1977).
- [5] Marx Anthony *Faith...* str. 9.
- [6] Hastings, Adrian *The Construction of Nationalism* (Cambridge University Press, 1997).
- [7] Marx Anthony *Faith...* str. 9.
- [8] Anderson Benedict *Imagined Communities* (Verso, 1983), str. 122 za: Marx, *Faith...* str. 192.
- [9] Bendix Reinhardt *Nation Building and Citizenship* (Berkeley, 1964); Marshall T. H. *Citizenship and Social Class* (Pluto, 1992).
- [10] por. Marx, *Faith...* str. 192.
- [11] str. 193.
- [12] str. 193.
- [13] str. 109.
- [14] Rustow Dankwart *Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model*, Comparative Politics (April 1970).
- [15] Van Kley Dale K. *The Religious Origins of the French Revolution* (Yale University Press, 1996).
- [16] Marx Anthony *Faith...*, str. 188.
- [17] Locke John *List o tolerancji* (PWN, 1963).
- [18] Marx Anthony, *Faith...*, por. 176.
- [19] Haas Ernest *Nationalism, Liberalism and Progress*, vol. 1. (Cornell University Press, 1997).
- [20] Downing Brian *The Military Revolution and Political Change* (Princeton University Press, 1992).
- [21] Marx Anthony, *Faith...*, str. 188.
- [22] por. str. 29, 188, 197.
- [23] str. 202.
- [24] str. 203.
- [25] str. 202.
- [26] Lewis Bernard, *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu* (Dialog, 2003).
- [27] *ibid.* str. 35.
- [28] W nawiasie warto zapytać, czy aby mówić o wojnach religijnych, koniecznie należy założyć rozłam w samej doktrynie. W wojnach takich może bowiem chodzić o polityczną próbę utworzenia tożsamości społecznej, a pretekst do ich wywołania nie koniecznie musi mieć charakter stricte doktrynalny.
- [29] por. str. 119.
- [30] str. 118.
- [31] str. 123.
- [32] str. 123.

- [33] str. 136.
[34] str. 121.
[35] str. 88.
[36] str. 90.
[37] Gray John, *Al Qaeda and What It Means to Be Modern* (Norton & Company, 2003).
[38] Margalit Avishai, Buruma Ian, *The Seeds of Revolution*, New York Review of Books, 2004, 51/4.
[39] Plamenatz John, *Two Types of Nationalism, Nationalism: the Nature and Evolution of an Idea* ed. E. Kamenka (St. Martins, 1976).
[40] Lewis Bernard, *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu* (Dialog, 2003), str. 160.
[41] Kraje Zachodu przejmowały z kolei wojskową muzykę turecką, która była niezwykle popularna pod koniec XVIII w.
[42] *ibid.* str. 174.
[43] str. 138.
[44] str. 63.
[45] Tego rodzaju wnioski można odnaleźć również w pracy Jonaha Wintersa *Martyrdom in Jihad*, 1997, w której autor przytacza treść graffiti odnaniezonego na murze w Libanie: "Zabijajcie nas, wtedy nasz naród będzie coraz bardziej i bardziej poznawał prawdę".
[46] Lewis, Darnard, *Co się...*, str. 188.

Marek Przychodzeń

Filozof, współautor książki "Aktualność wolności" (Aletheia, 2004), publicysta, współpracuje z "Przeglądem Politycznym".

[Strona www autora](#)

[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 04-02-2005)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,3924) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,3924>)

Contents Copyright © 2000-2008 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.

Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane

w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora.

Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób

odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl