

Piotr Kłodkowski



Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

O PEKNIĘCIU WEWNĄTRZ CYWILIZACJI

DIALOG



Piotr Kłodkowski

O pęknięciu wewnątrz cywilizacji

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Ideologiczny spór między modernistami
a fundamentalistami w islamie i hinduizmie
w XX i na początku XXI wieku

Wydawnictwo Akademickie

DIALOG 

Do druku opiniował prof. dr hab.: Marek M. Dziekan

Redakcja: Jacek Falkowski

Projekt okładki: Ewa Ćmielak

Wydanie elektroniczne, Warszawa 2014

ISBN ePub 978-83-8002-047-4

ISBN mobi 978-83-8002-051-1

© Copyright by Wydawnictwo Akademickie DIALOG 2005

Wydawnictwo Akademickie DIALOG

00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/218

tel./faks 620 87 03

e-mail: redakcja@wydawnictwodialog.pl

www.wydawnictwodialog.pl

Skład wersji elektronicznej:

[Virtualo Sp. z o.o.](#)

VIRTUALO
Digital platform of tomorrow

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Spis treści

SŁOWA PODZIĘKOWANIA

WSTĘP

CZĘŚĆ PIERWSZA O PEKNIĘCIU WEWNĄTRZ CYWILIZACJI I SPORZE O WARTOŚCI UNIWERSALNE

Rozdział 1 MIĘDZY „KOŃCEM HISTORII” A „ZDERZENIEM CYWILIZACJI”

Koniec ideologicznego świata?

Fenomen „cywilizacji” i spór o koncepcje Huntingtona

Problem granic cywilizacji

Rozdział 2 O PEKNIĘCIU WEWNĄTRZCYWILIZACYJNYM

Uniwersalistyczne rozwiązania i wewnętrzne „pęknięcie”

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna
Wewnętrzne pęknięcie i jego konsekwencje – przykład Indii i Rosji

Iluzja uniwersalizmu

Iluzje globalizmu

Rozdział 3 O IDEI ŚWIATOWEJ DEMOKRACJI

Postulat demokratyzacji Azji

Nowa odsłona uniwersalizmu – przymusowa demokracja

Rozdział 4 O RODZAJACH PEKNIĘCIA WEWNĄTRZ CYWILIZACJI

Świat Orientu jako miejsce wewnętrznego konfliktu

Wymyślony nacjonalizm

Rozdział 5 SZOWINIZM CYWILIZACYJNY I TWORZENIE SIĘ WIZERUNKU WROGA W EUROPIE

Przykłady cywilizacji hinduistycznej i konfucjańskiej

„Wojna z terroryzmem” i antyislamizm

Między populizmem a „antyislamizmem strategicznym”

Rozdział 6 FILARY ORIENTU

CZĘŚĆ DRUGA POLITYCZNY I IDEOLOGICZNY LABIRYNT ISLAMU

Koniec ideologicznego świata?

Fenomen „cywilizacji” i spór o koncepcje Huntingtona

Problem granic cywilizacji

PROLOG

Rozdział 1 ISLAM, FUNDAMENTALIZM I GŁÓWNA TEZA

Herezja i ortodoksja

Teologia a polityczny spór o władzę

Fundamentalizm a islam

Rozdział 2 DWA OBLICZA – TOLERANCJA I PRZEMOC

Otwartość islamu

Przemoc uświęcona

Czym jest dżihad?

Dwa sposoby walki o wolność

Spór o interpretację Księgi. Tradycja czy nowoczesność?

Testowanie idei

Rozdział 3 EUROPEJSKI PODBÓJ ŚWIATA ISLAMU

Człowiek Orientu lorda Cromera

Dziejowa misja imperium

Europejskie reformy i bunt w Imperium Osmanów

Upadek kalifatu i koniec mitu muzułmańskiej jedności

Naftowy imperatyw

Modernizm. W stronę ideologii Zachodu

Porządek i chaos. Egipski eksperyment z architekturą i edukacją

Religia sanktuarium prywatności

Apogeum modernizmu – świecka republika

Ideowa kontrrewolucja

Rozdział 4 NA ZEWNĄTRZ MODERNISTYCZNEGO KRĘGU – TRADYCJONALIZM MUZUŁMAŃSKI

Wahhabizm, czyli święta wojna przeciw wszystkim

Ekspansja ideologii i finansowe imperium

Bunt na ziemi świętej i globalna prowokacja

Saudyjskie przedmurze w amerykańskiej strategii i sprzeciw salafitów

Deklaracja dżihadu

Polityczny przełom

Wahhabicka opozycja i hipoteza „demokratycznego eksperymentu”

Dziedzictwo Al-Wahhaba na subkontynencie indyjskim

Rozdział 5 PRÓBY IDEOWEJ REKONSTRUKCJI

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Panislamizm i islamska demokracja

Sztylet w kształcie półksiężyca

Pakistan i granica cywilizacji

Rozdział 6 KLĘSKA NOWOCZESNEGO ŚWIATA

Panarabizm przeciw fundamentalizmowi

Mistyczny nacjonalizm Indonezji

Islam a nacjonalizm. Casus Pakistanu

„Biała rewolucja” Mohammada Rezy Pahlawiego

Nacjonalizm Orientu

Ideologiczny podział świata arabskiego i świadomość porażki

Remedium na klęskę. Renesans religijnej ideologii

Religijny gorset. Pozycja kobiety islamu i postulat segregacji płciowej

Rozdział 7 PEŁZAJĄCA REWOLUCJA FUNDAMENTALIZMU. MIĘDZY

EKSTREMIZMEM A UMIARKOWANIEM

I. Turcja. Powrót politycznej religii i dylemat Europy

Sukces Partii Dobrobytu

Czy Turcja jest w Europie?

Fundamentalistyczne umiarkowanie

Kłopoty amerykańskiego sojusznika

Partia Sprawiedliwości i zakazany alkohol

II. Indonezja. Świeckie państwo i muzułmańskie wartości

Pocałunek, który grozi więzieniem

Islam prezydenta Suharto

Czas kryzysu i czas terroru

Dezintegracja państwa czy walka o niepodległość? Kwestia Aceh

Demokracja kierowana czy polityczna destabilizacja?

Polityczny i ideologiczny ekstremizm. Zamach na Bali

III. Pakistan. Fundamentalistyczne społeczeństwo, wojskowy rząd i broń nuklearna

Zamach stanu i konsekwencje 11 września

Bangladesz i porażka koncepcji Dżinnaha

Fundamentalistyczna konstytucja

Jedno państwo, jedna religia i jeden wódz

Demokratyczny antrakt

Bojownicy i terroryści

Islamska strategia

Rozdział 8 FUNDAMENTALIZM NA ROZDROŻU. IRAN I ALGERIA

I. Iran Kraj ideologicznej transformacji

Polityzacja islamu czy islamizacja polityki?

Między religią a polityką – spór o idee

Akademicka kontrrewolucja

„Czas moralnego niepokoju”

Niedokończone mauzoleum imama

II. Algierski eksperyment

Wygwizdana Marsylianka

„Algieria jest Francją”

Świeckość i socjalizm

Ideowe zaplecze fundamentalizmu

Fundamentalistyczne pęknięcie

Próba ideologicznego kompromisu

Stan zawieszenia

Rozdział 9 MIĘDZYCYWILIZACYJNY PAKT

Ekonomia i fundamentalizm

Wydawnictwo Dialog(s) Copyright edycja elektroniczna

Ideologiczna wielowymiarowość

Europejskie wyzwanie

Co dalej? Słowo podsumowania o wewnątrzcywilizacyjnym pęknięciu, uniwersalizmie i pakcie między cywilizacjami

CZEŚĆ TRZECIA INDYJSKI EKSPERYMENT: DEMOKRACJA I FUNDAMENTALIZM

Uniwersalistyczne rozwiązania i wewnętrzne „pęknięcie”

Wewnętrzne pęknięcie i jego konsekwencje – przykład Indii i Rosji

Iluzja uniwersalizmu

Iluzje globalizmu

PROLOG

Rozdział 1 IDEOLOGICZNA PRZEMIANA

Rozdział 2 ŚWIECKOŚĆ I POSTĘP – WIZJA NOWOCZESNYCH INDII
JAWAHARLALA NEHRU

Państwo jako część wyobraźni Indusa

Ekonomiczny nacjonalizm

Mit postępu i jego porażka

Rozdział 3 HINDUIZM – METAFIZYCZNA TOLERANCJA I SPOŁECZNY KONSERWATYZM

Bez metafizycznego dogmatu

Mistyczny ruch bhakti

Bhakti i sufizm – wspólne doświadczenie

O idei przyrodzonej nierówności ludzkiej

Polityczna i ekonomiczna rola kasty

Rytualna nieczystość

Rozdział 4 KORZENIE HINDUSKIEGO FUNDAMENTALIZMU

Gandyjski radykalizm

Przemoc uświęcona

Indyjski islam w liczbach

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna
Muzułmańska obecność na subkontynencie i reakcja hindusów – historyczny kontekst

Ideologia hindutwy i sakralna geografia Hindustanu

Jatra – koncepcja politycznej pielgrzymki

Czy fundamentalizm jest „wymyśloną tradycją”

„Chrześcijańskie zagrożenie”

Fundamentalizm a nacjonalizm

Rozdział 5 KASZMIR JAKO IDEOLOGICZNY PRETEKST

Kaszmirska intifada. Czy terroryzm jest walką wyzwolenczą

Indyjski 11 września

Kompromis jako element politycznej gry

Rozdział 6 GLOBALNE UCZESTNICTWO CZŁONKÓW HINDUTWY

FUNDAMENTALIZM A EWOLUCJA POLITYKI INDYJSKIEJ – SŁOWO PODSUMOWANIA

POSŁOWIE

Czas ekonomistów, teologów i generałów

Europejski dylemat – społeczeństwo wielokulturowe w pękniętej cywilizacji

BIBLIOGRAFIA

O wydawnictwie

Uniwersalistyczne rozwiązania i wewnętrzne „pęknięcie”

Wewnętrzne pęknięcie i jego konsekwencje – przykład Indii i Rosji

Iluzja uniwersalizmu

Iluzje globalizmu

Przypisy

Uniwersalistyczne rozwiązania i wewnętrzne „pęknięcie”

Wewnętrzne pęknięcie i jego konsekwencje – przykład Indii i Rosji

Iluzja uniwersalizmu

Iluzje globalizmu

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Wszystkie rozdziały dostępne w pełnej wersji książki.

SŁOWA PODZIĘKOWANIA

Niemal każda książka naukowa zawdzięcza swoje powstanie wielu osobom, które – nie zawsze świadomie – wpływają na odbiór i interpretację świata przez autora. Dzięki ich pomysłom, sugestiom, radom, a nawet słowom krytyki to, co było surowym i niedoskonałym materiałem, przybiera swój ostateczny kształt. Także świadczona pomoc materialna, konieczna do organizacji wyjazdów badawczych, jest czymś nieocenionym. W tym miejscu pragnę zatem podziękować Profesorowi Tadeuszowi Pomiankowi, Rektorowi mojej Uczelni, którego słowa zachęty, zaufanie oraz ogromna szczodrość podczas realizacji licznych projektów naukowych umożliwiły napisanie i wydanie książki. Moim kolegom z innych ośrodków akademickich życzę, aby na swojej uczelni mogli korzystać z tak ogromnej życzliwości rektora, jakiej sam osobiście doświadczyłem.

Głęboką wdzięczność chciałbym również okazać Profesorowi Jerzemu Chłopeckiemu, mojemu mentorowi, z którym wielokrotnie poruszałem w dyskusjach dziesiątki problemów współczesnego świata. Dzięki Jego wskazówkom byłem w stanie uchwycić odmienną i fascynującą perspektywę widzenia pozaeuropejskiej części globu, którą od wielu lat staram się opisać.

Wielki dług zaciągnąłem u mojego Przyjaciela, dr Jarosława Gowina, Rektora Wyższej Szkoły Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera. Nasze wspólne rozważania, o kondycji poszczególnych cywilizacji, były dla mnie niezwykle bodźcem intelektualnym podczas pisania książki. Jeszcze jako redaktor naczelnego miesięcznika „Znak” Jarek służył przyjacielską radą i słowem zachęty do pisania, zwłaszcza wtedy, gdy miałem największe wątpliwości co do formułowania niektórych tez. Bez jego pomocy nie ukazałaby się moja poprzednia książka *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych*.

Bardzo szczególne podziękowanie chciałem z kolei złożyć dr Annie Siewierskiej – Chmaj. Jej nieustanna, ale – jak chcę wierzyć – życzliwa krytyka wielu moich koncepcji (oprócz bardzo rzadkich pochwał) umożliwiła mi – do pewnego stopnia przynajmniej – znalezienie równowagi w analizie tego, co wartościowe i tego, co godne krytyki w świecie Orientu. Jeżeli nawet nie zgadzaliśmy się w wybranych kwestiach, to mimo wszystko była to niezwykle cenna intelektualnie różnica poglądów.

Pragnąłbym przede wszystkim podziękować serdecznie mojej Zonie, Jolancie. Jej cierpliwość i wyrozumiałość, w czasie gdy pisałem o zjawisku pęknięcia wewnątrz cywilizacji, są doprawdy godne podziwu. Dzięki jej trosce i spokojowi ducha pęknięcia we-wnątrzczywilizacyjne nie przerodziły się w żaden sposób w pęknięcia wewnątrzrodzinne.

Rzecz jasna, o ile za to, co dobre w książce mogę wyrazić wdzięczność wielu osobom, to już za to, co złe ponoszę odpowiedzialność wyłącznie sam. Jestem przekonany, że taki właśnie punkt widzenia nie jest bynajmniej wyjątkiem.

Piotr Kłodkowski

WSTĘP

Zamach z 11 września 2001 roku bywa często oceniany jako istotna cezura dzieląca „dwubiegunowy” wiek XX od wieku XXI, który u samego swego początku jest przez wielu naukowców, polityków czy ludzi mediów określany jako epoka „zderzenia między cywilizacjami”. Koncepcja Huntingtona, odrzucana przez jednych, akceptowana przez drugich, stanowi zatem punkt wyjścia do dyskusji o przyszłym kształcie dzisiejszego świata. Książka *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji* wpisuje się w tę dyskusję, nie jest jednak zdecydowanym opowiedzeniem się po jednej ze stron. Problem jest bowiem dużo bardziej złożony, zwłaszcza jeżeli podejmie się próbę wnikliwej analizy kontaktów świata euroatlantyckiego z cywilizacją muzułmańską i złożoności samego obszaru panowania islamu. Proponowanym paradygmatem, który stanowi jeden z kluczy do wyjaśnienia współczesnych konfliktów, jest „pęknięcie wewnątrz cywilizacji”. Paradygmat ten jest oczywiście pewną kontrpropozycją w stosunku do koncepcji „zderzenia między cywilizacjami”, która wydaje się cieszyć coraz większym uznaniem, i to mimo wielu oficjalnych deklaracji politycznych i akademickich, w których dostrzega się rzeczywisty niepokój o konsekwencje powszechnego przyjęcia pomysłów Huntingtona. Wyjaśnijmy jednak, że paradygmat „pęknięcia wewnątrz cywilizacji” nie wyklucza bynajmniej samego zjawiska konfliktu na styku rozmaitych obszarów religijno-kulturowych. Chodzi tu przede wszystkim o przedstawienie niezwykle złożonej genezy ówczesnych konfliktów, które są jednak wtórne w stosunku do coraz intensywniejszych tarć wewnętrznych. Innymi słowy: to, co nazywa się „zderzeniem między cywilizacjami”, jest bardzo często konsekwencją „pęknięcia wewnątrz poszczególnych cywilizacji”. Pęknięcia te pojawiają się na wielu płaszczyznach i mają swoje przełożenie w głoszonej ideologii, realizowanych koncepcjach politycznych, a nawet w postulowanych metodach implementacji celów ekonomicznych. W tym miejscu podkreślimy, że w niniejszej pracy nacisk został położony na bardzo charakterystyczny rodzaj pęknięcia, które biegnie wzdłuż linii styku ideologicznego modernizmu, czy raczej neomodernizmu (czyli pewnej formy naśladownictwa koncepcji europejskich) a fundamentalizmem bądź tradycjonalizmem. Rzecz dotyczy dwóch cywilizacji: islamu i hinduizmu, w których – naszym zdaniem – zjawisko wewnętrznego pęknięcia jest najbardziej widoczne. O ile jednak cywilizacja hinduizmu jest zasadniczo ograniczona do jednego kraju, to naturalnie w przypadku obszarów muzułmańskich chodzi o kilkadziesiąt państw, nierzadko dość odległych od siebie, i to nie tylko geograficznie, ale również i kulturowo. Problemem jest wobec tego wybór tej części spośród nich, gdzie ów paradygmat jest najbardziej widoczny.

Celowo dużo uwagi poświęcono tym spośród krajów islamu, które znacznie rzadziej prezentowane są w polskiej literaturze naukowej: jak na przykład Indonezja (największy ludnościowo kraj muzułmański) czy Pakistan (posiadający – jak dotąd – jako jedyny w cywilizacji muzułmańskiej broń nuklearną). Generalnie rzecz biorąc: większą uwagę zwrócono na słabiej w Polsce znane islamskie państwa niearabskie, chociaż przyznajmy, że ostatnio pojawia się coraz więcej informacji o Turcji, ze względu

na jej aspiracje europejskie, czy o Iranie, który oskarżany jest o kontynuację programu nuklearnego, i to nie w celach pokojowych. Oczywiście nie znaczy to, że w ogóle pominięto problematykę państw arabskich – zanalizowano bowiem kwestie pęknięcia w Arabii Saudyjskiej i Algierii – ile to, że założeniem pracy było przede wszystkim przybliżenie czytelnikowi problematyki tych obszarów, które budzą, jak się wydaje, mniejsze zainteresowanie Europy aniżeli na przykład region Bliskiego Wschodu.

Ważnym zabiegiem przy opisie pęknięcia wewnątrz cywilizacji jest pokazanie go jako fenomenu tworzonego przez historię kontaktów z mocarstwami zachodnimi. Stąd też odniesienia do czasów kolonializmu, czyli do epoki, w której pojawiają się w świecie islamu rozmaite wersje ideologii modernizmu, a te z kolei powodują ideową kontrakcję ze strony zwolenników koncepcji fundamentalistycznych i tradycjonalistycznych. Nawiązanie do nieodległej historii – bo przedstawiono także okres powojenny, często kojarzony ze zwycięstwem pomysłów rodem z Europy czy Stanów Zjednoczonych – służy natomiast temu, aby ukazać zjawisko narastania i komplikowania się wewnętrznego sporu, który w ostatnich latach zaczyna zyskiwać wymiar globalny.

Część pierwsza pracy to przede wszystkim analiza wielowymiarowego fenomenu pęknięcia wewnątrz cywilizacji. Tutaj opisywany jest jako zjawisko coraz bardziej uniwersalne, dotyczące nie tylko jednego czy dwóch obszarów kulturowych, ale charakterystyczne również dla innych części naszego globu, nie wyłączając świata euroatlantyckiego. Ważną częścią tekstu jest zasygnalizowanie sprzeciwu autora w stosunku, do tego, co nazywa się „wartościami uniwersalnymi”, które mają w założeniu obowiązywać niezależnie od różnic kulturowych i nierzadko są siłą eksportowane do krajów usytuowanych poza zachodnim *limes*. Sam spór na temat idei demokracji, stanowiącej część bagażu „wartości uniwersalnych”, został wpisany w strukturę wewnętrznego pęknięcia, które coraz częściej generuje konflikty, interpretowane jako zderzenia między cywilizacjami.

Część druga, najobszerniejsza, poświęcona jest cywilizacji muzułmańskiej. Właśnie tam fenomen pęknięcia wewnętrznego doprowadził do konsekwencji odczuwanych daleko poza światem islamu, czego najlepszym przykładem były ataki terrorystyczne z 11 września 2001 roku i z 13 marca 2004 roku. Z powodów dość oczywistych zarówno w Europie, jak i Stanach Zjednoczonych islam prezentowany bywa, często zupełnie niesłusznie, jako najpoważniejsze wyzwanie dla obecnego systemu bezpieczeństwa. Dlatego też ta część pracy ukazuje dość szczegółowo historię fenomenu pęknięcia, będącego z jednej strony konsekwencją spotkania świata europejskiego ze światem islamu, z drugiej – przyczyną niezwykle złożonych problemów, przekraczających granice jednej cywilizacji. Ostatnie fragmenty części drugiej to próba naszkicowania paktu między cywilizacjami, którego akceptacja – zdaniem autora – byłaby szansą na zredukowanie przemocy, coraz częściej cechującej kontakty między przedstawicielami świata euroatlantyckiego i muzułmańskiego.

Część trzecia jest opisem zjawiska wewnętrznego pęknięcia w Indiach, wkrótce, być może, największym liczebnie państwie naszego globu. W przypadku subkontynentu problem pęknięcia jest pochodną zarówno formalnej akceptacji ideologicznych paradygmatów pochodzących z Europy, jak i rosnących napięć między większością

hinduistyczną a mniejszością muzułmańską. Prezentowany współczesny obraz Indii stanowi również propozycję „odbrązowiania” wizerunku tego kraju, który przez długi czas postrzegany był w Europie jako przykład skutecznego zastosowania ideologii *non-violence*, zainicjowanej jeszcze przez Mahatmę Gandhiego.

Praca *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji* jest zatem próbą wyjaśnienia genezy współczesnych dylematów kulturowych i politycznych u początku XXI wieku. Dylematów, które mogą stanowić zupełnie nowy rodzaj wyzwania dla amerykańskich oraz europejskich analityków i strategów, zmuszanych do zasadniczej rewizji dotychczasowych poglądów, a tym samym i zasad prowadzenia globalnej polityki. Trudno dziś przewidzieć, na ile ów proces modyfikacji ideowej mógłby przyczynić się do przyszłej stabilizacji konfliktogennych regionów naszego globu, jednak można być niemal zupełnie pewnym, że stosowanie metod sprawdzonych w innej epoce i w zupełnie innych okolicznościach będzie powodem ciągłej eskalacji przemocy, która nie ominie przede wszystkim społeczeństw europejskich, obecnie w większym stopniu wielokulturowych aniżeli jeszcze dwadzieścia czy trzydzieści lat temu. Błąd w ocenie dzisiejszych szans oraz zagrożeń byłby zatem błędem strategicznym; błędem, dodajmy, który później byłby trudny albo wręcz niemożliwy do naprawienia.

Słowo bardzo osobiste

Nierzadko inspiracją do napisania pracy są nie tylko motywy czysto naukowe, ale również i osobiste. Tak było i w przypadku tej książki. Nie ukrywam, że jest ona kontynuacją, a może raczej znaczącą modyfikacją poprzedniej, *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych*, wydanej w 2002 roku¹. Tym razem nie pojawiły się opisy bezpośrednich kontaktów ze światem Orientu, które w dużym stopniu ukształtowały moje postrzeganie, czy raczej: próbę zrozumienia cywilizacji muzułmańskiej i hinduistycznej. Zarówno studia w Islamskiej Republice Pakistanu, jak i późniejsze wyjazdy do wielu państw Azji były żywym doświadczeniem, bez którego właściwe uchwycenie bardzo skomplikowanych zjawisk wydaje się prawie niemożliwe. Same dane encyklopedyczne, suche informacje o historii, ekonomii czy polityce nie zawsze są w stanie oddać siłę emocji, strachu, uprzedzeń, ale też nadziei i wiary, które przecież odgrywają ogromną, a często zasadniczą rolę w procesie kształtowania dzisiejszego świata. Dlatego też niektóre fragmenty tej książki mają zabarwienie emocjonalne, będące po prostu skutkiem osobistego stosunku do omawianych kwestii. Zresztą poruszana problematyka ma obecnie wartość nie tylko czysto akademicką, ale staje się czymś, co zaczyna dotyczyć bezpośrednio wielu Europejczyków czy Amerykanów, którzy zostają wciągnięci (często wbrew własnym intencjom) w konflikty, które przez długi czas mogły uchodzić za zbyt odległe ideowo czy geograficznie, aby się nimi specjalnie interesować.

Swoją poprzednią książkę zakończyłem pewnym postulatem dotyczącym Polski. Pozwolę sobie wrócić do niego, bowiem wydaje się on dzisiaj tak samo ważny, albo

nawet ważniejszy aniżeli kilka lat temu. Zwłaszcza po decyzji rządu RP o uczestnictwie w misji stabilizacyjnej w Iraku.

Tak więc bardzo chciałbym, aby Polska stała się centrum dialogu między kulturami, między przedstawicielami tych cywilizacji, które postrzegają siebie jako odwiecznych wrogów. Aby stała się krajem, gdzie można bez skrajnych emocji analizować zagrożenia i nadzieje związane z procesem globalizacji konfliktów. I aby wreszcie wydołała się ze swojej przyciasnej narodowej otuliny, spoza której tak niewiele widać.

Mamy wiele atutów. Brak przeszłości kolonialnej, historia wzajemnych kontaktów dawnej wielonarodowej i wielokulturowej Rzeczypospolitej, lokalizacja na szlaku między Wschodem i Zachodem, zrozumienie dla roli religii w życiu codziennym, bądź świadomość, czym jest pogarda, poniżenie i ubóstwo. Przede wszystkim jednak mamy wielu badaczy, którzy nieskażeni skrajną wersją „politycznej poprawności”, są w stanie zrozumieć czasami dużo więcej, aniżeli ich koledzy na Zachodzie.

Oczywiście to tylko takie sobie marzenie. A marzenia mają niestety to do siebie, że najczęściej się nie spełniają. Pewnie tak będzie i tym razem. Kłopot jedynie w tym, że za kilka lub kilkanaście lat zostaniemy zmuszeni do zajmowania się sprawami, które jeszcze dzisiaj wydają się właśnie zbyt „egzotyczne”. I nie będzie to już prawdopodobnie przymus jedynie intelektualny.

Kwestia pisowni

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

W książce przyjęto kilka zasad dotyczących pisowni nazw i imion występujących w kulturze muzułmańskiej i hinduistycznej. Tak więc w stosunku do znanych postaci z dziedziny polityki, kultury czy literatury zastosowano zapis właściwy dla wymowy polskiej, a nie np. angielskiej (tak więc „Perwez Muszarraf”, a nie „Pervez Musharraf”). Ta praktyka jest coraz szerzej akceptowana w polskim piśmiennictwie, i wydaje się, że nie ma potrzeby stosowania zapisu angielskiego czy francuskiego, mimo iż czasami pojawia się on w pozycjach naukowych. Dokonano jednakże pewnego wyjątku – pisownię nazwisk naukowców i badaczy, w których to języku ojczystym nie używa się alfabetu łacińskiego, pozostawiono taką, jaką sami stosują, gdy podpisują się w wybranym języku europejskim. Także w przypadku języków orientalnych z alfabetem łacińskim (jak chociażby turecki) pozostawiono pisownię oryginalną. Z kolei zapis niektórych nazwisk bądź nazw geograficznych wywodzących się z kultury chińskiej (dotyczy to części pierwszej książki) pozostaje w przyjętej powszechnie formie pinyin (np. „Mao Zedong”, a nie „Mao Tse Tung”) chyba, że chodzi o dawno już utrwalone w języku polskim słowa, jak „Pekin” (zamiast „Beijing”).

CZĘŚĆ PIERWSZA

O PĘKNIĘCIU WEWNĄTRZ CYWILIZACJI I SPORZE O WARTOŚCI UNIWERSALNE

Na początku XXI wieku świat wygląda na niezwykle mocno popękany, podzielony i mało przewidywalny. Niektórzy wręcz sugerują, iż optymizm z ostatniego dziesięciolecia XX wieku co do globalnych rozwiązań lokalnych problemów wydaje się z dzisiejszej perspektywy czymś z krainy politycznych i ekonomicznych fantazji, do której tak naprawdę tylko nieliczni wybrańcy mieli wstęp. Zmniejszyło się poczucie bezpieczeństwa, tyle że zamiast konfliktów atomowych toczonych przez supermocarstwa, można obawiać się czegoś, co nazwano „wojną asymetryczną”, w której wróg nie zawsze jest dokładnie określony, a i metody walki stały się odmienne od tych, do których przyzwyczajeni byli analitycy, politycy i dyplomaci. Europejski, czy szerzej – zachodni świat postmodernistyczny – jak go zręcznie i niejasno określono – zostaje zmuszony do zajęcia się kwestiami, które w żadnym razie postmodernistycznymi nie są, a pewnie byłby nawet kłopot, żeby je umieścić w przegródce z napisem „modernistyczne”. Wysublimowany nacjonalizm, ostrożny w słowach, ale już nie w czynach, albo też ten bardziej tradycyjny, który niczego już nie ukrywa, dalej fundamentalizm kojarzony przez jednych z terroryzmem, przez innych z szczerą tradycją, następnie ogromne fale migracji – dla zwolenników konieczność, dla przeciwników przekleństwo i zagrożenie tożsamości narodowej i kulturowej, równoległy z powyższymi rozwój najnowszych technologii – bez wątplenia szansa na szybki wzrost poziomu życia, lecz przecież także możliwość dokonywania zniszczeń na niebywałą skalę przez niewielką grupę ludzi, wreszcie globalizacja, którą nie bardzo wiadomo jak oceniać – te wszystkie zjawiska przypominają z jednej strony coś, czego już doświadczyliśmy, lecz z drugiej, owe pozorne podobieństwo z tym, co było już w historii, wcale nie wyklucza czegoś, co będzie nowe, dzisiaj jeszcze nie do końca zidentyfikowane i opisane. Kłopoty z ujęciem, klasyfikacją czy interpretacją zjawisk politycznych, kulturowych i społecznych mają nawet ci, którzy zajmowali się ich tłumaczeniem od dziesiątków lat. Ryszard Kapuściński pisze:

Krajobraz polityczny świata ciągle się zmienia, ciągle i tak gruntownie, jak zmieniają się krajobrazy pustyni po każdej burzy piaskowej. I tak – w końcu roku 2001 – dwaj wrogowie Ameryki: Rosja i Iran stają się nagle jej sojusznikami. Albo – w tym samym czasie – Ameryka Łacińska spada gwałtownie na liście priorytetów USA z pierwszego miejsca na trzydzieste. W tej sytuacji nie sposób powiedzieć czy napisać coś o świecie współczesnym, co byłoby trwałe, solidne i pewne.

Przezwytyczanie, ale jednocześnie i wytyczanie granic. Na całym świecie oba te procesy zachodzą w tym samym czasie, nieraz w tym samym miejscu. Elektronika przekracza granice, sprawia, że wszelkie mury berlińskie, zapory kolczaste czy druty naelektryzowane stają się bezskuteczne, ale zarazem na Bałkanach, w Kaszmirze, Izraelu czy na Cyprze trzeba wznosić granice, aby rozdzielić walczące strony i powstrzymać rozlew krwi.

W epoce globalizacji silne są tendencje wznoszenia, budowania l i m e s (dosłownie i w przenośni), zaprowadzania, zakreślania granicy, kordonu sanitarnego – a p a r t h e i d u. A więc tyle samo unifikacji, co fragmentaryzacji, tyle samo łączenia, co dzielenia. Globalizacja nie jest globalna, bo obejmuje prawie wyłącznie Północ, gdzie znajduje się

W sytuacji ciągłej globalnej niepewności, szybkich zmian politycznych, które nie tyle może uniemożliwiać, ile raczej utrudniają ocenę faktów, powraca się do teorii już dobrze znanych, analizowanych i krytykowanych, lecz nadal mających pewną intelektualną siłę, która pomaga – do pewnego stopnia – uchwycić esencję przeszłych i ciągle dziejących się zjawisk. Wydaje się jednak prawie niemożliwym, aby którakolwiek z owych teorii mogła dostarczyć nam, na zasadzie wyłączności, uniwersalnych narzędzi, jakże potrzebnych do analizy i interpretacji bardzo złożonych fenomenów politycznych, kulturowych i społecznych. Na szczęście selekcja wybranych treści i koncepcji daje pewną szansę na zastosowanie takiego zestawu metodologicznego, który byłby jak najbardziej przydatny do, częściowego przynajmniej, zrozumienia istoty wydarzeń i ich konsekwencji w XXI wieku.

Rzecz dotyczy przede wszystkim cywilizacji islamu i hinduizmu, jak również ich wzajemnych kontaktów, konfliktów i dialogu ze światem euroatlantyckim. Dokonywana przez Europejczyka analiza obszarów kulturowych, które odległe są od Europy czy Ameryki, i to nie tylko pod względem geograficznym, wymaga swoistego „zanurzenia” w odmiennej tradycji, uchwycenia sensu wyrażen i pojęć, które mogą postronnemu obserwatorowi wydawać się znajome, lecz w rzeczywistości nierzadko wskazują na inny zupełnie obszar interpretacji. Osobiste doświadczenie jest w takim wypadku bardzo pomocne, ale niestety niewystarczające. Potrzeba jeszcze dokładnego zbadania tej bardziej, i tej mniej odległej historii, obfitej literatury, w tym poezji, następnie traktatów teologicznych i politycznych, potęg danych gospodarczych i artykułów w mediach. Ale nawet i tak zdobyta wiedza łącznie z doświadczeniem, jak powiada Kapuściński, mogą okazać się niedostateczne. Zwłaszcza gdy mamy do czynienia z sytuacją, w której – i tu posłużmy się metaforą – obrazek na pudełku gry w puzzle nie bardzo pasuje do elementów układanki, lub lepiej – gdy elementy układanki nie chcą w żaden sposób ułożyć się w obrazek, jaki mamy przed sobą. Możemy wówczas dojść do wniosku, iż dysponujemy niewłaściwym obrazkiem i będące w naszym posiadaniu elementy do gry w puzzle muszą wobec tego tworzyć zupełnie inny wzór. I prawdopodobnie przed takim właśnie zadaniem staną w pierwszej dekadzie XXI wieku analitycy i stratedzy polityki międzynarodowej.

Rozdział 1

MIĘDZY „KOŃCEM HISTORII” A „ZDERZENIEM CYWILIZACJI”

Kiedy Francis Fukuyama obwieścił na początku lat 90. XX wieku swoją bardzo ryzykowną tezę o „końcu historii”, krytyka jego dzieła była niemalże miażdżąca³. Wskazywano na to, że stare koncepcje nacjonalizmu i szowinizmu wcale nie wygasły i nie ma mowy o jakimkolwiek końcu historii, mówiono, iż nierówności społeczne w Ameryce Łacińskiej, Azji, Afryce, ale też w Stanach Zjednoczonych wcale nie maleją i w niektórych przypadkach mogą doprowadzić do poważnych konfliktów. Debacie towarzyszyły doniesienia o wojnie na Bałkanach, co ostatecznie – jak sugerowali krytycy – podważa wszelkie pomysły Fukuyamy. Jednakże sam fakt, iż jego koncepcja miała tak ogromny rezonans, wskazuje na pewien niepokój, jaki musiał chyba dręczyć jego oponentów, skoro zainicjowali na forum międzynarodowym dyskusję trwającą przez kilka lat. No, bo skoro teza japońskiego Amerykanina była całkowicie chybiona, a takich pojawia się przecież co roku dziesiątki, jeśli nie setki i dość szybko znikają z horyzontu intelektualnego, to po co poświęcać czas czemuś, co w żaden sposób nie wyjaśnia problemów na świecie, lecz stanowi rodzaj umysłowej zabawy dla naukowców, publicystów czy polityków?

Koniec ideologicznego świata?

Mamy tu bowiem do czynienia z pewnym paradoksem. Z jednej strony koncepcja Fukuyamy wygląda na nietrafioną, lecz z drugiej wydaje się ogromnej rzeszy Europejczyków bądź Amerykanów czymś oczywistym, banałem niemal. Odrzućmy więc dość jednostronną interpretację *Ostatniego człowieka – końca historii*, która zakłada po prostu koniec dramatycznych wydarzeń na świecie po upadku komunizmu. Rzecz chyba w czym innym. Po prostu, jak sugeruje Fukuyama, wielki spór ideowy skończył się wraz z upadkiem komunizmu, zaś system liberalnej demokracji, której tak wielu wieszczyło nędzny koniec, okazał się najbardziej trwałym i skutecznym w historii. Wniosek byłby wobec tego dość nieskomplikowany: dla znakomitej większości państw i społeczeństw, będących poza obszarem cywilizacji zachodniej, powinien stać się on pewnym punktem docelowym, jako że tylko ten system gwarantuje przyzwoity standard życiowy obywateli, swobodę wyznawanych ideałów i skuteczność funkcjonowania całej maszyny społecznej. Co chyba najważniejsze, liberalna demokracja ma z zasady

gwarantować pokój, rzecz coraz bardziej cenną w dzisiejszym świecie. Innymi słowy – jeśli można tak podsumować rozważania Fukuyamy – fakt, że konflikty będą miały miejsce wszędzie, jest czymś nieuniknionym; chodzi o to, że nie będą za nimi stały ogromne prądy ideologiczne, które nadawałyby owym konfliktom wymiar międzycywilizacyjny. Po prostu wojna ideologiczna została już wygrana, a na horyzoncie nie widać żadnego sensownego przeciwnika, który nie byłby zarazem barbarzyńcą. Taki wniosek – zgoda, że prezentowany w uproszczeniu – był już łatwy do akceptacji, co więcej – stanowił oczywiste potwierdzenie rozwijanej później tezy o skuteczności „uniwersalnych praw świata zachodniego”.

Naturalnie jest u Fukuyamy rażący niedostatek, po prostu brak rzeczywiście krytycznego i analitycznego spojrzenia na świat poza zachodnim i postsowieckim *limes*. Zapewne kilkanaście lat temu trudno było mówić na szerokim forum międzynarodowym (czytaj: zachodnim, ewentualnie z dodatkiem Japonii czy Korei Południowej) o kwestii islamskiego czy nawet hinduistycznego fundamentalizmu, który przed 1989 rokiem traktowany był jako mało istotny dodatek do sporu na osi komunistyczny Wschód – demokratyczny Zachód. Niby coś o tym wiedzano, pisano już przecież o rewolucji irańskiej czy o tragedii algierskiej, ale solidna wiedza o tamtej części świata ograniczona była do niewielkiej w sumie grupy orientalistów, dziennikarzy czy polityków. Tak by pewnie zostało do dziś, gdyby nie dramat 11 września 2001 roku. Powrócono wówczas do ogromnie popularnej i bardzo kontrowersyjnej tezy Samuela Huntingtona o „zderzeniu cywilizacji”, która wyglądała na solidnie umocowaną w faktach. Jego krytycy, jeszcze w latach 90., zarzucali mu zły i niegeneralizowany problematyzm międzycywilizacyjnych, jak i zbyt pesymistyczną wizję świata. Zwracano też uwagę na inny rodzaj najbardziej tragicznych konfliktów, w których to bynajmniej nie różnice cywilizacyjne odgrywały zasadniczą rolę⁴. Z kolei po tragedii nowojorskiej twierdzono, że propagowanie huntingtonowskich koncepcji jest swoistą samosprawdzającą się przepowiednią, dlatego też w imię wyższych racji tego typu rozważań nie powinno się zbytnio nagłaśniać.

Fenomen „cywilizacji” i spór o koncepcje Huntingtona

Huntington przedstawił bardzo złożony obraz sytuacji⁵. Genezy wzajemnych konfliktów trudno szukać wyłącznie w problemach ekonomicznych. Oczywiście, odgrywają one bardzo ważną rolę, ale silnie powiązane są z wewnętrznym systemem wartości społecznych bądź religijnych, które znajdują z kolei swoje odzwierciedlenie w działaniach politycznych lub militarnych. Wizja kręgów cywilizacyjnych Huntingtona opiera się w dużej mierze na zasadach przynależności konfesyjnej, stąd też podział na cywilizację zachodniochrześcijańską, konfucjańską, muzułmańską itd. W swoim dziele sugeruje, iż obecnie trudno żywić wielkie złudzenia co do potęgi procesu przenikania i akceptowania wartości odmiennej kultury poza istniejący krąg cywilizacyjny. Dotyczy to zwłaszcza tych obszarów, które opierają się na silnych fundamentach kulturowych,

kształtujących się w ciągu setek, a nawet tysięcy lat. Ich ewentualna erozja, albo inaczej – przyjmowanie na stałe pewnych obcych wzorców modyfikujących w dużym stopniu zastaną rzeczywistość, może być zjawiskiem podobnie rozciągniętym czasowo. Huntington podkreśla istotną zasadę konfliktu – zimna lub nawet gorąca wojna grozi potencjalnie spotkaniu cywilizacji zachodniochrześcijańskiej i prawosławnej z muzułmańską bądź konfucjańską, hinduskiej z muzułmańską albo konfucjańską, a nawet między przedstawicielami wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa. Rzecz jasna nie chodzi tu o zmagania wyłącznie z powodów religijnych, ale też o walkę polityczną, gospodarczą, bądź kulturową, która jednak w znacznym stopniu opiera się na interpretacji wzorców postępowania propagowanych przez przyjęty system religijny lub filozoficzno-etyczny.

Zaproponowany przez Huntingtona podział na osiem odmiennych cywilizacji, funkcjonujących w dzisiejszym świecie, może jednak budzić wiele zastrzeżeń. Przede wszystkim krytyka dotyczy samego pojęcia „cywilizacja”, czyli obszaru kulturowego, który ma pewne wspólne cechy i obejmuje swoim zasięgiem poszczególne państwa. Przykładów jest niemało. W przypadku chociażby cywilizacji Zachodu, zwanej też współcześnie euroatlantycką, wskazywano na istnienie zasadniczych różnic dzielących poszczególne państwa, a nawet grupy społeczne, istniejące w jego granicach. Trudno w takiej sytuacji mówić o powszechnie akceptowanym kodzie kulturowym, którym posługiwaliby się niemal wszyscy mieszkańcy. Dość prowokacyjnie przedstawił problem Edward Said, pytając, gdzie na przykład znajduje się, stanowiąca jeden z filarów Zachodu, „prawdziwa Ameryka”? Czy jest wśród tych, których nazywa się fundamentalistami z Środkowego Zachodu, a może wśród wspólnot gejowskich w Nowym Jorku? Czy jedni i drudzy wyznają ten sam kanon wartości? Czy jedni i drudzy mogą mówić o jakiegokolwiek wspólnocie ideowej i wspólnych zasadach, na których opierałoby się ich życie?

Tego typu wątpliwości można, rzecz jasna, wysuwać w stosunku do niemałej liczby grup społecznych bądź etnicznych w wielu państwach europejskich, zwłaszcza w sytuacji, gdy coraz więcej z nich to organizmy wieloetniczne i wieloreligijne, związane nierzadko z odmiennymi kanonami wartości. Jedni wskazywaliby chociażby na linię kulturową dzielącą Włochy południowe od północnych, inni na hiszpański Kraj Basków, jeszcze inni na nie w pełni zasymilowane mniejszościowe wspólnoty etniczno-religijne we Francji, Niemczech czy Wielkiej Brytanii.

Naturalnie, owe różnice cywilizacyjne mogą być jeszcze wyraźniejsze, gdy zacznie się porównywać same państwa. Czy, przykładowo, społeczność francuska i amerykańska mają wiele ze sobą wspólnego, czy też istnieją między nimi zasadnicze, nieusuwalne wręcz bariery ideologiczne bądź kulturowe? Bo cóż może łączyć chociażby socjalistów francuskich z współczesnymi neokonserwatystami amerykańskimi? A może znacznie szerzej – co jeszcze, i czy w ogóle cokolwiek, łączy współcześnie Europejczyków z Amerykanami? Bardzo dobitnie przedstawił to w swoim eseju Robert Kagan, nazywając jednych dziedzicami z Wenus, a drugich z Marsa. Tak pisze:

Chociaż Stany Zjednoczone odegrały zasadniczą rolę we wprowadzeniu Europy do kantowskiego raju i nadal odgrywają kluczową rolę w jego utrzymaniu, same nie mają do niego wstępu. Strzegą murów, ale nie mogą wejść do środka.

Z całą swoją ogromną siłą utknęły w historii i muszą sobie radzić ze wszystkimi Saddamami, ajatollahami, Kim Dzong Ilami i Jiang Zeminami, zostawiając większość korzyści innym. [...] Europejczycy, uwolnieni z zimnowojennych lęków i ograniczeń, zaczęli urządzać się w ponowoczesnym raju i głosić doktrynę międzynarodowego prawa i międzynarodowych instytucji, Amerykanie zaczęli odwracać się w przeciwnym kierunku, rozluźnili solidarność z Europą, która była centralnym motywem zimnej wojny, i wrócili do tradycyjnej amerykańskiej niezależności, do swojej wyjątkowej formy uniwersalistycznego nacjonalizmu⁶.

Oczywiście, odmienne koncepcje polityczne nie oznaczają zaraz odmienności kulturowych, lecz nie można całkowicie wykluczyć sytuacji odwrotnej, czyli tego, że właśnie odmienne rozumienie polityki w jakiś sposób wyrasta z odmiennej wizji własnej kultury, innego rozumienia roli religii w państwie, inaczej ujmowanej kwestii własności i bogactwa, czy na wet zasad stosowania siły militarnej. Na początku XXI wieku wielu obserwatorów wskazuje więc, że europejskie „twarde jądro”, czyli Niemcy i Francja, coraz bardziej oddala się od Stanów Zjednoczonych, i to nie tylko w bieżących kwestiach realizowania polityki zagranicznej. O pęknięciu cywilizacji zachodniej mówi wprost Will Hutton, przy czym rzecz nie tyle w bieżącej polityce, ile w nieusuwalnych wręcz różnicach między Europą a Stanami Zjednoczonymi, będących wynikiem odmiennego rozwoju kultury, prawa i obyczajów. Jak sugeruje Hutton, Ameryka powstała jako państwo nie opierające się u swych początków na zasadzie kompromisu. Stopniowe podbijanie w XVII, XVIII i XIX wieku kilku milionów kilometrów kwadratowych ziemi wymagało przede wszystkim siły i dobrej organizacji, a następnie uchwalenia takich zasad prawnych, które chroniłyby przede wszystkim własność prywatną. Jak wnioskuje Hutton, ów proces kolonizacji prawie pustych ziem był podstawą wiary w skrajny indywidualizm, nadmierną swobodę jednostki i niezależność. Z kolei Europa, jako kontynent od dawna zasiedlony i podlegający wpływom rozmaitych kultur, musiała z konieczności wypracować zasady kompromisu po stuleciach wojen i konfliktów. Tolerancja dla inności, nawet tej najmniej szanowanej, była wobec tego koniecznością, bez której wspólna egzystencja stałaby się niemożliwa. Własność prywatna, jak interpretuje to Hutton, nie była w kręgu kultury europejskiej czymś niepodważalnym, niemal absolutnym, jak to miało i nadal ma miejsce w Ameryce, gdzie swoje apogeum znajduje w systemie korporacyjnym. Była czymś na kształt donacji powierzonej jednostce, która gospodaruje nią dla dobra wspólnego. Co więcej, idea własności prywatnej może zostać podważona w momencie, gdy zagraża stabilności państwa – a więc wówczas, kiedy majątkowe rozpiętości między obywatelami są zbyt duże, albo też gdy zagraża środowisku naturalnemu czy szeroko rozumianemu łaadowi przestrzennemu. Innymi słowy: w tradycji europejskiej państwo jest samoistną wartością, czuje się odpowiedzialne za dobrobyt i bezpieczeństwo obywateli. Namacalnym przykładem politycznym takiej filozofii są, według Huttona, Niemcy, Francja, Szwecja, a nawet mimo różnic, Wielka Brytania. W Stanach Zjednoczonych rzeczy mają się zgoła inaczej. Tam jednostka i jej prawa są wartością samoistną, zaś państwo powinno służyć ich ochronie. Ubóstwo nie jest wobec tego takim problemem jak w Europie, poważnym zagrożeniem jest natomiast każda ingerencja państwa, które zamierzałoby zasadniczo zmienić bądź zmodyfikować społeczne i majątkowe dysproporcje.

Odmienne koncepcje rozumienia roli państwa, jednostki i prawa powodują, że inaczej patrzy się na sposoby prowadzenia polityki zagranicznej czy „eksportu idei” uważanych za optymalne dla rozwoju społecznego i gospodarczego. Jeżeli więc, jak sugeruje Hutton, Ameryka i Europa stanowią odrębne cywilizacje, to narastające konflikty między nimi są właśnie „zderzeniem”, to prawda, że nie militarnym, ale politycznym, ekonomicznym i kulturowym. Trudno więc mówić o jednej cywilizacji zachodniej, dzielącej wspólne wartości i zasady, znacznie lepiej wskazywać na dwa odrębne obszary cywilizacyjne, które coraz częściej całkowicie odmiennie artykułują swoje interesy⁷.

Naturalnie, pomysły Huttona są dla wielu badaczy nie do przyjęcia. Prezentowany spór o odmienną cywilizacyjną wydaje się raczej sporem dwóch wizji – konserwatywnej i socjaldemokratycznej (zwanej liberalną w Ameryce), które przecież występują zarówno w Europie, jak i Stanach Zjednoczonych. Także podnoszenie przede wszystkim różnic społecznych i politycznych, niewątpliwie występujących na obydwóch kontynentach, bez podkreślania wspólnych elementów aksjologicznych, również obecnych, zniekształca obraz Europy i Ameryki, które w takiej sytuacji rzeczywiście wyglądają jak dwa odmiennie kręgi cywilizacyjne. Krytyka „nieeuropejskiej Ameryki” u Huttona nie uwzględnia także dość zasadniczych kwestii, które nie przysparzają bynajmniej etycznej chwały Staremu Kontynentowi. Bo przecież to na barki europejskie, a nie amerykańskie, spada odpowiedzialność za skrajną interpretację prawa własności i roli państwa, co doprowadziło do powstania w XX wieku totalitaryzmów, nie znanych wcześniej w historii świata. Z kolei na początku nowego milenium pojawiają się problemy z samym funkcjonowaniem socjalnego państwa dobrobytu w Europie, wynikające między innymi ze zbyt dużych obciążeń finansowych, których owe państwo nie jest już w stanie udźwignąć. Zmiany demograficzne mogą więc zmusić rządy niektórych krajów do rewizji dotychczasowych politycznych i gospodarczych fundamentów, na których opiera się wspólnota europejska. W żadnym razie nie da się wykluczyć opcji będącej w większym lub mniejszym stopniu imitacją rozwiązań amerykańskich.

Niemniej jednak, mimo wszelkich istotnych zastrzeżeń względem koncepcji „zderzenia”, trzeba przyznać, że Hutton, podobnie jak i Kagan, próbuje przynajmniej wyjaśnić głębsze przyczyny coraz bardziej narastających konfliktów między obydwoma filarami świata zachodniego. Symptomatyczne jest to, że dzieją się one po zakończeniu „zimnej wojny”, kiedy brak wspólnego przeciwnika nie spaja zachodniej wspólnoty w takim samym stopniu jak poprzednio. Skrywane różnice stają się widoczne, co z kolei przyczynia się do stawiania i realizowania odmiennych celów politycznych i ekonomicznych na świecie. W takiej sytuacji opis niepodzielnej cywilizacji zachodniej proponowany przez Huntingtona może wyglądać na nieaktualny. Albo też – przyjmując inną perspektywę – możemy wysnuć wniosek, iż mamy tutaj do czynienia nie tyle z dwiema odmiennymi cywilizacjami, ile po prostu z fenomenem „wewnątrzcywilizacyjnego pęknięcia”, które może rzeczywiście pośrednio generować zderzenia między cywilizacjami.

Problem granic cywilizacji

Nie sposób naturalnie ograniczyć się wyłącznie do samej cywilizacji zachodniej, albowiem podobne zastrzeżenia co do huntingtonowskiej klasyfikacji występują również w odniesieniu do tego, co nazywa się „cywilizacją afrykańską”. Tutaj różnice kulturowe między grupami etnicznymi, zamieszkującymi poszczególne kraje, wydają się bez porównania większe. Tak więc, czy w dużej mierze arabski Sudan to państwo związane z cywilizacją afrykańską czy islamską? A może granica międzycywilizacyjna powinna biegnąć wzdłuż linii dzielącej północną część kraju, arabsko-muzułmańską, od południowej, zamieszkiwanej przez plemiona Czarnej Afryki? Ale znów część z nich to chrześcijanie, a część to wyznawcy religii animistycznych, poza tym plemiona Dinków, Nuerów, Szylluków, Bari czy Azande więcej dzieli, aniżeli łączy, może z wyjątkiem koloru skóry. Jaskrawym przykładem problemów klasyfikacyjnych jest również Republika Południowej Afryki. Czy biali potomkowie Burów, mieszkający w tej części świata od kilkuset lat, posługujący się językiem afrikaans i nazywający sami siebie Afrykańczykami, to członkowie cywilizacji euroatlantyckiej czy afrykańskiej? A mniejszość hinduska, także żyjąca w RPA od ponad stu lat, to już członkowie cywilizacji afrykańskiej, czy jeszcze hinduistycznej?

Niemal identyczne wątpliwości pojawiają się również przy opisie cywilizacji azjatyckich. Bo jak zaklasyfikować chociażby w zdecydowanej mierze katolickie Filipiny? Nie należą ani do kręgu cywilizacyjnego islamu, ani hinduizmu, ani konfucjanizmu. Niewykluczone, że najlepiej byłoby je zaliczyć do cywilizacji latynoamerykańskiej, ale tutaj znowu problematyczne byłoby w takim razie położenie geograficzne Filipin. Ogromny kłopot sprawiają także same Indie, uznane przez Huntingtona za odrębną cywilizację hinduistyczną. Problem jednak w tym, że są one zamieszkiwane przez ponad 130-milionową mniejszość muzułmańską, rozsianą po całym kraju. Nie sposób wydzielić w takiej sytuacji granic, dzielących wyznawców obydwóch religii, którzy z zasady powinni należeć do odmiennych cywilizacji.

Te wszystkie pytania, a właściwie często powtarzane zastrzeżenia co do huntingtonowskiej klasyfikacji poszczególnych obszarów kulturowych idą w parze z krytyką nieco innego rodzaju. Rzecz w tym, że sama idea oparcia poszczególnych cywilizacji o fundament religijny jest dla wielu badaczy czy polityków zupełnie nietrafna. Bo jeżeli ów sztywny podział wyznaniowy, czy raczej ideowo-wyznaniowy, sugerowałby nieuchronny konflikt, to w takim razie mielibyśmy do czynienia z permanentnym stanem chaosu, który – jak na razie – jednak nie charakteryzuje współczesnego świata. Co więcej, sugerują krytycy, samo podnoszenie koncepcji podziału według linii religijnych oraz idei „zderzenia cywilizacji” jest rodzajem samospełniającej się przepowiedni, albowiem możliwości dialogu, prowadzonego w oparciu o tak przedstawione wyznaczniki kulturowe, są doprawdy niewielkie. Jak powiada Henrik Schmiegelow,

[...] Rzeczywiście trudno zaprzeczyć, że mają miejsce zderzenia, które jakoś są związane z kulturową różnorodnością. Tyle że nie są one zderzeniami cywilizacji, ale zderzeniami trybalizmu; zderzeniami, które są rezultatem załamania się

cywilizacji. Są to, jak wnoszę, nie zderzenia między buddystami, chrześcijanami, wyznawcami konfucjanizmu, hindusami, muzułmanami, bądź innymi członkami wspólnot religijnych, lecz między fundamentalizmem i oświeceniem, między dogmatyzmem i pragmatyzmem, między tym, co jest cywilizowanym postępowaniem a barbarzyństwem, które występują w każdej spośród tych kultur⁸.

Innymi słowy: nie da się w żaden sposób twierdzić, powiada Schmiege-low, że istnieją sztywne i nieprzenikalne podziały kulturowe, które skazywałyby nas na permanentny konflikt. Nie sposób naturalnie negować odmienności poszczególnych kręgów kulturowych, ale to nie one są sprawcami przemocy. Ta bowiem wyrasta z rozpowszechnionych wzorców, które przecież nietrudno znaleźć w każdej niemal tradycji. Przy takiej interpretacji przynależność cywilizacyjna jest kwestią wtórną, zaś wspólnota wartości podzielanych przez członków rozmaitych kręgów kulturowych sprawą zasadniczą. Nie ma żadnego „zderzenia cywilizacji”, wnioskuje Schmiegelow, ale tylko „zderzenie oświecenia z barbarzyństwem”. Nic więc dziwnego, że w takim razie możliwości porozumienia, czy szerzej, prowadzenia polityki międzynarodowej bez nadmiernego szafowania siłą militarną, wydają się znacznie większe aniżeli w przypadku akceptowania tezy o „zderzeniu cywilizacji”.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Rozdział 2

O PĘKNIĘCIU WEWNĄTRZCYWILIZACYJNYM

Tego rodzaju uniwersalistyczne podejście, bardzo przydatne w prowadzeniu dialogicznej polityki międzynarodowej, odwołującej się do wspólnego dla wszystkich kanonu wartości, nie wyjaśnia jednak kwestii bardzo złożonych konfliktów, które w dużym stopniu znajdują swój początek właśnie w odmiennie rozumianych systemach kulturowych. Więcej nawet, sam problem rozwoju poszczególnych obszarów cywilizacyjnych różni się znacznie w zależności od tego, na jakich podstawach kulturowych owe obszary się opierają. Jest to o tyle istotne, że niemożność ekonomicznego czy społecznego rozwoju może stanowić jedną z przyczyn konfliktów, i to nie tylko w skali lokalnej, ale również i pomiędzy państwami, które zaliczane są do odmiennych kręgów cywilizacyjnych. Bardzo trafnie ów problem przedstawił Ryszard Kapuściński:

Skądinąd wymiana kulturalna jest jedną z istotniejszych cech współczesnego świata: oto po doświadczeniach drugiej połowy XX wieku zaczęliśmy się w końcu zastanawiać, dlaczego jedni się rozwijają, a inni nie. I dochodzimy do wniosku, że coś musi tkwić w kulturze; że czynnik kultury powinien być rozważany jako powodujący albo wzrost, albo zastój. Zawsze to było zrzucane na przyczyny ekonomiczne, ustrojowe, często ideologiczne. Lecz dziś widzimy, że kraje tego samego ustroju, tej samej ekonomiki, stosujące te same rozwiązania polityczne, mające w końcu niemal to samo położenie geograficzne, rozwijają się bardzo różnie. Zatem widocznie coś tkwi właśnie w kulturze. [...] Dlaczego rozwija się Azja, a nie Afryka? I nie ma żadnego innego wyjaśnienia niż kulturowe. Przecież państwa, które miały tę samą przeszłość kolonialną, były tak samo eksploatowane i tak samo był konstruowany ich ustroj, rozwijają się zupełnie inaczej. Jeden dynamicznie, drugi – wcale. Wobec tego czynnik kultury nabiera znaczenia. Kultura jest jak gdyby zagadką: w jej wartościach, hierarchii, treściach leży prawdopodobnie odpowiedź na pytanie, dlaczego jesteśmy tacy a nie inni, dlaczego jesteśmy zacofani lub się rozwijamy⁹.

Niekoniecznie musi to jednak oznaczać, że mamy do czynienia z pełnym determinizmem kulturowym, który określałby raz na zawsze linie rozwojowe poszczególnych krajów bądź cywilizacji. Najczęściej cytowanym przykładem, który w jakiś sposób osłabia tezę Kapuścińskiego, jest istnienie dwóch państw koreańskich, wyrosłych przecież na identycznej glebie kulturowej, ale funkcjonujących w dwóch całkowicie różnych ustrojach polityczno-ekonomicznych. Dzisiaj autorytarna Korea Północna to jeden z najbiedniejszych krajów świata, zaś Korea Południowa to symbol ogromnego sukcesu ekonomicznego i politycznego. Nie byłoby więc żadnym uproszczeniem twierdzenie, iż w przypadku ogromnych dysproporcji rozwojowych obydwóch Korei chodzi zasadniczo o jak najbardziej współczesne różnice ideologiczne, a co za tym idzie – ekonomiczne, a nie o odmienność kulturową, której kilkadziesiąt lat temu po prostu nie było.

Uniwersalistyczne rozwiązania i wewnętrzne „pęknięcie”

Konstatacja Schmiegelowa, wpisująca się w krąg uniwersalistycznych zasad wyjaśnienia konfliktów pojawiających się na styku międzykulturowym, wydaje się zatem przeciwna sugestiom Kapuścińskiego, który wskazuje na fakt całkowitej niemal zależności państw i społeczeństw od gleby kulturowej, z której wyrastają. To z kolei stawia pod znakiem zapytania możliwości stosowania rozwiązań uniwersalistycznych i to nie tylko w dziedzinie polityki, ale chociażby i ekonomii. Z drugiej jednak strony można wskazać taki poziom analizy poszczególnych zjawisk, na którym obydwie koncepcje w pewien sposób się uzupełniają, albo – lepiej nawet – opisują całość problematyki z nieco odmiennej perspektywy.

Trudno bowiem polemizować sensownie z tezą, że miejscowe podłoże kulturowe ma ogromny wpływ na funkcjonowanie poszczególnych obszarów cywilizacyjnych, ale trudno też nie zauważyć, że wewnątrz nich samych występują ogromne napięcia i konflikty, nazywane wartościująco przez Schmiegelowa „oświeceniem” (lub „cywilizowanym postępowaniem”) i „barbarzyństwem”, które nierzadko są konsekwencją lokalnego zastosowania pewnych wzorców uniwersalistycznych, faktycznie wywodzących się z tradycji europejskiej. Jeżeli przyjmiemy więc, że owo podłoże kulturowe ma znaczenie fundamentalne dla analizy zjawisk zachodzących w poszczególnych obszarach, to nie sposób odrzucić zasad klasyfikacji opracowanych przez Huntingtona. Oczywiście, przedstawiane powyżej zastrzeżenia co do szczegółowych rozwiązań zachowują swoją ważność, niemniej jednak trudno poddawać w wątpliwość sens istnienia cywilizacji muzułmańskiej, zachodniej, konfucjańskiej czy hinduistycznej. To, że istnieją wewnątrz nich kolejne podziały, rozmaite ideologiczne bądź polityczne pęknięcia, a nawet nie zawsze spójny kanon wartości, na których mogłyby się opierać, nie podważa przecież faktu, że poszczególne cywilizacje są rzeczywistymi, a nie funkcjonującymi wyłącznie w ludzkiej wyobraźni bytami kulturowymi i politycznymi. Do wspólnoty cywilizacyjnej przyznają się przecież jej mieszkańcy, postrzegając nierzadko członków innych kręgów kulturowych jako „obcych”. To subiektywne poczucie przynależności tworzy z kolei fakty – bywa, że niezwykle dramatyczne – które są już jak najbardziej obiektywne.

Nie oznacza to bynajmniej, że poszczególne cywilizacje są czymś statycznym, niezmiennym w czasie i przestrzeni, jak można by czasami wnioskować z dzieła Huntingtona. Wręcz przeciwnie. Niemal każda z nich w drugiej połowie XX wieku i na początku XXI jest bowiem areną wewnętrznych sporów ideologicznych, politycznych czy ekonomicznych, które nierzadko przekraczają granice kolejnych obszarów kulturowych.

Postawmy więc zasadniczą tezę: kwestia „zderzenia cywilizacji” jest czymś wtórnym w stosunku do „pęknięcia wewnątrzcywilizacyjnego”, przy czym to ostatnie może niekiedy być skutkiem kulturowych bądź politycznych wpływów jednej cywilizacji na drugą. Zaraz dodajmy, że sam fakt „zderzenia” nie musi wcale oznaczać starcia militarne, może bowiem, i to znacznie częściej, przyjmować postać

konfliktu ekonomicznego, kulturowego i ideologicznego, odnosić się do dość specyficznej walki na symbole, wreszcie dotyczyć najgłębszej sfery aksjologicznej. Ma to rzecz jasna przełożenie – pośrednie lub bezpośrednie – na sam proces powstawania bądź eskalowania napięć wewnątrz obszarów cywilizacyjnych. Warto w tym miejscu podkreślić, że koncepcja pęknięcia wewnątrzcywilizacyjnego zasadniczo neguje postrzegany przez obserwatorów zewnętrznych statyczny obraz „obcej cywilizacji”, która nierzadko jawi się jako zbiorcze zagrożenie dla własnej tożsamości czy bezpieczeństwa.

W świecie globalnych powiązań pęknięcie wewnątrzcywilizacyjne prowadzi jednakże do konsekwencji odczuwalnych poza granicami jednej cywilizacji. Przykładowo: spór ideologiczny toczący się w państwach muzułmańskich rozlewa się poza świat islamu, docierając pośrednio lub bezpośrednio do krajów Zachodu bądź Indii. Fouad Ajami wskazuje chociażby na fakt ideologicznego pęknięcia, jakie ma miejsce w obrębie państw arabskich i bezpośrednio dotyka najpierw Stany Zjednoczone, a następnie kolejne państwa zachodnie. Paradoksalnie – sugeruje Ajami – konflikt między fundamentalistyczną opozycją a świeckimi reżimami w krajach północnej Afryki i Bliskiego Wschodu nie jest już w żadnej mierze konfliktem wewnętrznym, ponieważ niektóre jego elementy zostają przerzucone na scenę amerykańską bądź europejską. Stany Zjednoczone i Europa stają się niemal wrogami „zastępczymi”, kojarzonymi z ideologią, którą w mniejszym lub większym stopniu przyjmuje jedna ze stron wewnętrznego konfliktu w świecie arabskim. Również ze względu na uwarunkowania wewnętrzne ów zastępczy spór przedstawiany jest jako „zderzenie między cywilizacjami”¹⁰. Najbardziej znanym przykładem jest naturalnie ideologiczne i polityczne pęknięcie w Arabii Saudyjskiej, świętej ziemi islamu. Osama bin Laden występuje przeciwko – jak sam to określa – „bezbożnemu Domowi Saudów”, będącemu, przynajmniej formalnie, sojusznikiem Stanów Zjednoczonych. Walka z monarchią toczy się według nowej, globalnej strategii, całkowicie odmiennej od tych, które były stosowane jeszcze kilkadziesiąt lat temu. Bezpośrednie uderzenie na panującą rodzinę, oficjalnych strażników świętych miejsc islamu, byłoby niełatwe nie tylko z powodów logistycznych, ale przede wszystkim ideologicznych. Trudno byłoby się bowiem spodziewać w takiej sytuacji powszechnego poparcia większości muzułmanów, zwłaszcza spoza samej Arabii Saudyjskiej. Dużo skuteczniejszym z punktu widzenia propagandowego jest uderzenie w najpotężniejszego sojusznika, postrzeganego dość powszechnie w świecie muzułmańskim jako państwo co najmniej niechętne islamowi, i to niezależnie od oficjalnych deklaracji. Ten wewnętrzny w zasadzie spór znajduje swoje apogeum 11 września 2001 roku, co z kolei doprowadza do całego już łańcucha konfliktów, w których pęknięcie wewnątrzcywilizacyjne powoduje niemal „zderzenia między cywilizacjami”. Trzeba jednak dodać, że samo pojęcie „zderzenia” nie jest w żadnej mierze akceptowane przez znakomitą większość polityków Stanów Zjednoczonych czy Europy; terminem znacznie bowiem wygodniejszym i niezwykle pojemnym jest „wojna z terroryzmem”, która z zasady nie może mieć ostatecznego rozwiązania. Dodatkowy problem jednak w tym, że owa „wojna” dotyczy w zasadniczej

mierze akurat państw cywilizacji islamu i prowadzona jest przede wszystkim przez siły militarne państw zachodnich.

Innym jeszcze przykładem, w którym wewnętrzne napięcia powiązane są mocno ze sporem między państwami reprezentującymi cztery odmienne cywilizacje, jest Azja Centralna. Jej rola wzrosła niepomiernie w czasie operacji militarnej Stanów Zjednoczonych w Afganistanie, a w przyszłości może być jeszcze większa, ze względu na ogromne rezerwy surowców strategicznych, przede wszystkim ropy naftowej i gazu ziemnego. Niedługo po 11 września Stany Zjednoczone oraz ich europejscy sojusznicy podpisali traktaty z Uzbekistanem, Kirgistanem i Tadżykistanem, dotyczące korzystania z baz militarych i przestrzeni powietrznej podczas akcji militarnej przeciw reżimowi talibów. Po zakończeniu działań militarych liczba kontyngentów wojskowych państw zachodnich, przede wszystkim Stanów Zjednoczonych, została zredukowana, ale nie zlikwidowana. Co więcej, Amerykanie zainteresowani są wzmocnieniem swojej obecności militarnej w tej części świata, czego przykładem są chociażby wstępne ustalenia co do wykorzystania bazy w Czymkencie, na południu Kazachstanu. W marcu 2002 roku administracja USA przekazała władzom w Uzbekistanie i Tadżykistanie pomoc finansową w wysokości odpowiednio 160 i 125 milionów dolarów, przy czym donacja ma służyć, jak to sformułowano, wzmocnieniu obozu proreformatorskiego.

Działania amerykańskie zostały, co prawda, wstępnie zaakceptowane przez Rosję, która stała się uczestnikiem „wojny z terroryzmem”, ale niepokój może jednak budzić zbyt długa obecność USA na obszarach zwykle określanych jako „rosyjska strefa wpływów”. Moskwa próbuje uzyskać wpływ na swoje dawne republik, wycofując chociażby w kwietniu 2002 roku obietnicę restrukturyzacji długu w wysokości 133 milionów dolarów, która została wcześniej złożona Kirgistanowi. Nie maleje także nacisk na Tadżykistan, aby nie udostępniał swoich baz wojskom amerykańskim.

Jeszcze większy niepokój i swój zdecydowany sprzeciw wobec stałej obecności USA w Azji Centralnej wyrażają Chiny. Pekin jest świadomy, że Amerykanie wspierają, co prawda nieoficjalnie, aspiracje niepodległościowe Tybetu i dają gwarancje militarne Tajwanowi, postrzeganemu przez Chiny jako zbuntowana prowincja. Nie mniej problematyczna jest sprawa Xinjiangu, zamieszkiwanego przez muzułmańskich Ujgurów, który bezpośrednio graniczy z Kirgistanem. Wewnętrzne zmiany w Kirgistanie mogą mieć z kolei znaczący wpływ na Ujgurów, traktowanych przez Chińczyków jako czołowi zwolennicy irredenty. Waszyngton, próbując zjednać, a co najmniej zneutralizować Pekin wobec wojny w Iraku, wyraził w sierpniu 2002 roku zgodę na sklasyfikowanie jednostek bojowych mniejszości ujgurskiej jako ugrupowań terrorystycznych.

Inną jeszcze kwestią sporną jest przyszła eksploatacja pól naftowych, co nie bez powodu kojarzone jest z epoką Wielkiej Gry toczonej w XIX i XX wieku przez Rosję i Wielką Brytanię. Tym razem rolę decydującą zamierzają odegrać Stany Zjednoczone, mające wizję stworzenia rurociągu stulecia. Miałyby on biec z Baku w Azerbejdżanie do Ceyhanu w Turcji, pobierając ropę z kilku państw Azji Centralnej i całkowicie omijając Rosję i Iran. Kontraktem stulecia zainteresowane są również Chiny, które zainwestowały już pięć miliardów dolarów na obszarze Kazachstanu. Ostateczny sukces

przedsięwzięcia nie miałyby wyłącznie wymiaru czysto finansowego, mógłby bowiem poważnie przyczynić się do zmniejszenia dotychczasowej roli politycznej producentów ropy naftowej – przede wszystkim Arabii Saudyjskiej, lecz także Rosji oraz Iranu. Naturalnie, obecne mocarstwa naftowe nie są owym sukcesem zainteresowane, i można śmiało założyć, że będą starały się w miarę możliwości go udaremnić, nie występując jednakże bezpośrednio przeciw Stanom Zjednoczonym.

Sprawą kluczową jest w takiej sytuacji stan ekonomiczny, polityczny i społeczny poszczególnych państw Azji Centralnej. W ciągu ostatnich lat we wszystkich spośród nich utrwalono system faktycznej dyktatury, w której głos jakiegokolwiek opozycji jest prawie niesłyszalny. Konieczne reformy ekonomiczne zostały zablokowane, zaś poziom sektora usług, takich jak opieka zdrowotna czy szkolnictwo, oceniany jest jako niezwykle niski. Bardzo wysoki jest wskaźnik stopy bezrobocia, przykładowo w żyznej Dolinie Fergany sięga prawie 80%. Nic więc dziwnego, że według szacunków ONZ 70-80% ludności Tadżykistanu i Kirgistanu żyje poniżej poziomu ubóstwa. Podobna sytuacja panuje również w Kazachstanie oraz Uzbekistanie.

Jednak stagnacja polityczna i ekonomiczna niekoniecznie musi być zjawiskiem trwałym. Obecność Stanów Zjednoczonych w tamtym regionie, a także aktywne uczestnictwo Rosji i Chin w grze politycznej może doprowadzić do zasadniczych zmian. Ahmed Rashid, uznawany za jednego z najznakomitszych znawców Azji Centralnej, tak ocenia perspektywy ewolucji wewnętrznych konfliktów:

Coraz ostrzejszy stan kryzysu politycznego w Azji Centralnej jest częściowo skutkiem obecności Stanów Zjednoczonych w tym regionie. Fakt, że poszczególne państwa z tego obszaru mają istotne znaczenie dla interesów amerykańskich, skłonił miejscowe władze do przyjęcia ostrego kursu względem sił opozycyjnych (zręcznie przedstawianych jako terroryści); z drugiej strony deklaracje Ameryki o poparciu dla reform demokratycznych i gospodarczych zachęciły samą opozycję do aktywniejszego działania. Niestety, dotychczasowe deklaracje ograniczyły się wyłącznie do wymiany słów [...] Chociaż nie istnieje na razie zjawiskopotencjalnego antyamerykanizmu w Azji Centralnej, tak bardzo typowego dla innych regionów świata islamu (a to chociażby dlatego, że większość miejscowej ludności nie miała żadnych kontaktów z Amerykanami), to ten stan rzeczy może się szybko zmienić. Kiedy mieszkańcy Azji Centralnej uznają, że koalicja zmontowana przeciw talibom nie przyniosła korzyści i pozytywnych zmian wymuszonych na ich władzach, swój gniew mogą skierować przeciw Stanom Zjednoczonym. W chwili obecnej najlepiej zorganizowane grupy opozycyjne, które zyskują na trwającym kryzysie, to bynajmniej nie partie świeckie – przebywające na wygnaniu lub działające w podziemiu – ale zbrojne ugrupowania islamskie, które przejmą ideologiczne hasła (razem z nastawieniem antyamerykańskim) z innych części świata muzułmańskiego¹¹.

Trudno z całą pewnością stwierdzić, czy dwa najsilniejsze ugrupowania, a więc Islamski Ruch Uzbekistanu i Hizb ut-Tahrir, byłyby w stanie przeciwstawić się skutecznie panującym dyktaturom w najbliższym czasie, ale z bardzo niewielkim ryzykiem błędu można założyć wzrost roli islamu (o różnych odmianach) w polityce wewnętrznej¹². To z kolei mogłoby przełożyć się na konflikt z państwami, które bardzo wyraźnie artykułują swoje interesy w tej części świata. Niewykluczone, że mielibyśmy do czynienia ze swoistym sprzężeniem zwrotnym – początek nowej Wielkiej Gry na początku XXI wieku przyczynia się do stopniowych zmian w krajach Azji Centralnej, te zaś dają początek następnej fazie globalnych sporów, dziejących się na styku czterech cywilizacji¹³.

Wewnętrzne pęknięcie i jego konsekwencje – przykład Indii i Rosji

Podobny spór wewnętrzny, ale o wymiarze międzynarodowym, ma miejsce również w obrębie cywilizacji hinduistycznej. Podważenie zasad świeckiego państwa przez fundamentalistów hinduskich dotyczy nie tylko kwestii odrzucania politycznego dziedzictwa brytyjskiego, ale uderza w praktyce przede wszystkim w mniejszość muzułmańską, która ma zagwarantowane w świeckim prawie Republiki przywileje związane z wyznawaną religią. Konflikt ideologiczny między poszczególnymi odłamami społeczeństwa hinduskiego ma jednakże wymiar międzynarodowy, a nawet międzycywilizacyjny, albowiem skierowany jest także przeciw muzułmańskiemu Pakistanowi, wspieranemu bardziej lub mniej oficjalnie przez Arabię Saudyjską. Rozjemcą między Indiami a Pakistanem są z kolei Wielka Brytania i Stany Zjednoczone, które niemała grupa fundamentalistów muzułmańskich uważa za aktywną stronę sporu między światem islamu a Zachodem. Tak jak w poprzednim przypadku pojawia się, zyskujący wymiar globalny, fenomen polityzacji religii, a następnie terroryzmu, który, co oczywiste, interpretowany jest przez poszczególne strony konfliktu w odmienny sposób. Mamy więc oskarżenia seryjnie produkowane przez władze centralne w stosunku do zwolenników irredenty kaszmirskiej, których powszechnie przedstawia się jako „terrorystów”, ale podobnie i Republika Indii oskarżana jest – i to niekoniecznie bezpodstawnie – o stosowanie „terrorizmu państwowego” na spornym obszarze Dżammu i Kaszmiru.

Sama Rosja jest kolejnym przykładem mocnego powiązania problemów wewnątrz kraju z konfliktami o podłożu międzycywilizacyjnym. W 1998 roku na obszarze Federacji Rosyjskiej istniało już ponad 7 tysięcy meczetów, podczas gdy na początku pierestrojki było ich zaledwie około tuzina¹⁴. Podobno 80 % z nich prowadzi własne szkoły – medresy. Zdaniem niektórych ekspertów w samej tylko Moskwie może obecnie przebywać około półtora miliona muzułmanów, chociaż niektórzy twierdzą, że już co szósty moskwianin przyznaje się do islamu. Zagrożenie ekstremizmem muzułmańskim wcale nie pochodzi z Czeczenii, twierdzi korespondent „L'Express” Sylvaine Pasquier, lecz z Dagestanu. Mimo ogromnej biedy Dagestan, hojnie wspomagany przez zagranicznych sponsorów, wybudował rekordową liczbę meczetów. Zresztą międzynarodowi sponsorzy działają bardzo aktywnie na znacznie większym obszarze. To prawdopodobnie kolejny symbol antyuniwersalistycznej globalizacji. Wielki mufti Rosji – Tałgat Tadzudin – wspomina także o wysłannikach z Pakistanu i Arabii Saudyjskiej nawołujących w Baszkirii do walki z „bezbożną Rosją” i obiecujących broń oraz pieniądze.

Rzecz jasna w takiej sytuacji zmienia się nastawienie Rosjan względem religii muzułmańskiej. W 1992 roku sondaże przeprowadzone w Moskwie wskazywały, że islam budzi negatywne skojarzenia wśród 17% mieszkańców stolicy. Pod koniec lat 90. ten sam pogląd wyrażało już 80% młodych moskwian¹⁵. Po ataku terrorystycznym

Mowsara Basajewa na Teatr na Dubrowce w październiku 2002 roku, a zwłaszcza po masakrze w Biesłanie, gdzie sprawców na dobrą sprawę niezidentyfikowano, znakomita większość Rosjan poparła prezydenta Putina, który za jeden ze swoich celów politycznych przyjął faktyczną pacyfikację Czeczenii, uznawanej za siedlisko terroru. Nie trzeba wielkiej wyobraźni, aby przewidzieć, że identyczny proces dokonuje się prawdopodobnie w świadomości muzułmanów, mających negatywne, a nawet wrogie skojarzenia co do kultury i polityki rosyjskiej. Nierówna pod względem środków militarnych wojna, a następnie operacje tzw. „zaczistek” w Czeczenii oraz rozmaite akcje polityczne, eufemistycznie zwane stabilizacyjnymi, postrzegane są niemal jak współczesne ludobójstwo, co skłania wielu muzułmanów do samobójczych aktów desperacji i szukania różnych form pomocy wśród wspólnot islamskich poza granicami kraju¹⁶.

Bardzo dramatyczny opis sytuacji Rosji przedstawił Zbigniew Brzeziński. W swoim wystąpieniu w październiku 2001 roku dowodził:

[...] Rosja ma namacalne wręcz poczucie, że stanęła przed wielkim, bezpośrednim zagrożeniem. Dziś jej ludność liczy 145 mln (dziesięć lat temu było 151 mln). Na południowych granicach zaś ludność islamska – którą Rosja od 20 lat konsekwentnie zwalcza, czy to w Afganistanie, czy w Czeczenii – liczy 255 mln, a za 20 lat będzie już 450 mln. Jestem przekonany, że gdyby Ameryka znalazła się w podobnej sytuacji, jej poczucie bezpieczeństwa stałoby pod dużym znakiem zapytania. A trzeba dodać i to, co się dzieje za wschodnią granicą. Mieszka tam 1,3 mld Chińczyków (prawie dziesięć razy więcej niż Rosjan) – ludzi energicznych, dynamicznych, twórczych, z gospodarką już obecnie sześć razy większą od rosyjskiej. Jednocześnie powoli, lecz trwale, Rosja wyludnia się na swoich wschodnich rubieżach, skąd ludność stopniowo przesuwa się ku centrum¹⁷.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

W nowej fazie zmian na mapie świata, będących konsekwencją zarówno końca zimnej wojny na osi Wschód-Zachód, jak i deklarowanej przez USA „wojny z terroryzmem”, Rosja staje się sojusznikiem – być może tymczasowym – i, jak można dalej wnioskować z wypowiedzi Brzezińskiego, buforem hamującym wpływy chińskie i muzułmańskie w Azji Centralnej. Krytyka rosyjskiej działalności militarnej i politycznej w Czeczenii schodzi wobec tego na dalszy plan, zaś Waszyngton jest coraz bardziej skłonny akceptować operacje militarne i policyjne Rosji na Kaukazie jako lokalną wersję „wojny z terroryzmem”. Rzecz jasna fundamenty owego strategicznego „antyterrorystycznego” sojuszu mogą zostać poważnie nadwężone w chwili, gdy polityczna, ekonomiczna, a przede wszystkim militarna obecność Stanów Zjednoczonych w Azji Centralnej zostanie uznana przez Rosję za poważne zagrożenie dla jej interesów w tej części świata¹⁸.

W tak bardzo złożonej sytuacji geopolitycznej i ideologicznej określenia Schmiegelowa o konflikcie między „oświeceniem” a „barbarzyństwem”, co ma jakoby ujawniać aksjologiczny podtekst całego problemu, wydają się bardzo wątpliwe. No bo któż ma być owym „oświeconym”, a kto „barbarzyńcą”? Czy „oświeconym” jest dotychczasowy władca państwa, najczęściej dożywotni dyktator, zaś „barbarzyńcą” opozycjonista, o skłonnościach fundamentalistycznych? A więc, przykładowo, pułkownik Kaddafi sprzeciwiający się Stowarzyszeniu Braci Muzułmanów? Albo absolutny władca Uzbekistanu Islam Karimow zwalczający przedstawicieli opozycyjnego ruchu islamskiego o proweniencji militarno-religijnej? Czy też prezydent Putin prowadzący

bezwzględna politykę w Czeczenii, przeciw której w sposób niemniej okrutny protestują zdesperowani Czeczeńcy? A może szef rządzącej fundamentalistycznej AKP Tayyip Erdogan zmagający się ze świeckim korpusem oficerskim w Turcji? Trudno odmówić więc racji Schmiegelowowi w tym, że konflikty wewnętrzne są zjawiskiem immanentnym każdej cywilizacji, ale już ich ocena z przyjętej perspektywy „uniwersalistycznej” jest co najmniej dyskusyjna. Nic w tym zresztą dziwnego, skoro do oceny zjawisk spoza świata zachodniego stosuje metody powstałe w kręgu europejskim.

Iluzja uniwersalizmu

Fenomen pęknięcia cywilizacyjnego łączy się z kolejnym zjawiskiem, mianowicie sporem o polityczny, a może raczej aksjologiczny uniwersalizm. Jest to następna odsłona zjawiska, które można określić jako „cywilizowanie barbarzyńców” i które związane jest z dawnymi ideowymi misjami Europy z XVIII, XIX i początków XX wieku. Zgodnie z ówczesnymi przekonaniem, przynajmniej tymi deklarowanymi oficjalnie, „zacofanej reszcie świata” należało przedstawić doskonały wzorzec rozwoju, prawdziwie cywilizacyjną wizję prowadzącą ku doskonałemu państwu, rządzonemu według dobrych, sprawdzonych europejskich standardów. Oznaczało to, rzecz jasna, usunięcie tego, co zwano „miejscowym zabobonem” i poddanie miejscowej ludności władzy importowanych gubernatorów, wicekrólów lub komisarzy. W miarę upływu lat okazywało się jednak, że owa misja nie jest tak do końca szlachetna, a „tubylcy” wcale nie są skłonni do przyjmowania założeń cywilizacji powstałej na zupełnie innych fundamentach. Kiedy ostatecznie nadszedł kres panowania europejskich imperiów w świecie Orientu, ówczesną misję nazwano banalnie kolonizacją, która zyski przynosiła głównie jednej stronie. Mimo częściowej transformacji świadomości Zachodu owe odwieczne siłowanie się kultur i tradycji nie skończyło się, a jedynie przybrało bardziej subtelne kształty i słowa, wśród których właśnie „uniwersalizm” odgrywa niebagatelną rolę.

Dawna iluzja „misji białego człowieka” trwa więc nadal, tyle że zamieniła się teraz w ideę szerzenia na wszystkie kontynenty demokracji, rządów prawa opartych na określonych standardach, wolności jednostki, bądź szerzej, praw człowieka. Dla większości osób wywodzących się z kultury Zachodu są to wartości jak najbardziej uniwersalne, służące wręcz jako kamienie probiercze do oceny jakości funkcjonowania państw, czy szerzej, obszarów cywilizacyjnych. Wszelkie próby wskazania, że ów uniwersalizm wcale nie jest tak bardzo uniwersalny dla państw leżących chociażby w całkowicie odmiennej kulturowo Azji czy na Bliskim Wschodzie, uznawane są najczęściej za przebiegłe maskowanie brzydkich skłonności dyktatorskich czy fundamentalistycznych. Więcej nawet, w miarę procesu globalizacji nasilają się tendencje waloryzacji kultur lokalnych, co niekoniecznie zaraz należy rozumieć jako wzrost siły „dżihadu”, który obecnie wydaje się stanowić poważne zagrożenie dla Zachodu. Rzecz w tym, że cywilizacje o trwałych fundamentach, sięgających tysiącleci,

nie bardzo są skłonne do przekształceń, które byłyby do pewnego stopnia kopią instytucji euroatlantyckich, widząc raczej w swym własnym dziedzictwie lekarstwo na problemy, którym muszą stawić czoło. Większy lub mniejszy sukces ekonomiczny może być doskonałym bodźcem dla podkreślania wielkości własnej cywilizacji, ale także niepowodzenia skłaniają do szukania rozwiązań w swojskim kulturowo świecie, przy założeniu, że kryje on w sobie możliwości, do tej pory jeszcze nie wykorzystane. W pierwszym przypadku wskazać możemy chociażby na takie państwa jak Singapur, Malezja, Tajlandia, Chiny oraz Indie, w drugim – kraje należące do obszaru muzułmańskiego¹⁹.

Zresztą nawet oficjalnie oznajmiany zamiar przyjęcia obcych kulturowo wzorców nie jest tożsamy z ich pełnym zastosowaniem w codziennym życiu politycznym i społecznym. Okazuje się bowiem, że owe obce wzorce cywilizacyjne nie mogą bujnie rozwijać się na glebie zupełnie nieprzystosowanej do ich kultywowania. Sztucznie przeszczepiona na grunt orientalny idea europejskiej demokracji staje się więc zaprzeczeniem samej siebie, przekształcając się powoli w system, który niewiele ma wspólnego z tym, co funkcjonuje na obszarze kulturowym Zachodu. Nic w tym zresztą dziwnego, bowiem sam zbiór zapisanych w konstytucji najbardziej nawet szlachetnych praw i mechanizmów działania państwa nie gwarantuje jeszcze, że demokracja będzie w stanie realizować cele zakładane przez jej twórców. Taka sytuacja ma miejsce w Indiach, gdzie tradycja społeczna oraz religijna okazała się w dużym stopniu niedopasowana do rozwiązań politycznych i prawnych, pochodzących z zupełnie dla niej obcej, zachodniej cywilizacji.

Podobny problem dotyczący rozumienia idei uniwersalizmu pojawia się także w związku z prawami człowieka. Z perspektywy euroatlantyckiej prawa te mają naturalnie wartość ponadnarodową, dlatego też, jak twierdzi zdecydowana większość Europejczyków i Amerykanów, powinny one stanowić nieusuwalny składnik etyczny każdego ze społeczeństw na naszym globie. Niestety, okazuje się, że postulowany uniwersalizm niektórych praw człowieka stoi w wyraźnej sprzeczności z systemem religijnym lub społecznym wielu państw Orientu. Sama wolność sumienia i wolność słowa bywają uznawane wręcz za zagrożenie dla stabilności poszczególnych państw, których korzenie mocno tkwią w systemie religijnym lub filozoficzno-społecznym całkowicie odmiennym od tradycji judeochrześcijańskiej. Tak więc – paradoksalnie – ścisłe przestrzeganie kanonu praw człowieka może doprowadzić do kolejnego pęknięcia wewnątrzcywilizacyjnego, nierzadko mającego wręcz postać erupcji nienawiści wśród tych, którzy uznają je za sztuczny twór, niemożliwy do zaakceptowania we własnej cywilizacji. Dodajmy zaraz, że nie chodzi tu jedynie o grupkę szaleńców czy fanatyków, ale nierzadko o większość lub przynajmniej znaczącą część społeczeństwa, kierującego się wartościami różnymi od europejskich albo amerykańskich. Na nieszczęście te fundamentalne różnice kulturowe są jakby nie dostrzegane lub też celowo ignorowane w świecie euroatlantyckim, który nadal przekonany jest o uniwersalnej wartości swoich idei. Ich propagowanie łączy się często z innym zjawiskiem, mianowicie globalizacją, będącą konsumpcyjnym, technologicznym, ale i politycznym fenomenem tworzenia,

jeśli nie identycznych, to bardzo podobnych wzorców funkcjonowania we współczesnym społeczeństwie, określanym wręcz jako planetarne. Tak więc to, co sprawdziło się w Nowym Jorku, będzie – jak można przypuszczać – doskonale dla mieszkańców Nowego Delhi, Nowego Sadu i Nowego Sącza.

Iluzje globalizmu

Globalizacja z dzisiejszej perspektywy wydaje się procesem nieuchronnym i chyba mało kto żywi pod tym względem poważne wątpliwości. Ale prawdziwy problem pojawia się wtedy, gdy zapytamy: co lub kto jest tak naprawdę przedmiotem globalizacji. Odpowiedzi na to pytanie nie są już tak oczywiste, a nawet coraz częściej zdają się przeczyć sobie nawzajem.

Przy ocenie fenomenu globalizacji popełniany jest bowiem podstawowy błąd. Doświadczenia wyniesione z własnej kultury przenosi się automatycznie na zupełnie obcy grunt, który jawi się wtedy jako „ziemia obiecana” procesów globalizacyjnych. Wyznaje się przy tym pogląd, że przebieg owych procesów musi być z konieczności bardzo podobny i przyczyniać się do niemal identycznych zmian na całej planecie. W świecie zachodnim nadal więc istnieje dziwna iluzja, że człowiek pochodzący z odległego kulturowo i religijnie Orientu wcześniej czy później „zglobalizuje się”, co w praktyce oznaczałoby przyjęcie pewnych wzorców cywilizacji euroatlantyckiej. Innymi słowy: zjedzenie bułki z kotletem, zwanej hamburgerem, noszenie dżinsów Wranglera bądź klikanie myszką komputera oraz surfowanie po Internecie zaraz musi spowodować akceptację systemu społecznego i politycznego panującego w Europie lub Stanach Zjednoczonych. Jakiegokolwiek wątpliwości w tej materii uważa się za nierozsądne, więcej nawet – szkodliwe, bowiem opóźniają osiągnięcie dobrobytu i stabilizacji, które cechują świat zachodni. Argumentacja za przyjęciem całego lub przynajmniej części bagażu cywilizacji euroatlantyckiej – jak system demokratyczny, swobody obywatelskie, wolność słowa oraz sumienia – opiera się na tezie, że jest to wspólne dziedzictwo ludzkości, które umożliwi sprawne oraz sprawiedliwe funkcjonowanie poszczególnych państw na świecie. Ale rzecz wcale nie jest taka oczywista i nie zależy, ot tak, po prostu, od dobrej woli rządzących państwami.

Kłopot Zachodu inicjującego proces totalnej globalizacji gospodarczej polega bowiem na tym, że powierzchowne spojrzenie na odmienną małą zrozumiałych dla Europejczyka bądź Amerykanina tzw. „kultur egzotycznych” powoduje błędną ocenę ich możliwości, stopnia rozwoju i szans wzajemnych kontaktów. Jest to szczególnie istotne w Azji, której potencjał kulturowy i ekonomiczny porównywalny jest z zachodnim, a w perspektywie kilkudziesięciu lat może nawet go przewyższyć. Paul Bracken pisze:

Przyszłość Azji przedstawiana jest często jako walka między globalizacją a wstecznym nacjonalizmem. Twierdzi się, że globalizacja – międzynarodowy proces wiązania ze sobą systemów gospodarczych i kultur – zapewni ludzkości wspólnotę losu, co z kolei stanie się główną siłą działającą na rzecz pokoju i stabilności. Wielonarodowe korporacje, ogólnosiwiatowe sieci telewizyjne, kwitnące rynki akcji i równie prężny Internet – to wszystko przejawy globalizacji. Według tej teorii, sprzedaż technologii poprzez granice państwowe jest potężną siłą w służbie pokoju. Im bardziej się

rozszerza, tym bardziej świat robi się bezpieczny. Każda następna antena satelitarna i każda restauracja McDonald's pomagają w budowaniu nowej klasy średniej, mocniej zespalającej świat. [...] Zachodni analitycy uwielbiają proste opisy. Nawet najbardziej skomplikowany problem sprowadzają do binarnego albo, albo. Chiny są albo przyjacielem, albo wrogiem. Indie wybiorą albo masło, albo armaty. Globalizacja albo zatriumfuje nad nacjonalizmem, albo mu ulegnie. Lecz niestety, te proste opcje nie przystają do realiów, które są nieco bardziej złożone²⁰.

Dodajmy jeszcze – tak bardzo cenione przez Zachód wartości demokratyczne albo zwyciężą, czyniąc życie nasze lepszym i bezpieczniejszym, albo świat pograży się w odmętach nacjonalizmu i religijnego fundamentalizmu, niszcząc bezpowrotnie dobrobyt i spokój. Z jednej strony wioskowa starszyzna pragnąca nie zmieniać niczego, z drugiej młodzież słuchająca Michaela Jacksona i łakomie spoglądająca na obrazki cheesburgerów w Internecie²¹.

Okazuje się jednak, że owa binarność niekoniecznie sprawdza się w poszczególnych cywilizacjach Orientu. Niemal pełna akceptacja „technologicznej” strony globalizacji wcale nie idzie w parze z przyjęciem wzorów zachodniej demokracji i zachodniego systemu wartości. Tak więc zgoda na telefony komórkowe, Internet, markowe džinsy, inwestycje IBM, Volkswagena czy Pepsi Coli, ale większy lub mniejszy sprzeciw wobec obcej wersji państwa, obyczaju, kultury, a nawet niektórych praw człowieka – przede wszystkim wolności sumienia i wolności słowa. Jeśli istnieje w tym wszystkim jakaś sprzeczność czy „globalna” niekonsekwencja, to naturalnie jest to sprzeczność mierzona wyłącznie według kryteriów zachodnich²².

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Rozdział 3

O IDEI ŚWIATOWEJ DEMOKRACJI

Teza o „uniwersalizmie demokracji” wygląda na bardzo mocną, a przynajmniej na niezwykle obiecującą, jeśli weźmie się pod uwagę dotychczasowe zmiany ideologiczne na mapie świata. Na początku lat 90. Samuel Huntington przestawił swoją teorię „trzeciej fali demokracji”. Analizując dane o zmianach geopolitycznych w drugiej połowie XX wieku, zauważył, że kolejne procesy dekolonizacji i desowietyzacji spowodowały wzrost liczebności nie tylko samych suwerennych państw, ale przede wszystkim liczby krajów o ustroju demokratycznym²³. O ile w 1950 roku istniało zaledwie 25 państw zaliczanych do demokratycznych, to dwadzieścia lat później było już ich 40, a w 1990 aż 65. W roku 2000 liczbę osób żyjących w krajach o wielopartyjnej demokracji szacowano na przeszło 60%. Nic więc dziwnego, że teza o uniwersalności tego systemu politycznego znalazła ogromną liczbę zwolenników, i to nie tylko w wąskim gronie akademickim, ale również w znacznie szerszym, bo politycznym. Demokracja z całym swoim bagażem kulturowo-prawnym, sugerowano, może zostać zaakceptowana w niemal każdym państwie, i to niezależnie od przynależności cywilizacyjnej²⁴. Naturalnie mało kto ośmielał się sugerować, iż mamy do czynienia z jedną formą istnienia systemu politycznego, niemniej jednak wskazywano na pewne wspólne wartości podzielane przez uczestników demokratycznej gry: wielopartyjność, prawo głosu dla wszystkich obywateli, możliwość usunięcia władzy wykonawczej bez odwoływania się do przemocy, lecz w sposób przewidziany ustawą, a wreszcie rządy prawa (niezależnie od tego, czym jest ono w rzeczywistości). Zaakceptowanie tych uniwersalnych wartości miało gwarantować stopniowe kształtowanie demokratycznej społeczności międzynarodowej, a co za tym idzie, rezygnację z idei wojny jako środka rozwiązywania konfliktów.

Postulat demokracji Azji

Oczywiście, w żaden sposób nie można było poprzestać na zwyczajnej konstatacji faktów, czyli na stwierdzeniu, że demokracja to przyszłość świata. Konieczne było wyjaśnienie kulturowych fundamentów, na których ów uniwersalny z zasady system ma się opierać. Zadania tego podjęła się grupa naukowców z Europy, Stanów Zjednoczonych i Azji, którzy zgromadzeni na sympozjum na Uniwersytecie w Louvain w 1994 roku przedstawili swoje koncepcje w dziedzinach politologii, prawa, ekonomii,

filozofii i logiki. Trzy lata później dzięki pomocy The Japan Foundation wydano publikację *The Democracy in Asia*, która stała się niemal *opus magnum* zwolenników uniwersalizmu politycznego²⁵. Michele Schmiegelow, redaktor dzieła, a zarazem *spiritus movens* całego projektu badawczego, przedstawiła prezentowane przez autorów koncepcje w sposób nie budzący wątpliwości, że stanowią one zaprzeczenie tego, co jest zwykle nazywane ideą „kulturowego relatywizmu”.

Demokratyzacja jest wyjątkowo znaczącym politycznym zjawiskiem, które dotyczy obecnie zarówno Zachodu, jak i Azji. Rozpoczęła się w Europie w połowie lat 70. razem z „Rewolucją Goździków”, zaś w Azji w połowie lat 80. na Filipinach i Korei Południowej. Trwała nadal po zakończeniu zimnej wojny na obszarze byłego bloku wschodniego, przy czym problemy związane z przejściem z poprzedniego systemu ku demokracji, określanej jako system wolnej elekcji władz, są identyczne zarówno w Europie, jak i w Azji.

Wcześniejsza teoria Samuela Huntingtona dotycząca „trzech fal” demokratyzacji jest dużo bardziej pomocna w analizie azjatyckich i europejskich wzorców demokratyzacji aniżeli jego późniejszy scenariusz o „zderzeniu cywilizacji”. Niemniej jednak jego poglądy na temat związku między demokracją i kulturą są poważnie skażone zarówno w jego pierwszej teorii, jak i w późniejszym scenariuszu.

Najwyższy czas, aby zakończyć spór pomiędzy dwiema wielkimi szkołami myśli na temat teorii demokracji – klasyczną szkołą normatywną, odwołującą się do Monteskiusza, oraz szkołą „realistyczną” utworzoną przez Josepha Schumpetera.

Zadna z nich nie jest w stanie sama wyjaśnić procesu finalności kolejnej fali demokratyzacji lub też odwrotu od niej. Połączenie obydwóch stanowisk jest wobec tego konieczne po to, aby zanalizować obecne problemy i przyszłe perspektywy demokracji, i to niezależnie od tego, czy jest to demokracja w Ameryce, w Europie, w Azji, czy też gdziekolwiek na świecie²⁶.

Poszukiwanie wspólnych korzeni systemu politycznego oznaczało w takim razie próbę odnalezienia pewnych faktów kulturowych, które mogłyby stanowić jakiś punkt wyjścia do stworzenia swoistej „teorii usprawiedliwienia”, dającej szansę na obecną lub przyszłą akceptację wzorców wywodzących się z Europy i Stanów Zjednoczonych. Od razu zaznaczmy, że rzecz polegała na przyjęciu pewnego minimum ideowego, a nie na przeniesieniu całego bagażu społeczno-politycznego do innych części świata. Innymi słowy: należało uwzględnić istnienie miejscowego substratu tradycji, który w dużym stopniu narzuca rodzaj interpretacji ideologicznych pomysłów. Oczywiście, przy takim zastrzeżeniu całość szacownego projektu nabiera trochę innych wymiarów, to znaczy wymagania w stosunku do biorców systemu demokracji są jakby trochę mniejsze.

Bassam Tibi z Uniwersytetu w Gottingen, muzułmanin zamieszkały w Europie, wskazuje na możliwości inkorporacji zasady wyborów i demokracji parlamentarnej w system polityczny islamu, w czym – dość paradoksalnie – zbliża się do poglądów Muhammada Allamy Iqbal, uznawanego za jednego z twórców muzułmańskiego fundamentalizmu. Tibi dowodzi, że o ile w chwili obecnej trudno mówić o jakimkolwiek państwie demokratycznym w cywilizacji muzułmańskiej (jeśli oceniać według miary europejskiej), to w żaden sposób nie da się sformułować tezy, iż w islamie niejako w sposób immanentny tkwi jakaś nieusuwalna przeszkoda, która by uniemożliwiała wprowadzenie systemu demokratycznego. Obecne warunki społeczne bądź kulturowe może nie sprzyjają natychmiastowej implementacji takiego systemu, niemniej jednak mają one wartość drugorzędą, jeżeli patrzymy na nie z perspektywy całości przekazu religii muzułmańskiej²⁷. Podobny tok rozumowania prezentują Gilbert Rozman z Princeton University i N. Ganesan z National University w Singapurze²⁸. Chociaż

ideologie, które nazwalibyśmy autorytarnymi, lub łagodniej – paternalistycznymi – dominują w kręgu konfucjańskim, to jednak system elekcji przedstawicielskiej, a co za tym idzie, dowartościowanie jednostki kosztem całości społeczeństwa, zdobywa pewne uzasadnienie w analizie kulturowej. To z kolei przekłada się na bardzo już konkretne kroki w rzeczywistości politycznej oraz społecznej. I nie chodzi tu tylko o Japonię, niemal wzorcowy przykład wciągnięcia obcego kulturowo państwa w orbitę wpływów krajów demokracji zachodniej, ile bardziej o nowych kandydatów azjatyckich: Koreę Południową i Tajwan. W obydwóch przypadkach zmiany polityczne są znaczące i – jak można wnioskować z enuncjacji wielu politologów – mogą sygnalizować początek jakiegoś szerszego procesu ideowej modernizacji w tej części globu.

Uzasadnieniem takiego scenariusza jest chociażby dowód przeprowadzony przez Gregora Paula z Uniwersytetu w Karlsruhe. Tym razem mamy do czynienia nie z opisem etnologicznym, badaniem konstrukcji społecznych lub zasad sprawowania władzy, ale z przedsięwzięciem idącym w głąb struktur myślowych. Gregor Paul poddaje racjonalnej analizie część systemu logiki chińskiej, odrzucając tezę niektórych europejskich badaczy o całkowicie odmiennych podstawach dalekowschodniej filozofii. Chodzi tu przede wszystkim o fundamentalną zasadę *tertium non datur*, która według części badaczy zachodnich, nie znajduje uzasadnienia w logice chińskiej. Paul gorąco protestuje przeciw takiemu rozumowaniu. W oparciu o badania klasycznych tekstów, takich jak *Lun Yu*, *Sun Zi*, *Zhuang Zi*, oraz traktatów buddyjskich Paul twierdzi, że między filozofią chińską i europejską, jeśli oceniać je według miary logiczności poszczególnych dowodów, nie istnieje żadna zasadnicza sprzeczność. Bariery kulturowe nie umożliwiają więc sposobu dochodzenia do prawdy, albo inaczej – do uchwycenia poszczególnych zjawisk, które są identyczne dla każdego człowieka. W podtekście tego dowodu znajduje się myśl o tym, że wszelkie różnice obyczajowe, społeczne czy historyczne nie anulują w żaden sposób wspólnych zasad oceny podstawowych faktów²⁹.

Tezy Gregora Paula trzeba naturalnie rozpatrywać łącznie z koncepcjami innych badaczy, którzy negując „filozofię relatywizmu”, wskazują na brak rzeczywistych przeszkód we wprowadzeniu systemu demokratycznego. Innymi słowy: czwarta fala demokratyzacji może stać się faktem na początku XXI wieku, tyle że tym razem ma to być „demokracja przymusowa”. Założenia badawcze z Louvain znajdują bowiem bardzo praktyczne potwierdzenie w amerykańskich planach politycznych dotyczących Bliskiego Wschodu.

Nowa odsłona uniwersalizmu – przymusowa demokracja

Z punktu widzenia politycznego myśl o „zderzeniu cywilizacji” jest nie do przyjęcia, jako że w praktyce, jak się twierdzi, uniemożliwia prowadzenie nie tylko sensownej dyplomacji, ale nawet wspólnych operacji militarnych na obszarach dalekich geograficznie i kulturowo od Europy i Stanów Zjednoczonych. Myśl o uniwersalnym lekarstwie demokracji cieszy się wobec tego niesłabnącym poparciem. Nic w tym zresztą

dziwnego, ponieważ według przyjętych powszechnie na Zachodzie przekonań, lekarstwo to redukuje w dużym stopniu przemoc i zwiększa stopień globalnego bezpieczeństwa.

Stany Zjednoczone dały więc do zrozumienia, że konsekwencją interwencji w Iraku jest stopniowe budowanie lokalnego systemu demokratycznego, promieniującego w przyszłości na cały obszar Bliskiego Wschodu. Jeszcze przed rozpoczęciem operacji militarnej przeciw reżimowi Saddama Husajna spotkania z podzieloną ideologicznie i personalnie opozycją iracką można było rozumieć jako stopniowe przygotowywanie gruntu do następnej misji ideowej – tym razem prowadzonej już nie w epoce zimnej wojny, ale w czasie zmagania ze „światowym terroryzmem”. Dziwnym trafem można to również interpretować jako dość przewrotną realizację koncepcji „czwartej fali demokracji”. Pluralizm ideowy stanowiłby w takim przypadku znak rozpoznawczy całości problemu. Kiedy w grudniu 2002 roku w Londynie obradowała opozycja iracka, łącznie 330 delegatów, okazało się, że w ramach sojuszu przeciw Saddamowi Husajnowi trzeba brać pod uwagę kilkanaście odmiennych propozycji ideologiczno-ustrojowych. Było to oczywiście pochodną faktu reprezentowania przez delegatów ogromnego spektrum politycznego: Kongresu Narodowego, ruchu monarchistycznego, byłych oficerów z Irackiego Porozumienia Narodowego, Grupy Czworka skupiającej dwa ugrupowania kurdyjskie – Demokratyczną Partię Kurdystanu i Patriotyczną Unię Kurdystanu, a także szyitów z Najwyższej Rady Rewolucji Islamskiej.

Można założyć, że rząd Stanów Zjednoczonych zamierzał powtórzyć *casus* japoński, czyli wprowadzić pewne zasady kulturowe i polityczne (zaświadczone dla Bliskiego Wschodu) na obszarach *de facto* znajdujących się pod amerykańską kontrolą. W Japonii, po II wojnie światowej, oprócz polityków i wojskowych istotną rolę odegrali także antropolodzy, analizujący bardzo dokładnie zasady funkcjonowania miejscowego społeczeństwa. Narzucenie nowych metod zarządzania państwem musiało z konieczności łączyć się z eliminacją tych zwyczajów orientalnych, które stanowiłyby zagrożenie dla implementacji nowych wzorców społecznych i politycznych, rodem ze świata zachodniego. Dokładne studia nad odmienną cywilizacją umożliwiły, do pewnego stopnia przynajmniej, rozpoznanie tych zagrożeń, które najczęściej wyrastały z koncepcji imperialnych, mających silny związek z pozycją cesarza, strukturą wzajemnych zależności społecznych oraz ideą posłuszeństwa. Skuteczność procesu eliminacji tych kulturowych zagrożeń w powiązaniu z siłowym wprowadzeniem systemu elekcji przedstawicielskiej i wynikający z tego późniejszy jeszcze wzrost gospodarczy Japonii przekonał świat euroatlantycki, że ten bezprecedensowy eksperyment jest możliwy do przeprowadzenia po raz kolejny w cywilizacji orientalnej. Noah Feldman, analizując różne scenariusze przebiegu wydarzeń, tak pisze:

Jeszcze przed rokiem [tj. 2002 – przyp. P K] perspektywy demokracji w świecie islamskim zależały wyłącznie od drobnych zmian w poszczególnych krajach.

Na przykład w wyniku wolnych wyborów w Turcji do władzy doszła partia o orientacji islamskiej, która rządzi jednak w sposób demokratyczny, uciekając się do pomocy wojska rzadziej, niż się tego obawia wielu obserwatorów. Quasi-wolne wybory w Maroku i Pakistanie pokazały, że partie islamskie zdobyłyby wiele głosów, gdyby rządzący autokraci pozwolili im wystartować. Tymczasem w Iranie stało się jasne, że prezydent Mohammad Chatami nie ma ani chęci, ani możliwości, by przeciwstawić się twardogłowym i przekuć swe dwukrotne przytłaczające zwycięstwo wyborcze w znaczące zmiany.

Wojna w Iraku wszystko to zmieniła. Po upadku Bagdadu brytyjsko-amerykańska koalicja ogłosiła wolę stworzenia pierwszej prawdziwej demokracji w świecie arabskim i jednej z niewielu demokracji konstytucyjnych w krajach, w których większość mieszkańców stanowią muzułmanie. Polityka małych kroków trafiła na śmietnik. Albo iracki eksperyment się powiedzie i stanie się zachętą dla całego świata arabskiego i islamskiego, albo okaże się spektakularną porażką i strasliwym ciosem dla kruchej, raczkującej dopiero islamskiej demokracji. [...] Prawdziwymi przegranymi, gdyby iracki eksperyment się nie powiódł, będą nie tylko mieszkańcy Iraku, ale także muzułmanie w wielu innych krajach, którzy w ostatnich latach coraz częściej twierdzą, że demokracja przystaje do ich przekonań i kultury równie dobrze, jak do warunków panujących w Szwecji lub Sri Lance. Choć wszędzie tam, gdzie dąży się do rozwijania demokracji, podstawowym przykazaniem jest cierpliwość, brutalna rzeczywistość sprawia, że nadzieje na pogodzenie islamu z demokracją (lub odwrotnie) będą się nasilać lub słabnąć, w zależności od losów konstytucyjnych rządów przedstawicielskich w Iraku³⁰.

Oczywiście, nie sposób pominąć zarzutów stawianych administracji amerykańskiej przez państwa europejskie, zwłaszcza Francję i Niemcy, które widzą w akcji zbrojnej Stanów Zjednoczonych klasyczny przykład mocarstwowego unilateralizmu. Zwraca się więc uwagę na zmianę retoryki prezydenta George'a Busha co do kwestii motywów interwencji w Iraku. Z kraju oskarżanego o wspieranie terroryzmu i posiadanie broni masowego rażenia Irak stał się, po fiasku poszukiwań owej broni, polem politycznego eksperymentu, które ma w przyszłości promieniować na pozostałe państwa Bliskiego Wschodu³¹. Nie wydaje się jednak, aby sprzeciw niektórym państw europejskich miał powstrzymać Amerykanów przed realizacją nowej misji XXI wieku. Istotną kwestią jest tutaj bowiem poczucie niemal uniwersalnego zagrożenia bezpieczeństwa, które mają Stany Zjednoczone. Sebastian Mallaby w swoim eseju o nowej roli Ameryki, czyli o „niechętnym, ale przymuszonym do działania imperialiście”, wskazuje na zjawisko „upadłych państw (failed states)”, czyli rosnących w szybkim tempie tworów politycznych, które przestały faktycznie funkcjonować (całkowicie lub na niektórych obszarach) jako państwa, stając się miejscami działania prywatnych armii, struktur mafijnych bądź organizacji terrorystycznych. Pomoc humanitarna, wsparcie finansowe, czy wszelkie misje pokojowe okazały się w przypadku „upadłych państw”, jak twierdzi Mallaby, niemal kompletną klęską i w żaden sposób nie zlikwidowały coraz bardziej zatrważających zjawisk. Oczywiście przepływ technologii oraz szybki postęp komunikacji międzynarodowej sprawia, że odległości geograficzne nie odgrywają już takiej roli, jak kilkadziesiąt lat temu, tak więc groźba tworzenia ognisk terroru w jednym miejscu na świecie wcześniej czy później będzie miała swoje tragiczne konsekwencje tysiące kilometrów dalej – w USA, Europie czy na Bali. Po 11 września Amerykanie traktują takie zagrożenie jak najbardziej serio, dlatego też misja zaprowadzania „światowego bezpieczeństwa”, według Mallaby'ego, oznacza konieczność zbudowania Nowego Imperium Stanów Zjednoczonych, które miałyby jakoby powstrzymać proces rozprzestrzeniania się globalnego terroryzmu³².

Ocena zagrożeń idzie więc w parze z poczuciem misji. Stephen Fidler i Gerard Baker ukazują bowiem rządzących amerykańskich neokonserwatystów jako prawdziwych „ludzi idei”, których poglądy na dzisiejszą rzeczywistość dziwnym trafem przypominają poglądy XIX-wiecznych Brytyjczyków, pragnących nie tylko utrzymać ład na świecie, ale przede wszystkim cywilizować go na swoją modłę. Współcześni neokonserwatyści w żaden sposób nie wstydzą się mówić o potędze Ameryki, wręcz przeciwnie – uznają ją

za siłę mogącą czynić uniwersalne dobro³³.

Jednakże słowa o misji amerykańskiej na świecie wcale nie są wyłącznie produktem bieżącej polityki, ale wpisują się w tradycję sięgającą jeszcze czasów prezydenta Wilsona. Poza tym, akurat tego rodzaju retoryki nie mogą otwarcie odrzucać kraje Unii Europejskiej, również w dużej mierze zaangażowane w proces propagowania systemu demokratycznego w innych częściach świata. Nie wynika to wyłącznie – jak podkreślają to nie tylko niezależni analitycy, lecz również administracja Stanów Zjednoczonych – z przyjętej wersji idealizmu politycznego, ale też z łączenia wartości demokratycznego państwa z kwestią bezpieczeństwa, uznawaną za priorytetową podczas globalnej „wojny z terroryzmem”. Zbigniew Brzeziński, nie będący bynajmniej zwolennikiem neokonserwatystów, tak przedstawia założenia owej ideologicznej strategii działania:

Utrzymanie niezrównanego potencjału wojskowego we wszystkich dziedzinach oraz zwiększenie zdolności przetrwania muszą wspierać systematyczne wysiłki na rzecz poszerzenia stref stabilności na świecie, wyeliminowania najpoważniejszych przypadków przemocy politycznej oraz promowania systemów politycznych stawiających na pierwszym miejscu prawa człowieka i procedury konstytucyjne. Ameryka będzie bardziej narażona na atak, gdy zagrożona będzie demokracja na świecie, demokracja na świecie zaś będzie zagrożona, jeżeli Ameryka da się zastraszyć³⁴.

Podobny tok myślenia pojawiał się już wcześniej, w czasie zaangażowania amerykańskiego w Indochinach, co było jednym z etapów rywalizacji z ówczesnym Związkiem Radzieckim. Tak więc prezydent Eisenhower podkreślał przede wszystkim fakt moralnego zaangażowania Stanów Zjednoczonych w politykę na świecie, co można było roznieć jako swego rodzaju przeciwwyważenie klasycznej realpolitik. W swoich pamiętnikach pisał: „Pozycja Stanów Zjednoczonych, jako najpotężniejszego mocarstwa antykolonialnego, stanowi nieocenioną wartość dla całego Wolnego Świata... Przeto tę właśnie moralną pozycję Stanów Zjednoczonych należy chronić bardziej niż Deltę Tonkińską czy nawet całe Indochiny”³⁵. Ówczesny senator John F. Kennedy wyrażając swoje poparcie dla polityki amerykańskiej w Wietnamie, nawiązywał do koncepcji tzw. dwóch filarów, czyli działania na rzecz bezpieczeństwa i demokracji. Wietnam był więc nie tylko „fundamentem”, na którym wspierałby się ogromny gmach bezpieczeństwa Azji Południowo-wschodniej, ale przede wszystkim stanowił „pole doświadczalne demokracji”³⁶. W swoim przemówieniu inauguracyjnym, już jako prezydent, John F. Kennedy nawiązał do słów Woodrowa Wilsona o moralnej misji Ameryki. Deklarując, że jego pokolenie wywodzi się w prostej linii z pierwszej w świecie rewolucji demokratycznej, przyrzekał bardzo uroczyście i nieco górnolotnie, że administracja amerykańska „nie pozwoli, aby odbierano ludziom prawa, na których rzecz Ameryka zawsze działała, tak u siebie, jak i na całym świecie. Niech wszystkie kraje wiedzą, bez względu na to, czy życzą nam dobrze, czy źle, że zapłacimy każdą cenę, poniesiemy każdy ciężar, zniesiemy wszelkie cierpienia, staniemy u boku każdego przyjaciela i stawimy czoło każdemu wrogowi, aby zapewnić trwanie i sukces wolności”³⁷. Henry Kissinger, analizując przemówienie Kennedy’ego, uznał je wręcz za odwrócenie znanej formuły Palmerstona, który powiadał, że Wielka Brytania nie ma przyjaciół, tylko interesy. Ameryka, wedle Kennedy’ego, działając na rzecz tak rozumianej wolności, nie

miała więc interesów, a tylko przyjaciół³⁸. W podobnym duchu wypowiadał się Lyndon B. Johnson. Zapewniał, że „Ameryka nie opuści nikogo. Wielkie niebezpieczeństwa i straszne problemy, które zwykliśmy nazywać zagranicznymi, są stale wśród nas. Jeśli wydarzenia zachodzące w jakimś odległym kraju wymagają, aby poświęcić życie Amerykanów i nasz majątek, to jest to cena, którą ponosimy w imię przekonań i zobowiązań”³⁹.

Kłęska polityczna i militarna Ameryki w Wietnamie podważyła naturalnie celowość misji „moralnej” w Azji. Wydawało się, że próba propagowania demokracji w krajach do tego zupełnie kulturowo nieprzystosowanych jest sprawą straconą. Ale po „Jesieni Ludów” w roku 1989 i ostatecznym rozpadzie Związku Radzieckiego ocena klęski wietnamskiej musiała już wyglądać nieco inaczej. To Zachód, którego najsilniejszym filarem jest Ameryka, stał się ostatecznie zwycięzcą politycznym, ekonomicznym i wreszcie moralnym w starciu z komunizmem. W samym Wietnamie wizyta prezydenta Billa Clintona w listopadzie 2000 roku została uznana za symboliczną.

Będąc żywym ucieleśnieniem ideologii amerykańskiej, został powitany przez setki tysięcy mieszkańców niemal jak bohater narodowy, co niekoniecznie akurat było zgodne z planami władz w Hanoi. Wielu obserwatorów interpretowało to jako naturalną zachętę do planów ideowej misji Zachodu, przede wszystkim Stanów Zjednoczonych. Innymi słowy: w dłuższej perspektywie historycznej zwycięstwo zachodnich koncepcji może niemałej grupie analityków wydawać się tylko kwestią czasu, i to nawet mimo początkowej klęski politycznej i militarnej⁴⁰.

W przypadku Iraku dyskusja o przyszłym ustroju państwa jest naturalnie daleka od zakończenia, zwłaszcza w sytuacji, gdy przez długi czas trudno będzie mówić o stabilizacji kraju i gdy nadal będzie dochodziło do krwawych ataków na wojska koalicji, a także do walk wewnątrz poszczególnych grup społeczeństwa irackiego. Patrząc jednak na całość wydarzeń z pewnej perspektywy, możemy założyć, że Stany Zjednoczone nadal proponują tzw. federalizm, co oznaczałoby przede wszystkim uwzględnienie aspiracji irackich Kurdów zamieszkujących północną część kraju. W ostatnich latach rządów Saddama Husajna ich faktyczną autonomię chroniła tzw. strefa zdemilitaryzowana, ustanowiona przez ONZ i strzeżona przez flotę powietrzną USA i Wielkiej Brytanii. Nic więc dziwnego, że ustrój federalistyczny byłby doskonałym rozwiązaniem zwłaszcza dla Patriotycznej Unii Kurdystanu, czego dowodem są słowa ówczesnego jej przywódcy, a następnie prezydenta kraju Dżalala Talabaniego, że „70% państw na świecie praktykuje federalizm i wzmocni on jedność Iraku”. Były generał Hasan an-Nakib ostrzegł jednak, że federalizm mógłby doprowadzić najpierw do destabilizacji państwa, a następnie do jego rozbicia⁴¹. Różnice religijne (relacja sunnici – szyici; fundamentaliści – zwolennicy ustroju świeckiego), etniczne i kulturowe mogą bowiem okazać się silniejsze od spoiwa politycznego, czyli świadomości istnienia jednego społeczeństwa Iraku, będącego przecież geograficznym i politycznym bytem, powołanym do życia jeszcze przez Brytyjczyków.

Mimo odmiennych poglądów względem przyszłości niemal wszyscy, przynajmniej jeżeli wierzyć oficjalnym deklaracjom, zgadzają się co do jednego – to właśnie

podzielone społeczeństwo irackie ma zdecydować o ostatecznym kształcie państwa. Dodajmy od razu, że ta „ostateczna decyzja” będzie musiała mieć *placet* amerykański i w dużym stopniu będzie zależna od obecności militarnej, politycznej oraz finansowej USA. Byłby to początek drugiego, wielkiego „eksperymentu demokratycznego” w innej niż zachodnia cywilizacji. Niewykluczone, że jego rezultat zmieni w znacznym stopniu nie tylko układ bliskowschodni, ale także będzie miał wpływ na inne państwa Orientu. Zaraz jednak dodajmy, że samo pojęcie „demokracja” mogłoby nabrać zupełnie nowych treści, niekoniecznie odzwierciedlających polityczne oraz ideowe rozwiązania systemowe, znane i stosowane w Europie bądź Stanach Zjednoczonych. Tak więc kolejny spór o polityczne uniwersalia nie ograniczyłby się do jednego tylko regionu. Tworzące się bowiem wokół procesu „przymusowej demokracji” konflikty, czyli właśnie wewnętrzne pęknięcia idące wzdłuż linii ideologicznych, politycznych, etnicznych czy nawet klanowych miejscowego społeczeństwa, zyskują wymiar globalny, a to ze względu na szeroką koalicję państw uczestniczących w operacji irackiej, relacjonowanej do tego w mediach na całym świecie. Jest niemal pewne, że reakcje na wiadomości dotyczące sytuacji w Iraku są i nadal będą bardzo odmienne wśród Amerykanów, Europejczyków i mieszkańców świata Orientu.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Rozdział 4

O RODZAJACH PĘKNIĘCIA WEWNĄTRZ CYWILIZACJI

Fenomen pęknięcia, czy raczej kolejnych pęknięć, wewnątrz cywilizacji ma miejsce na wielu obszarach politycznych, religijnych, społecznych i ekonomicznych. Nierzadko owe obszary zachodzą na siebie, tworząc specyficzny system naczyń połączonych, w którym jedno zjawisko wywołuje ciąg kolejnych. Co istotne, jak już wspomnieliśmy, konsekwencje takich pęknięć są doświadczane poza granicami tej cywilizacji, w której cały proces zdarzeń został zainicjowany. Jednym z nich, o znaczeniu przekraczającym granice pojedynczej cywilizacji, jest konflikt między współczesnym modernizmem politycznym i kulturowym a fundamentalizmem bądź tradycjonalizmem. Dotyczy głównie świata islamu, lecz obecny jest także w kręgu kulturowym hinduizmu. Szczegółowa analiza całości problemu zostanie przedstawiona w dalszych rozdziałach, tutaj tylko podkreślimy, że idee modernizmu ukształtowały się pod wpływem europejskim, zaś dzisiejszy spór o polityczne uniwersalia, którego praktyczny wymiar symbolizuje „czwarta fala przymusowej demokracji”, jest kolejną odsłoną debaty toczonej w świecie muzułmańskim od ponad stu lat⁴². Oczywiście uczestnikiem owej debaty na początku XXI wieku są z konieczności kraje europejskie i Stany Zjednoczone.

Świat Orientu jako miejsce wewnętrznego konfliktu

Sam polityczny modernizm, czy może lepiej neomodernizm, niekoniecznie jest wiernym odbiciem ideologii demokratycznego Zachodu, bowiem w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat ewoluował mniej lub bardziej w kierunku państwa dyktatury o zabarwieniu monarchicznym lub formalnie republikańskim. Fundamentalizm jest w takim razie jedyną realną siłą opozycyjną, przy czym sam nie stanowi bynajmniej jednorodnego zjawiska i nie jest – jak przedstawiają to niektórzy analitycy – tożsamy z terroryzmem. Także państwa określane jako fundamentalistyczne niekoniecznie muszą podzielać ten sam kanon wartości – przykładowo szyicki Iran *versus* Afganistan rządony przez talibów.

Naturalnie ów spór ma miejsce w konkretnej rzeczywistości polityczno-gospodarczej, dlatego też nieustannie zmieniająca się sytuacja ekonomiczna i społeczna (choćby pozycja rodów, klanów bądź plemion w danym kraju lub na obszarze kulturowym) przyspiesza lub hamuje poszczególne procesy. Tak więc fatalny stan gospodarki

w państwie, korupcja, nepotyzm, nieudolność władz centralnych w zarządzaniu państwem są czynnikami, które w oczywisty sposób wpływają na procesy destabilizacji i zwiększania wpływów ugrupowań opozycyjnych, oferujących nową ideologię, która uznawana jest za najlepiej służącą sanacji całego społeczeństwa. Na to jeszcze nakładają się podziały etniczne i religijne – przykładowo arabska mniejszość sunnicka w Iraku, sprawująca faktyczną kontrolę nad państwem w okresie dyktatury Saddama Husajna, postrzegana jest niekoniecznie neutralnie przez arabskich szyitów i zamieszkujących północ kraju Kurdów. W Syrii rządzące ugrupowanie alawitów jest zdecydowaną mniejszością w państwie o większości sunnickiej, tak więc konfrontacja na linii władza centralna – opozycja ma dodatkowo charakter konfesyjny⁴³. W Pakistanie krwawy konflikt sunnicko-szyicki zyskał wymiar międzynarodowy, albowiem każda ze stron posiada mniej lub bardziej oficjalne wsparcie – pierwsi ze strony Arabii Saudyjskiej, drudzy Iranu.

Jeszcze innym rodzajem pęknięcia są podziały polityczne wewnątrz cywilizacji, które dotyczą tym razem kwestii stosunków między państwami. Podziały te są najczęściej wynikiem przyjętej wersji polityki zagranicznej, będącej przedłużeniem polityki wewnętrznej lub też stanowiącej bezpośrednią reakcję na działania dyplomatyczne innych państw. Jednym z przykładów jest tutaj największy kraj arabski – Egipt, który po podpisaniu separatystycznego traktatu pokojowego z Izraelem w 1979 roku w następstwie układu zawartego w Camp David rok wcześniej, został uznany przez większość wyznawców islamu za pariasa łamiącego zasadę solidarności państw muzułmańskich. Dodatkową jeszcze konsekwencją egipskiej inicjatywy dyplomatycznej było zabójstwo prezydenta Sadata, uznawanego przez Organizację Braci Muzułmanów za zdrajcę.

O wewnętrznym pęknięciu, będącym wynikiem podziałów politycznych, można mówić również w przypadku cywilizacji konfucjańskiej. Rzecz jasna chodzi tutaj o istnienie dwóch odrębnych organizmów państwowych o odmiennej ideologii, mianowicie Chin kontynentalnych i Tajwanu, nie uznawanego przez Pekin za samodzielne państwo. Przynależność do wspólnoty kulturowej nie likwiduje – jak na razie – konfliktu, w który zaangażowane są także Stany Zjednoczone, uznające rejon Pacyfiku za obszar swoich interesów. Dodajmy jednak, że odmienność systemów ideologiczno-ekonomicznych nie uniemożliwia bynajmniej funkcjonowania w obrębie jednej wspólnoty państwowej, chociaż na zasadach autonomicznych. Przykładem są Hongkong i Makao, wchodzące w skład ChRL.

W tej kategorii „pęknięcia” mieści się także spór europejsko-amerykański, dotyczący zasad prowadzenia polityki zagranicznej na obszarze państw Orientu, a szczególnie w rejonie Bliskiego Wschodu. Bezpośrednim powodem są różnice co do zasad dyplomacji i prowadzenia operacji militarnych, niemniej jednak, jak już wcześniej wspomnieliśmy, zasadniczy spór o metody realizacji celów politycznych może wyrastać z odmienności kulturowych, a konkretnie z przyjętego zespołu wartości, jakimi powinno się kierować państwo⁴⁴.

Wymyślony nacjonalizm

Kolejnym „pęknięciem”, jakby obecnie mniej dostrzeganym, jest problem nacjonalizmu. Mowa jednak o nacjonalizmie „wymyślonym”, który odgrywał w XX wieku niebagatelną rolę i którego ideologia może mieć ogromny wpływ na funkcjonowanie poszczególnych cywilizacji. O nim teraz szerzej, ponieważ właśnie na obszarach Azji, tak bardzo zróżnicowanej etnicznie, dochodziło do zjawiska „kreowania narodów”, przy czym ów proces w wielu wypadkach nie został jeszcze zakończony. W przeciwieństwie do „starych narodów” europejskich wiele grup etnicznych, religijnych bądź kulturowych w krajach Orientu odkrywało swoją „odrębność narodową” bynajmniej nie w ciągu stuleci czy nawet dziesięcioleci, lecz decydowało się na nią w bardzo krótkim czasie z powodów politycznych bądź ekonomicznych. Oczywiście, ów proces tworzenia odrębności, określanej właśnie jako narodowa, może przebiegać równolegle z innymi procesami – chociażby sporem o fundamentalistyczny bądź świecki kształt państwa, konfliktami o charakterze konfesyjnym, ekonomicznym, a nawet językowym.

Sama idea nacjonalizmu w przypadku wielu państw azjatyckich nie jest wobec tego konsekwencją jedynie „ideowego przebudzenia” bądź też „odkrycia” w pewnym okresie „dowodów na istnienie określonych elementów narodowych”. Ernest Gellner stwierdza wprost, że ludzie nie stają się nacjonalistami z powodów wzbudzenia w sobie określonych sentymentów, i to niezależnie od tego, czy owe sentymenty są umocowane w historycznej rzeczywistości, czy też przynależą do obszaru mitu. Stają się nacjonalistami z powodu bardzo wyraźnej, rzeczywistej i praktycznej konieczności, aczkolwiek ta nie zawsze jest na początku w sposób jasny sprecyzowana. Gellner zakłada, że niemal zawsze na obszarze państwa bądź jakiegoś kręgu kulturowego będzie występować zjawisko nierównomiernego dostępu bądź do określonych zasobów materialnych, bądź też do rynku pracy (przykładowo: określona liczba miejsc w służbie cywilnej państwa lub korpusie oficerskim w wojsku) czy – w innych kontekstach historycznych – do szeroko rozumianego sektora usług medycznych i edukacyjnych. Tak więc, powiada Gellner, egzemplifikując swoją tezę, wyobraźmy sobie dość typowe zjawisko, mianowicie istnienie pewnej grupy B, która zamieszkuje obszar słabiej rozwinięty jakiegoś kraju, ma mniejszy udział w bogactwie narodowym i posiada niewielką reprezentację we władzach centralnych. Owa grupa ludności B zwraca się więc do uprzywilejowanej grupy ludności A, mającej bez porównania większy dostęp do zasobów państwa, z żądaniem, aby wyrównać proporcje udziału w dochodach, czy szerzej, w bogactwie kraju. Grupa A odrzuca owe żądania, nie zamierza bowiem zmieniać swojej uprzywilejowanej pozycji. Jako środek obronny stosuje różne formy dyskryminacji w stosunku do grupy ludnościowej B, twierdząc, że nie posiada ona odpowiednich kwalifikacji, jest gorsza pod względem kulturowym czy rasowym. W takiej sytuacji członkowie grupy B swój protest wyrażają w formie „nacjonalistycznej”, nawet jeżeli obydwie grupy stanowią ogół obywateli tego samego państwa. Zjawisko „narodowej identyfikacji” opiera się wówczas na wyszukaniu

i podkreśleniu wszelkich możliwych różnic, które mogłyby dzielić członków obydwóch grup. To, co wcześniej nie stanowiło jakiegoś istotnego elementu samoświadomości określonej grupy, zostaje podniesione do rangi zasady różnicującej członków grupy pokrzywdzonej w stosunku do członków grupy uprzywilejowanej. Gellner podsumowuje ów proces następującymi słowami: „nacionalizm nie jest wobec tego przebudzeniem się narodów ku samoświadomości; w rzeczywistości powołuje on do istnienia narody tam, gdzie wcześniej nie istniały”. Oczywiście, dodajmy, że istotną rolę pełnią w takim przypadku występujące rzeczywiście cechy odróżniające obydwie grupy, przy czym owe różnice są w taki sposób akcentowane, że to, co dzieli, zostaje przedstawione jako bez porównania ważniejsze od tego, co obydwie grupy mają wspólnego – w jednym i drugim wypadku może chodzić chociażby o język, religię albo pochodzenie etniczne⁴⁵.

Koncepcja Gellnera znajduje dość oczywiste potwierdzenie chociażby w historii imperiów europejskich w Azji, a następnie w okresie po II wojnie światowej. Przykładowo w brytyjskich Indiach Indusi wyznający islam i przekonani o dyskryminacji swojej wspólnoty wyznaniowej przez wyznawców hinduizmu tworzą ideę oddzielnego narodu pakistańskiego. Z kolei w niepodległym już Pakistanie mieszkańcy wschodniej jego części, uznający się za dyskryminowanych pod względem językowym i gospodarczym, powołują do życia naród banglijski. Na archipelagu Indii Wschodnich, kontrolowanym przez Holandię, tworzy się naród indonezyjski, występujący przeciwko europejskim kolonizatorom. Idea „narodu indonezyjskiego” stanowi specyficzne spoiwo polityczne mogące scementować rozmaite grupy etniczne w walce zbrojnej przeciw Europejczykom. Ten sam problem pojawia się jednak w niepodległej już Indonezji w drugiej połowie lat 90., kiedy „naród indonezyjski” zaczyna się dzielić na inne „narody”, przy czym za przyczynę rozpadu dość często uznaje się zbyt dużą dominację Jawajczyków we władzach centralnych i lokalnych, co w powszechnym mniemaniu oznacza dyskryminację ludności niejawańskiej na poszczególnych wyspach archipelagu.

Podobne zjawisko może mieć miejsce i w samej Europie, zmieniającej swoje oblicze etniczne za sprawą masowej imigracji w drugiej połowie XX wieku. W przypadku istnienia dużej grupy etnicznej lub etniczno-religijnej, odmiennej od większości mieszkańców państwa i stojącej wyraźnie niżej pod względem zamożności i wpływów politycznych, mogłoby dojść do powielenia koncepcji „nowego narodu”. Przykładowo w Wielkiej Brytanii lub Francji pojawiają się, na razie marginalnie, sugestie o odmiennej „narodowości muzułmańskiej”. Tak więc zamiast francuskich lub brytyjskich muzułmanów mielibyśmy do czynienia z Muzułmanami jako odrębnym narodem, co byłoby jakąś powtórką koncepcji zrodzonej w brytyjskich Indiach o oddzielnej przynależności narodowej wyznawców Proroka. Odwołanie się do owych znaczących różnic, w tym przypadku głównie religijnych, ale też i etnicznych, można by więc interpretować jako formę nacisku na dominującą większość w celu uzyskania znaczącego wpływu gospodarczego i politycznego. Zresztą kryterium religijne, obok etnicznego, stało się wyróżnikiem narodowym na Bałkanach, gdzie zamiast Bośniaków wyznających islam, mamy Muzułmanów zamieszkujących Bośnię. W tym ostatnim

przypadku są jednakże sygnały, aby owego wyznacznika religijnego nie uznawać za rozstrzygający w przypadku definiowania narodów, dlatego też spotykamy sformułowania określające Muzułmanów po prostu jako muzułmańskich Bośniaków. Jeżeli jednak tendencja uznająca kryterium religijne za decydujące stałaby się dominującą w przyszłości, ów precedens mógłby zostać zastosowany na terenie Unii Europejskiej, przede wszystkim – jak już wspominaliśmy – na terenie Wielkiej Brytanii, Francji, a być może także i Niemiec.

Istotnym elementem koncepcji Gellnera jest jeszcze sama reakcja grupy uprzywilejowanej. W sytuacji, gdy zgadza się na częściowy chociażby podział zysków w państwie, idea nacjonalizmu w grupie dyskryminowanej może zostać do pewnego stopnia zneutralizowana, aczkolwiek niekoniecznie całkowicie wyeliminowana. Przykładem jest chociażby sprawa „Pasz-tunistanu” w Pakistanie czy „Khalistanu” w Indiach. Świadomość odrębności Pasztunów od reszty mieszkańców Pakistanu szła w parze z poczuciem dyskryminacji, która miała się przejawiać w traktowaniu ich własnych aspiracji politycznych i gospodarczych. W okresie tworzenia niepodległego Pakistanu Ghaffar Khan, a następnie jego syn Wali Khan żądali utworzenia „Pasz-tunistanu”, który obejmowałby nie tylko północno-wschodni obszar Pakistanu, ale również część Afganistanu zamieszkaną przez Pasztunów. Idea pasztuńskiego nacjonalizmu mogła przyczynić się do rozpadu państwa, które w owym czasie dopiero kształtowało poczucie narodowej jedności pakistańskiej. Stopniowo jednak Pasztuni, kosztem innych grup etnicznych, uzyskiwali razem z mieszkańcami Pendżabu coraz większy wpływ na funkcjonowanie aparatu administracyjnego państwa przede wszystkim armii. Już w latach 60. niemal 40% kadry na najwyższych stanowiskach stanowili oficerowie pasztuńscy. Jak twierdzi Christophe Jaffrelot, „intensywność pasztuńskiego nacjonalizmu malała proporcjonalnie do możliwości społecznego i politycznego awansu oferowanego przez nowe państwo”⁴⁶.

W przypadku „Khalistanu”, a więc niezależnego państwa sikhijskiego, idea odrębności pokrywała się z poczuciem ekonomicznego drenażu Pendżabu dokonywanego – jak uważali niektórzy Sikhowie – przez władze centralne w Delhi. Symbolem wybuchu erupcji nacjonalizmu były najpierw akty terroru w samym Pendżabie, następnie zajęcie przez wojska indyjskie Złotej Świątyni w Amritsarze, gdzie mieli schronić się ci, których o terroryzm oskarżano, wreszcie zabójstwo w 1984 roku premier Indiry Gandhi przez jej własnych sikhijskich ochroniarzy. Obecnie koncepcja „Khalistanu” wyblakła i stała się całkowicie nieatrakcyjna dla samych Sikhów, co znów łączy się z faktem zaspokojenia ich aspiracji politycznych i ekonomicznych. Dzisiaj Sikhowie mają nadreprezentację w armii indyjskiej czy centralnej administracji, chociaż ich społeczność nie przekracza 2% całej populacji Republiki.

Koncepcja Gellnera nie wyjaśnia rzecz jasna wszelkich możliwych przykładów „pęknięć wewnątrzcywilizacyjnych”. Kwestia powstania narodów: pakistańskiego i banglijskiego, jak sugeruje chociażby Christophe Jaffrelot, jest doskonałą jej egzemplifikacją, jednak pojawia się bardzo wiele wątpliwości, chociażby co do problemu różnicowania „wewnątrznarodowego”, które służy jako usprawiedliwienie głoszenia

hasła nacjonalistycznych. Tak więc, czy sam fakt dyskryminacji jednej grupy w państwie przez inną, różniącą się do tego pod względem językowym, etnicznym czy religijnym, jest wystarczającym powodem niepodległościowej irredenty? Czy rzeczywiście musimy mieć do czynienia z obiektywną dyskryminacją, na przykład ekonomiczną, a może wystarczy w zupełności zupełnie subiektywne poczucie zagrożenia kulturowego, ekonomicznego bądź religijnego, żeby głosić hasła o istnieniu oddzielnego narodu, do tej pory nieistniejącego? A czy wreszcie nie jest tak, że niektóre kultury, oparte w dużym stopniu na fundamencie religijnym (np islamie), są „silniejsze”, to znaczy mniej odporne na proces asymilacji w większościowym społeczeństwie o odmiennej kulturze, a przez to bardziej skłonne do tworzenia potencjalnie odrębnych narodowości? I czy wobec tego nie podważa to – do pewnego stopnia przynajmniej – nazbyt materialistycznej koncepcji Gellnera?

Niełatwo byłoby pokusić się o jednoznaczne odpowiedzi, zwłaszcza w sytuacji, gdy nie zawsze jesteśmy w stanie uchwycić ów moment, kiedy obiektywnie istniejące fakty dyskryminacji jednej grupy przez drugą sprawiają, że powstaje i rozwija się idea odrębnej narodowości. Dość istotną modyfikacją koncepcji Gellnera byłoby wobec tego sformułowanie, że prezentowany przez niego konflikt interesów jest jedynie przyczyną bezpośrednią procesu tworzenia, a może raczej „wymyślenia” nowego narodu w XX i XXI wieku, zaś czynnikiem decydującym o szybkości, a nawet możliwości realizacji owego procesu jest „kulturowa gleba”, na której myśl o narodowej odmienności wyrasta. Gdy owa gleba nie jest jeszcze „zbyt płodna”, trudno mówić o zagrażającej państwu idei nacjonalizmu, zrodzonej w kręgach mniejszości etnicznej, religijnej bądź kulturowej, i to w sytuacji, gdy owa mniejszość jest, obiektywnie rzecz biorąc, dyskryminowana. Taka sytuacja istnieje chociażby na wielu wyspach Archipelagu Indonezyjskiego, w wieloetnicznej i wieloreligijnej Republice Indii czy Pakistanie, gdzie mniejszość szyicka, począwszy od lat 80. znajduje się w konflikcie z większością sunnicką, ale nie głosi bynajmniej hasła o swojej odmienności narodowej. Podobne problemy pojawią się zapewne w Iraku, gdzie do niedawna prześladowana większość szyicka nie wysuwa jeszcze postulatu stworzenia odrębnego państwa, w którym czynnikiem decydującym o obywatelstwie i narodowości byłaby przynależność do mniejszościowego nurtu w islamie.

Inną jeszcze kwestią jest sama możliwość głoszenia politycznych hasła odrębności narodowej, i co za tym idzie, nawoływania do stworzenia niezależnego bytu państwowego. Ze względu na fakt, iż w wielu krajach Orientu istnieją bardzo mocne ograniczenia wolności słowa i stowarzyszeń, a w szczególności artykułowania przekonań nacjonalistycznych wśród rozmaitych mniejszości kulturowych, etnicznych czy religijnych, nie sposób ocenić, jak silny i realistyczny politycznie jest ów proces „kreowania nacjonalizmu”. Chodzi tu przede wszystkim o Chiny, i to nie tylko znaczącą mniejszość ujgurską i tybetańską, ale również o grupy etniczne Naxi, Hui, Achang czy Jingpo⁴⁷. Podobne wątpliwości pojawiają się przy analizie innych państw, takich chociażby jak Wietnam, Laos czy Birma. Od razu jednak zaznaczmy, iż w przypadku znaczących, ale obecnie trudnych do przewidzenia zmian politycznych we wschodniej

i południowo-wschodniej części Azji mogłoby dojść do uruchomienia przyspieszonego procesu dojrzewania „kulturowej gleby nacjonalizmu”, który byłby w stanie podważyć dotychczasowe struktury państwowe i rzeczywiście przyczynić się do powstania nowych narodów, wcześniej nie istniejących.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Rozdział 5

SZOWINIZM CYWILIZACYJNY I TWORZENIE SIĘ WIZERUNKU WROGA W EUROPIE

Koncepcja Gellnera może zostać rozciągnięta również na obszary kulturowe, a nawet na poszczególne cywilizacje. Przykładowo cywilizacja islamu, niezwykle podzielona, staje się w wypowiedziach swoich licznych rzeczników spójną jednością w konfrontacji ze swoimi prawdziwymi lub wyimaginowanymi wrogami. Skoro jako przeciwnika, wroga niemal, postrzega się Stany Zjednoczone, czy nawet cały świat zachodni, i to niezależnie od różnie interpretowanych zjawisk, to mamy tu do czynienia z czymś, co można nazwać „cywilizacyjnym szowinizmem”. Gdy więc po jednej stronie znajduje się Ameryka i jej sojusznicy, a po drugiej świat islamu, postrzegany przez ogromną liczbę jego mieszkańców jako prześladowany i dyskryminowany, to poczucie zarówno odrębności od Zachodu, jak i jedności we własnej tradycji, wydaje się silniejsze niż kiedykolwiek. W najbardziej skrajnej formie wyrażania sprzeciwu oznacza to odwołanie się do fizycznej przemocy, w tym terroryzmu. Oczywiście, tego typu postawa w żaden sposób nie likwiduje napięcia pomiędzy krajami islamu czy wewnątrz nich. Pozwala jednakże skanalizować niezadowolenie spowodowane najczęściej nienajlepszą sytuacją polityczną bądź ekonomiczną w kraju i skierować je na zewnątrz, ku wspólnie postrzeganemu wrogowi własnej cywilizacji. W czasie globalnego przepływu informacji jest to bez porównania dużo łatwiejsze aniżeli jeszcze kilkadziesiąt lat temu⁴⁸.

Przykłady cywilizacji hinduistycznej i konfucjańskiej

Podobny fenomen ma miejsce również na obszarze cywilizacji hinduistycznej. Tam, paradoksalnie, większość hinduistyczna czuje się dyskryminowana kosztem mniejszości muzułmańskiej. Rzecznicy owej większości, po raz pierwszy w historii, zaczynają więc głosić jedność wszystkich wyznawców hinduizmu, i to niezależnie od przynależności kastowej. Rzecz jasna głoszenie cywilizacyjnej jedności ma za zadanie wzmocnienie szeregów w sporze z wyznawcami Proroka. W systemie elekcji przedstawicielskiej, jaki funkcjonuje w Indiach, tego typu polityka „szowinizmu cywilizacyjnego” pozwala zebrać odpowiednią liczbę głosów wyborców, którzy dotychczas nie do końca byli przekonani o skali prezentowanego medialnie zagrożenia. Postawy wrogości przenoszone są poza limes geograficzny cywilizacji hinduizmu. W Wielkiej Brytanii, największym skupisku wyznawców hinduizmu w Europie, a zarazem miejscu, gdzie

rezyduje znaczna mniejszość muzułmańska, konflikty między członkami obydwóch wspólnot są odbiciem tego, co dzieje się na subkontynencie. Problem jest tym bardziej złożony, że zarówno hindusi, jak i muzułmanie są posiadaczami paszportów brytyjskich, a więc wedle prawa są po prostu Brytyjczykami. Europejskie obywatelstwo niekoniecznie ma więc wpływ na świadomość przynależności do tej czy innej grupy kulturowej, etnicznej bądź religijnej oraz na zasady kształtowania wizerunku wroga, dzięki któremu więzy łączące członków wspólnoty wydają się znacznie silniejsze.

Zjawisko „cywilizacyjnego szowinizmu” pojawia się także w cywilizacji chińskiej, przy czym – tak jak w przypadku hindusów – nie ogranicza się wyłącznie do jednego obszaru geograficznego. Analizując ewolucję postaw wśród kolejnej generacji Chińczyków Jean-Phillipe Bea z francuskiego Centrum Studiów Międzynarodowych zauważa, że

pierwszorzędną rolę w ożywieniu nacjonalizmu odegrali chińscy studenci na Zachodzie, a przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych. To oni stanęli na czele krucjaty antyzachodniej, rozszaleli się w 1999 roku w Internecie, to oni oskarżają o zdradę każdego, kto wątpi w prawa Chin do pozycji mocarstwowej⁴⁹.

Bardzo mocnych słów o przewadze „wartości azjatyckich” (co należałoby rozumieć – konfucjańskich) nad innymi systemami wartości używał były premier Singapuru Lee Kuan Yew czy obecny premier, *notabene* muzułmańskiej, Malezji Mohammad Mahathir. Owa prezentowana wyższość jednych wartości nad drugimi ma swój praktyczny wymiar – mianowicie bardziej lub mniej oficjalne prześladowanie mniejszości chrześcijańskiej, wyznającej przecież religię wywodzącą się z innego kregu cywilizacyjnego i dlatego stanowiącą, wedle wypowiedzi niektórych ideologów, niebezpieczeństwo dla spójności kulturowej poszczególnych społeczeństw o rodowodzie konfucjańskim⁵⁰.

„Wojna z terroryzmem” i antyislamizm

Poczucie zagrożenia nie jest naturalnie obce Europejczykom i Amerykanom, aczkolwiek ów niepokój wyraża się w nieco odmienny sposób, co wynika chociażby z przewagi ekonomicznej, militarnej czy technologicznej świata Zachodu. O strachu i zagrożeniach, płynących z funkcjonowania odmiennej cywilizacji, nie mówi się wprost, co do tej pory było chyba konsekwencją obowiązującej wersji *political correctness*, ale określa się całość fenomenu eufemistycznym terminem „wojna z terroryzmem”. Już w latach 90. dało się jednakże zauważyć znaczne zmiany w analizie problemu „wroga cywilizacji zachodniej”, który jest nie tylko terrorystą, lecz także zwolennikiem niezbyt uniwersalistycznych koncepcji politycznych, głównie fundamentalizmu. Historię i współczesność tworzenia się wizerunku wroga warto szerzej omówić także w kontekście koncepcji „szowinizmu cywilizacyjnego”, albowiem to właśnie na obszarze wielokulturowej Europy dochodzi obecnie do zjawisk, które stanowią istotny fragment rodzącego się procesu „cywilizacyjnego szowinizmu”. Jest to też o tyle istotne, że zwykle wskazuje się (choć głównie nieoficjalnie) na jedną wyłącznie stronę bardziej lub mniej rzeczywistego konfliktu. To właśnie cywilizacja islamu i sami muzułmanie są

uznawani za sprawców przemocy i oni obecnie postrzegani są przez wielu analityków jako rzeczywiste zagrożenie Zachodu, i to nie Stanów Zjednoczonych, lecz przede wszystkim Europy.

Wrogość, czy co najmniej niechęć względem cywilizacji islamu od dawna jest obecna w kulturze europejskiej. Niespecjalnie to może zdumiewa, jako że Europejczycy od dawna byli zaangażowani zbrojnie i ideowo w walkę z muzułmanami. Wojny z islamem od VIII do XVII wieku były po prostu częścią europejskiej historii. Krucjaty rozpoczęte przez papieża Urbana II pod koniec XI wieku były w średniowieczu jednym z punktów odniesienia całości historii. Na Półwyspie Iberyjskim samo państwo i jego tożsamość ukształtowało się właśnie pod wpływem walk z islamem i wypędzenia muzułmanów. Można założyć, że owa ofensywa militarna i ideologiczna, prowadzona w czasach rekonkwisty, była jak najbardziej na miejscu w późniejszym procesie podbijania obydwóch Ameryk i tworzenia tamtejszych imperiów kolonialnych. Istotnymi wydarzeniami były także spory z Turkami Osmańskimi, które w dużej mierze ukształtowały stosunek Europy do cywilizacji islamu. Kolejnym zaś etapem budowania wizerunku muzułmanina były oczywiście wyprawy kolonialne poszczególnych krajów europejskich.

W swoim słynnym „kazaniu wojennym” w 1529 roku Luter uznał Turków za spełnienie biblijnych ostrzeżeń przed karą Bożą, podobnych do ostrzeżeń przed potopem lub katastrofą Sodomy i Gomory. Dużo później, w XIX wieku, kiedy Holendrzy prowadzili podbój Archipelagu Malajskiego, największy opór stawiali islamscy mieszkańcy sumatryjskiego Acheh, traktujący swoją militarną powinność jako dżihad. Holendrzy odnieśli sukces dopiero wtedy, gdy posłuchali rad orientalisty Snoucka Hurgronje, który stwierdził, że z alimami – muzułmańskimi uczonymi – nie można w żaden sposób pójść na kompromis; należy ich zmiażdżyć⁵¹. W XX wieku David Lloyd George, premier brytyjski, nazwał muzułmanów tureckich „ludzkim rakiem, pełzającą gangreną w ciele krajów, które zrujnowali swymi rządami”⁵². Natomiast pewnym podsumowaniem polemik z islamem były słowa francuskiego językoznawcy i orientalisty Ernesta Renana, że „kluczową sprawą dla rozumnego i naukowego ducha aryjskiego jest pokonanie irracjonalnej semickiej umysłowości islamu”⁵³.

Oczywiście nie można w żaden sposób stwierdzić, że ów antyislamizm był decydującym czynnikiem w polityce państw europejskich. To, że islam jako znacząca siła militarna przestał się już liczyć w XIX, czy nawet jeszcze w XVIII wieku, miało ogromne znaczenie dla faktu tworzenia międzynarodowych imperiów brytyjskich czy francuskich. Nie postrzegano wówczas islamu jako zagrożenia, wręcz przeciwnie – jako sojusznika w wojnach toczonych między poszczególnymi państwami Zachodu. W ciągu obu wojen światowych politycy i wojskowi europejscy zrobili bardzo wiele, aby uzyskać poparcie muzułmanów, co może być o tyle łatwiejsze, że wyznawcy islamu stanowili znaczną część poddanych brytyjskich, francuskich czy holenderskich. Na przykład podczas I wojny cesarz Wilhelm II przedstawiał się wręcz jako przywódca muzułmanów, podobne gesty szacunku względem islamu czynił sam Benito Mussolini, zresztą mocno zainteresowany trwałą obecnością Włoch w Afryce Północnej. Z kolei Brytyjczycy

korzystali z wzorów Lawrence'a z Arabii, co w owym czasie oznaczało bliski sojusz z Arabami przeciw imperium tureckiemu.

Po wielu latach obojętności względem świata islamu, co było skutkiem wycofania się mocarstw europejskich z polityki kolonialnej, sytuacja zaczęła się radykalnie zmieniać w latach 70. Najpierw szok naftowy spowodowany podwyżką cen ropy, później rewolucja islamska w Iranie, a w latach 80. wojna w Afganistanie zaczęły na powrót budzić gwałtowne zainteresowanie światem islamu. Naturalnie, czynnikiem wzmacniającym była i jest coraz większa obecność imigrantów z krajów muzułmańskich w Europie, nie zawsze w pełni akceptujących zastany porządek polityczny i społeczny. Zaczęto dostrzegać też coraz silniejszy fundamentalizm islamski, który stopniowo bywał zaliczany do najpoważniejszych zagrożeń w globalizującym się świecie. Po 11 września 2001 roku obawy, a zarazem dyskusje o „zagrożeniu islamskim” bardzo się nasiliły.

Między populizmem a „antyislamizmem strategicznym”

Zachodni antyislamizm, jak sugeruje chociażby Fred Halliday, ma dwa oblicza. Z jednej strony to odgrzewanie starych uprzedzeń i sprzedawanie ich w populistycznym opakowaniu, z drugiej coś jakby rodzaj antyislamizmu strategicznego, stanowiącego, według polityków i ludzi mediów, poważne wyzwanie nie tylko dla krajów europejskich, ale również i dla USA. Antymuzułmański populizm widoczny jest, co nie powinno dziwić, w wypowiedziach francuskiego Frontu Narodowego Le Pena. Otwarte wezwanie do repatriacji nawet 3 milionów imigrantów z Afryki Północnej dało początek bardzo agresywnej dyskusji, mającej nierzadko wydźwięk nie tylko antymuzułmański, ale i antyarabski. W Szwecji przywódca Nowej Demokracji Ian Wach oświadczył: „Muszę przyznać, że w Szwecji nie będzie zbyt wielu meczetów”, zaś Viviane Franzen zadała dość retoryczne pytanie: „Jak długo poczekamy na to, że szwedzkie dzieci będą biły pokłony w stronę Mekki?”⁵⁴ Najbardziej jednak zdumiewającą przemianę przechodzi Holandia, do niedawna wzorzec międzykulturowej tolerancji. Pim Fortuyn, mimo oskarżeń mediów o sianie nienawiści, zdobywa pośmiertnie coraz większą popularność. Jego krytyka holenderskiego establishmentu szła w parze z podważaniem zasad funkcjonowania wielokulturowego i wieloetnicznego społeczeństwa. Islam nazywał wręcz „zacofaną religią, która nie przeszła przez prakłę oświecenia i humanizmu”. Tego typu sformułowania, wcześniej słyszane jedynie w kręgach skrajnej prawicy, stały się po 11 września niezwykle nośne. Odsetek Holendrów, którzy zaczynają kwestionować panującą dotychczas „polityczną poprawność” i wzorem Fortuyna gotowi są rozwiązać „problem islamski”, wydaje się dużo większy, aniżeli dotychczas sądzono. Podczas jednej z dyskusji w holenderskim radiu pewien słuchacz, przedstawiający się jako Dawid stwierdził, że „fundamentalizm islamski jest śmiertelnym zagrożeniem dla Holandii i Europy, a umiarkowany islam to koń trojański w Europie. Albo zmusimy ich do przejścia na chrześcijaństwo, albo za jakiś czas będziemy mieli w Holandii szari’at.” Tak daleko nie posuwał się nawet sam Fortuyn⁵⁵.

Największym jednak rozgłosem w całej Europie odbił się słynny esej Oriany Fallaci *Wściekłość i duma*, w którym muzułmanie przedstawiani są jako niemal diabelskie istoty zagrażające tożsamości kulturowej Europy. Fallaci pisze:

Osama bin Laden twierdzi, że cała planeta Ziemia musi być muzułmańska, że musimy nawrócić się na islam, że po dobroci albo pod przymusem nas nawróci, że w tym celu nas masakruje i w dalszym ciągu będzie nas masakrował. I to nie może się nam podobać, nie. To musi nam narzucić silną wolę odwrócenia ról, zabicia go. Jednak ta rzecz się nie rozstrzygnie, nie wyczerpie wraz ze śmiercią Osamy bin Ladena. Ponieważ Osamów bin Ladenów są już dziesiątki tysięcy, i to nie tylko w Afganistanie czy krajach arabskich. Są wszędzie, a najbardziej zaciekli są właśnie na Zachodzie. W naszych miastach, na naszych ulicach, na naszych uniwersytetach, w ośrodkach badań nad technologią. Nad tą technologią, którą każdy głupek może się posługiwać. Krucjata trwa już od dawna. I działa jak szwajcarski zegarek, podtrzymywana przez wiarę i perfidię porównywaną jedynie z wiarą i perfidią Torquemady, kiedy był zwierzchnikiem Inkwizycji. W istocie, pertraktować z nimi jest rzeczą niemożliwą. Dyskutować – nie do pomyslenia. Traktować ich z wyrozumiałością, tolerancją lub nadzieją jest samobójstwem. A kto myśli inaczej, jest naiwny⁵⁶.

Tuż przed interwencją militarną w Iraku Oriana Fallaci w kolejnym swoim esej *Wściekłość, duma i zwątpienie* postawiła sprawę bardzo jasno: „Europa przestała być Europą. Stała się kalifatem islamskim, jak Hiszpania i Portugalia w czasach Maurów. Mieści w sobie 16 milionów muzułmanów, trzy razy tyle, ile Ameryka (trzy razy większa od Europy). Pełno w niej mułłów, ajatollahów, imamów, meczetów, turbanów, bród, czadorów – i biada temu, kto jest przeciw”⁵⁷.

Wizerunek malowany przez Oriane Fallaci nie jest z pewnością zbyt wyrafinowany intelektualnie. Niewykluczone jednak, że właśnie dzięki pewnej intelektualnej prostocie, a może raczej należałoby powiedzieć – intelektualnemu ubóstwu, połączonemu do tego z ogromną dawką negatywnych emocji, ów wizerunek jest, bardziej niż może się wydawać, akceptowany przez rzesze Europejczyków. Zresztą, podobną fobię antyislamską zaczynają kreować niektóre wielkonakładowe media w Polsce, przy czym – podobnie jak w przypadku tekstu Fallaci – nieodłącznie wiąże się islam ze zjawiskiem terroryzmu. Udział polskich jednostek zbrojnych w misji irackiej jest punktem wyjścia do dalszej, bardzo nieskomplikowanej analizy wydarzeń, a raczej tego, co można określić jako „prawdopodobieństwo ich wystąpienia”. Na pierwszej stronie dziennika „Fakt” mamy więc bulwersujące informacje o tym, że „pętla terroru zaciska się wokół Polski” i że „Osama bin Laden wybrał Polaka, aby pokierował jego siatką w naszym kraju”. Dalej dowiadujemy się, że pewien mieszkaniec Opola przeszedł na islam i „od tego momentu stał się fanatykiem”, który „koordynuje działania Arabów na terenie Polski”. Autorzy wskazują na ewentualne kontakty dość tajemniczych terrorystów (koniecznie islamskich) z polskimi gangami, gotowymi – jak twierdzi cytowany anonimowy oficer Centralnego Biura Śledczego – do współpracy na korzystnych warunkach finansowych. Na celowniku pojawia się również Jan Paweł II, który miał podobno stać się ofiarą zamachów podczas uroczystości świąt Bożego Narodzenia w 2003 roku. Mamy więc relację o niezrealizowanych zamierzeniach, że jakoby „Papież miał zginąć w święta. Zamachowcy planowali rozbić samolot w Watykanie. Na placu św. Piotra modliło się wtedy kilkadziesiąt tysięcy ludzi. Gdyby terrorystom udało się ich plan, doszłoby do potwornej tragedii.” Na innych stronach cytowane są natomiast wypowiedzi prezydenta Kwaśniewskiego o możliwych kolejnych polskich ofiarach w Iraku i ministra Szmajdzińskiego o obławach na terrorystów „w naszej strefie”. Cały misternie

przygotowany plan, według wersji autorów „Faktu”, przybiera kształt światowego trójkąta, mianowicie Irak – Polska – Watykan⁵⁸.

Nie potrzeba specjalnej wyobraźni, aby dojść do wniosku, iż tego typu bliżej niesprecyzowane informacje oraz nieszczególnie głębokie, ale bardzo emocjonalne analizy przyczyniają się do utrwalenia klasycznego ciągu stereotypów – Arab-muzułmanin-terrorysta – i to akurat w kraju, gdzie wyznawców islamu jest znikoma ilość. Zaliczenie tego typu publikacji do klasycznych tabloidów oraz krytyka zawołanego rasizmu, jaki się w nich pojawia, nie wpływa jednakże na to, iż tworzone w nich „wizerunki wroga” przyjmowane są niemal bez sprzeciwu i to właśnie one kształtują opinię publiczną, nie wyłączając osób sprawujących najwyższe urzędy w państwie. Naturalnie ów wizerunek wroga zapewne ulegnie wzmocnieniu po rzeczywistych atakach na polskie jednostki w Iraku czy kolejnych akcjach terrorystycznych w Europie bądź USA. Problem stanie się jeszcze bardziej złożony w sytuacji znaczącej migracji do Polski – członka Unii Europejskiej – osób wyznających islam, co wydaje się bardzo realne, biorąc pod uwagę, w perspektywie kilkunastu lat, niskie wskaźniki demograficzne na obszarze Europy.

Czym innym nieco jest natomiast specyficzny antyislamizm, który można nazwać strategicznym. Jest obecny w Europie z racji bliskości samego islamu, a także z powodu reinterpretacji pewnych założeń politycznych, powstałych w Stanach Zjednoczonych. Pewnym wzorcem antyislamizmu strategicznego jest analiza przedstawiona przez sir Alfreda Shermana, byłego osobistego doradcę Margaret Thatcher. Według niego, „muzułmanie zagrażają Europie, przy czym zagrożenie narasta powoli, zaś same państwa zachodnie zrobiły niemal wszystko, aby je zwiększyć”. Sherman rozważa kilka czynników, które miały doprowadzić do owego niebezpieczeństwa. Spośród nich najważniejsze to:

- 1) nieodpowiedzialna polityka imigracyjna w Europie, która doprowadziła – jak twierdzi – do powstania coraz bardziej agresywnej kilkuna-stomilionowej mniejszości muzułmańskiej;
- 2) alienacja świeckiej Turcji przez Unię Europejską, która zmusza ten kraj do nawiązywania coraz bliższych związków z krajami muzułmańskimi;
- 3) agresywna polityka Niemiec na Bałkanach prowadzona z zamiarem rozbicia Jugosławii i osłabienia Serbii;
- 4) wsparcie Watykanu dla tej polityki i „uporczywe nadskakiwanie Papieża krajom arabskim bez względu na interesy mniejszości chrześcijańskiej w tych krajach”.

Innym jeszcze czynnikiem jest zanik wartości chrześcijańskich i zachodnich z powodu nieznamość historii Europy, w tym zagrożenia ze strony islamu. Sherman konkluduje, że wszystko to jest oznaką upadku wiary zachodnich intelektualistów i polityków we własne wartości⁵⁹. Lekarstwem powinien być wobec tego powrót do wspólnych zasad, na których powinien opierać się Zachód, co znów w jakiś sposób łączy się z akceptacją określonego wizerunku wroga, należącego przecież do odmiennej cywilizacji i niechętnego integracji według obcych sobie wzorców.

Trudno jednoznacznie ocenić, czy ów skrajny antyislamizm, wpisujący się w pojęcie

„cywilizacyjnego szowinizmu”, jest bardzo odległy od antyislami-zmu strategicznego, pozbawionego, ale chyba tylko pozornie, emocjonalnego stosunku do omawianego problemu. Zresztą, podobny podział można zastosować i w innych cywilizacjach, mówiąc chociażby o skrajnym i strategicznym „zachodnim antychryścianizmie”. Obydwie formy pojawiają się nie tylko w cywilizacji islamu, jak można by się spodziewać, ale nieobce są rozmaitym ideologom w Indiach czy Chinach. Pamiętając o licznych zastrzeżeniach, można jednakże postawić tezę, że o ile skrajny „antyislamizm”, „zachodni antychryścianizm” czy „antyhinduizm” są niezwykle emocjonalnym, a czasami i irracjonalnym stosunkiem do „obcego”, wykorzystywanym najczęściej w doraźnych celach przez partie bądź ugrupowania populistyczne i ekstremistyczne, to jego wersja „strategiczna” stanowi długofalowy plan działania, który opracowany jest dla instytucji rządowych lub organizacji nastawionych na konfrontację (niekoniecznie siłową) z „obcym” w perspektywie dziesięcioleci. Oczywiście, nie można wykluczyć, że forma strategiczna będzie jedynie intelektualnym usprawiedliwieniem dla przemocy, dokonywanej przez zwolenników rozwiązań jak najbardziej skrajnych.

Podkreślmy to raz jeszcze: zjawisko „cywilizacyjnego szowinizmu” stanowi bardzo często remedium na rozmaite „pęknięcia wewnątrz cywilizacji”. Tworzony wizerunek wroga skupia bowiem uwagę na przeciwniku do tej pory niezupełnie uświadomionym; przeciwniku, którego wykrzywiony albo zafałszowany obraz służy do realizacji celów jak najbardziej wewnętrznych. Dodatkowo jeszcze może być pomocny do wskazania „zdrajców” z własnego kręgu kulturowego, którzy przyjmują wartości z „obcego świata”. Owym „zdrajcą” może być dla fundamentalisty zwolennik świeckich zasad rządzenia państwem lub też ten, który zamiast bezwzględnej walki z „obcymi” (zwanymi na przykład hurtowo terrorystami) wybiera drogę pokojowej dyplomacji. Niewykluczone, że taki los będzie czekał chociażby Siergieja Kowaliowa w Rosji rządzonej przez prezydenta Putina, a w innej konstelacji politycznej i kulturowej generała Muszarrafa (oficjalnie sojusznika USA), któremu już dwukrotnie udało się uniknąć zamachu na swoje życie.

Rozdział 6

FILARY ORIENTU

Poszczególne części Orientu wspierają się na potężnych filarach – dziedzictwie religii, tradycji, sposobach sprawowania rządów, skomplikowanych systemach społecznych, wreszcie własnych ideałach i akceptowanych wartościach. Bogata historia i niezwykle złożona teraźniejszość sprawiają, że ten gigantyczny w swych rozmiarach obszar nie poddaje się zbyt prostym klasyfikacjom czy ocenom. Wyjątkowo gwałtowne przemiany w dziedzinie ideologii, polityki, gospodarki oraz technologii, zwłaszcza militarnej, bywają coraz częściej przyczyną rozmaitych konfliktów, które w erze globalizacji odczuwalne są daleko poza granicami Azji i Bliskiego Wschodu.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna



Wydawnictwo Akademickie DIALOG

specjalizuje się w publikacji książek dotyczących języków,
zwyczajów, wierzeń, kultur, religii, dziejów
i współczesności świata Orientu.

Naszymi autorami są znani orientaliści polscy
i zagraniczni, wybitni znawcy tematyki Wschodu.

Wydajemy także przekłady bogatej
i niezwyklej literatury pięknej krajów Orientu.

Redakcja: 00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/219

tel.: (0 22) 620 32 11, (0 22) 654 01 49

e-mail: redakcja@wydawnictwodialog.pl

Biuro handlowe: 00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/218

tel./faks: (0 22) 620 87 03

e-mail: biurohandlowe@wydawnictwodialog.pl

<http://www.wydawnictwodialog.pl>

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Serie Wydawnictwa Akademickiego DIALOG:

- Języki orientalne
- Języki Azji i Afryki
- Literatury orientalne
- Skarby Orientu
- Teatr Orientu
- Życie po japońsku
- Sztuka Orientu
- Dzieje Orientu
- Podróże – Kraje – Ludzie
- Mądrość Orientu
- Współczesna Afryka i Azja
- Vicus. Studia Agraria
- Orientalia Polona
- Literatura okresu transformacji
- Literatura frankofońska
- Być kobietą
- Temat dnia
- Życie codzienne w...

Prowadzimy sprzedaż wysyłkową

- ¹ Por. *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych*, Kraków 2002. Książka była nominowana w 2003 roku do nagrody im. Jana Długosza, przyznawanej podczas krakowskich Targów Książki za najlepsze dzieło humanistyczne, opublikowane w poprzednim roku. Znalazła się również wśród prac nominowanych do nagrody im. ks. Józefa Tischnera, fundowanej przez wydawnictwo „Znak”.
- ² R. Kapuściński, *Lapidarium V*, Warszawa 2002, s. 15.
- ³ Por. F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York 1992; również na ten temat, tyle że z nieco odmiennej perspektywy: *Capitalism and Democracy: The Missing Link*, „The Journal of Democracy”, 3 (1992), s. 100-110.
- ⁴ Chyba najlepszym przykładem, który przywoływano, żeby podważyć teorię Huntingtona, była tragedia wojny domowej w Ruandzie i wzajemne rzezie plemion Tutsi i Hutu. Jeszcze innym, podawanym chociażby przez autora *Orientalizmu*, Edwarda Saïda, była wojna domowa w Algierii, toczona – było nie było – wewnątrz świata islamu. Dodawano również, że podobny charakter miał konflikt irańsko-iracki. *Summa summarum* to właśnie konflikty wewnętrzne, dowodząco, przyniosły największe żniwo ofiar śmiertelnych. Saïd nie poszedł jednak dalej i nie wyjaśnił szczegółowo fenomenu konfliktów wewnątrz jednego kręgu cywilizacyjnego, jak również ich konsekwencji w sytuacji, gdy nabierają one znaczenia globalnego.
- ⁵ Por. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1997.
- ⁶ R. Kagan, *Potęga i Raj, Ameryka i Europa w nowym porządku świata*, tłum. W. Turopolski, Warszawa 2003, s. 89-90.
- ⁷ Por. W. Hutton, *The World We're in*, London 2003. W polskiej prasie koncepcje Huttona analizował Witold Gadowski – por. *Ta barbarzyńska Ameryka*, „Gazeta Wyborcza”, 16.12.2003.
- ⁸ H. Schmiegelow, *Community, Society and Ethics in Democracy*, [w:] *Democracy in Asia*, Frankfurt n/M., 1997, s. 67.
- ⁹ R. Kapuściński, *Lapidaria*, Warszawa 1997, s. 319.
- ¹⁰ Por. F. Ajami, *America and the Arabs, The Sentry's Solitude*, „Foreign Affairs”, November-December 2001, s. 2-16.
- ¹¹ A. Rashid, *Jihad, The Rise of Militant Islam in Central Asia*, Yale 2003, s. XX. Rashid stawia tezę, że właśnie rejon Azji Centralnej, ze względu na zasoby surowców strategicznych, stanie się z konieczności areną kolejnego etapu Wielkiej Gry.
- ¹² Autorzy z Ośrodka Studiów Wschodnich w swoim raporcie na temat politycznego islamu w Azji Centralnej sugerują, że nie odgrywa on w tej chwili znaczącej roli. Dodają jednak, że coraz większa będzie pozycja islamu jako wyznania i podstawy kulturowej tamtejszych społeczeństw. W bliższej perspektywie wydaje się to trafne, ale w dalszej – i tu z kolei można odwołać się do Rashida – sytuacja mogłaby ulec radykalnej zmianie, zwłaszcza wtedy, gdy świeckie reżimy w tej części świata nie zdecydują się na przynajmniej umiarkowaną modyfikację swojej dyktatorskiej polityki. Motorem zmian byłyby kontakty i nieoficjalna pomoc państw zainteresowanych zablokowaniem planów budowy sieci rurociągów, a także pogarszająca się jeszcze kondycja ekonomiczna większości społeczeństwa regionu. Por. W. Bartuzi, G. Zaroda, M. Zygała, *Islam na obszarze postradzieckim. Azja Centralna po 11 września – islam polityczny w odwrocie*. Raport OSW z 19 grudnia 2002.
- ¹³ Cztery cywilizacje, jeśli trzymać się klasyfikacji Huntingtona, to prawosławna, którą reprezentuje Rosja, muzułmańska – kraje Azji Centralnej, konfucjańska – Chiny i zachodnia – Stany Zjednoczone (niewykluczone, że z poparciem państw europejskich, które planowałyby udział w projekcie budowy rurociągu Baku-Ceyhan).
- ¹⁴ Rzecz jasna budowa nowych meczetów bądź otwieranie tych, które zostały zamknięte podczas rządów komunistów, było powrotem do zwykłego *status quo ante*. Przypomnijmy, że w roku 1917 na terenie Imperium Rosyjskiego działało ok. 20 tysięcy meczetów, w 1929 było już ich mniej niż cztery tysiące, a w 1935 jedynie 60 zarejestrowanych meczetów działało w Uzbekistanie, cztery w Turkmenistanie, dwadzieścia w Kazachstanie. Sytuacja – paradoksalnie – zmieniła się po ataku Hitlera na ZSRR, kiedy to Stalin, liberalizując swoją politykę w stosunku do muzułmanów, starał się ich skłonić do aktywnego poparcia wysiłku militarnego kraju. Kolejne lata „liberalizacji” to okres 1955-1958, zatem w czasie faktycznych rządów Chruszczowa, a następnie w latach 60., kiedy Moskwa starała się zjednać do swojej polityki kraje Trzeciego Świata. Jak sugeruje Rashid, polityka Gorbaczowa była zdecydowanie antyislam-ska, tyle że nie w brutalny sposób, jak to miało miejsce przed II wojną światową. Islam był przedstawiany jako religia „wsteczna”, nie do pogodzenia z modernizacją państwa. Por. A. Rashid, *The Repression of Islam* [w:] *Jihad, The Rise of Militant Islam in Central Asia...*, op. cit., s. 36-40.
- ¹⁵ Dane na podst... artykułu: Sylvaine Pasquier (współpraca Ała Szewelkina), *Cerkiew w cieniu meczetu*, „L'Express”, 1-7.11.2001; przedruk w „Forum”, 12.11.2001.
- ¹⁶ Wojna w Czeczenii została po 11 września 2001 roku sklasyfikowana jako „wojna z terroryzmem”, co oznacza, że terrorystą jest więc niemal każdy spośród Czeczenów, kto sprzeciwia się kolejnej akcji pa-cyfikacyjnej dokonywanej przez armię rosyjską na tym terenie. Dodatkowo jeszcze „wojna z terroryzmem” oznacza też stopniowe likwidowanie faktycznej wolności słowa. Tak więc konflikty z mniejszością muzułmańską w Rosji stanowią pretekst do odpowiednich regulacji w dziedzinie mediów, a tym samym do niezakłóconego już wpływu Kremla na opinię publiczną, mającą coraz mniejszy dostęp do informacji niezależnych, tzn. nie podlegających faktycznej kontroli urzędowej. Analizując sytuację na

rynku mediów po zamachu na Dubrowce Andrzej Zaucha donosił z Moskwy: [...] *ministerstwo prasy, telewizji, radia i środków masowego przekazu zaczęło stosować sankcje wobec najbardziej radykalnych redakcji. Moskwią, regionalny moskiewski kanał telewizyjny, został zawieszony za to, że umożliwił swobodne wypowiedanie się krewnych zakładników, którzy pomstowali na władze i domagali się natychmiastowego spełnienia żądań terrorystów. Ostrzeżenie dostało oficjalne Radio Majak, a Echo Moskwy pod groźbą wyłączenia serwera zmuszone zostało do usunięcia ze stron internetowych rozmowy z terrorystą Hasmamatem. Rządowa „Rossijskaja Gazieta” dostała ostrzeżenie za opublikowanie na pierwszej stronie dużego zdjęcia zabitej zakładniczki. [...] Ministerstwo prasy zamierza wprowadzić wymóg, by media nie komentowały dyletancko [sic!!! P K.] działań terrorystów, ale korzystały z opinii fachowców, oraz by na każde żądanie przerywały transmisję. Dziennik „Wiedomosti” w komentarzu redakcyjnym napisał: „Wniosek, który wyciągnęły władze w Moskwie, jest oczywisty: wszystkiemu winna jest zbyt wielka swoboda. I walczyć z nią o wiele łatwiej niż z Czeczenami. Wolność u nas już dawno stawia władzy niewielki opór”.* Cyt. za: A. Zauchą *Adaptacja*, „Press” nr 11 (82).

¹⁷ Wykład wygłoszony 3 października 2001 roku, podczas uroczystości zorganizowanej przez IBM Polska. Przedruk w: *Ameryka tu zostanie*, „Gazeta Wyborcza”, 9-10.02.2002.

¹⁸ Antyterrorystyczny sojusz, być może niezbyt trwały, między USA a Rosją, a także ogromna polityczna rola przypisywana Rosji przez Francję i Niemcy budzi pewien niepokój czy nawet irytację w Polsce. Pokutują tu jeszcze dość stare przemyślenia o pewnym „zaślepieniu” Zachodu, o fascynacji literaturą, sztuką, a nawet mentalnością rosyjską, kosztem innych państw Europy Środkowej i Wschodniej. Oczywiście niekoniecznie chodzi tu o owo „zaślepienie”, raczej o racjonalną politykę zachodnią względem obszarów, które są niestabilne albo też nie do końca przewidywalne – czyli państwa muzułmańskie i Chiny. Na razie, Rosja traktowana jako bufor, może wydawać się bliższa Zachodowi aniżeli – co tu ukrywać – obce cywilizacyjnie obszary. Jest też przede wszystkim alternatywnym – w stosunku do Bliskiego Wschodu – i w miarę obliczalnym eksporterem surowców strategicznych. W takim razie interesy Polski i USA, czy nawet Francji bądź Niemiec nie muszą być zbieżne, jeśli tylko odrzucimy frazeologię wszechobejmującej „wojny z terroryzmem”.

¹⁹ Przy opisie poszczególnych cywilizacji posługuję się pojęciem „Orient”. Jest to termin ogólnie akceptowany, aczkolwiek nie zawsze identycznie przez wszystkich rozumiany. Tutaj przyjmuję najbardziej rozpowszechnioną tezę, że Orient to świat islamu oraz cywilizacje azjatyckie – hinduistyczna, konfucjańska i buddyjska. Oczywiście, piątą cywilizacją – według Huntingtona odrębną – jest sama Japonia. Orientem nie jest wobec tego zauralska część Rosji, która chociaż geograficznie azjatycka, to kulturowo przynależy do prawosławia. Z kolei wspomniana Maleszja jest państwem muzułmańskim, ale ze względu na dużą grupę mieszkańców pochodzenia chińskiego, charakteryzuje się też pewnymi elementami kultury o zabarwieniu konfucjańskim.

²⁰ P. Bracken, *Pożar na Wschodzie*, tłum. Z. Sala, Warszawa 2000, s. 18.

²¹ Por. B. R. Barber, *Dżihad kontra McSwiat*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2000.

²² Dyskusja o uniwersalizmie miała miejsce na łamach miesięcznika „Znak”, (1) 2002. Jej tytuł – *Wojna cywilizacji?* nawiązywał zarówno do koncepcji Huntingtona, jak i sporów o przyczyny i konsekwencje wydarzeń 11 września. W tym miejscu należy wyjaśnić, że sam termin „uniwersalizm” oraz jego negacja w wielu cywilizacjach nie odnosi się tutaj – co oczywiste – do praw fizyki, matematyki etc., ale do kwestii etycznych, politycznych, społecznych, religijnych, wywodzących się ze świata Zachodu.

²³ Por. S. Huntington, *Religion and the Third Way*, „The National Interest”, Summer 1991.

²⁴ Por. M. Gulczyński, *Współczesne systemy polityczne*, Zielona Góra 2002.

²⁵ *Democracy in Asia*, ed. M. Schmiegelow, Frankfurt/Main 1997. s. 12. Schmiegelow tak wyjaśnia cel wspólnych badań: *Cultural relativism is becoming so fashionable that we must ask ourselves whether it will end up by relativizing the theory of knowledge. Once it does, there will be no common standard left to compare political change in Europe and Asia or in any other cross-cultural dyad. [...] This book is based on the assumption that American, Asian and European political scientist still subscribe to the same theory of knowledge, or, at le-ast, to one of several cross-culturally competing theories of knowledge, such as rationalism, critical rationalism, idealism, realism etc... In other words, we still assume that there is no such thing as a European mathematics, an Asian economics or an American theory of civilisation, but that such sources of knowledge are inevitably uni-versal, whichever individual, nation, region or culture may have contributed to them.*

²⁶ Ibid... s. 12.

²⁷ Por. B. Tibi, *Democracy and Democratization in Islam*, op. cit., s. 127-146. Tematykę demokracji w islamie, postrzeganej jako przeciwwaga fundamentalizmu Bassam Tibi porusza w: *Fundamentalism* [w:] *The Encyclopedia of Democracy*, vol. 2, ed. S. M. Lipset, Washington 1985, s. 507-510; *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*, Boulder 1991, *Das Scheitern diktatorischer Legitimationmuster und die Zukunft der Demokratie*, *Festschrift für Professor Walter Euchner*, ed. R. Saage, Berlin 1995. Por. również *Democracy in Asia*: B. Dupret, *Interpreting Political Islam*, s. 147-174.

²⁸ Oczywiście Rozman analizuje przykład implementacji i funkcjonowania systemu demokratycznego w Japonii, który po pięćdziesięciu latach wydaje się bardzo stabilny. Według niego, filozofia konfucjańska nie była w żadnym razie

przeszkodą dla wprowadzenia demokracji. Por. G. F. Rozman, *Confucian Ethics and Legitimacy of Authority in China and Japan*, [w:] *Democracy...*, op. cit., s. 93-112; N. Ganesan, *Cultural Pluralism and the Unifying Potential of Democracy in South-East Asia*, [w:] *Democracy...*, op. cit., s. 195-214.

- ²⁹ Por. G. Paul, *Reflections on tertium non datur, Theories and Applications in Chinese and European Philosophies*, [w:] *Democracy...*, op. cit., s. 113-126.
- ³⁰ N. Feldman, *Islam a demokracja: wielki eksperyment*, „Polityka – The Economist”, wydanie specjalne, nr 1, grudzień 2003 – luty 2004, s. 67-68. Feldman poruszał tematykę amerykańskiej misji demokratyzacji w świecie islamu, poddając analizie różne warianty implementacji systemu w poszczególnych rejonach; por. N. Feldman, *After Jihad: America and the Struggle for Islamic Democracy*, New York 2003.
- ³¹ Krytyka polityki USA pojawiła się w prasie europejskiej już w czasie interwencji w Afganistanie, kiedy to sam sens funkcjonowania NATO okazał się bardzo wątpliwy. Unilateralizm amerykański, według krytyków niemieckich, przyczynił się do erozji Sojuszu. „Der Spiegel” (nr 36/ 2.09.02) tak opisywał nowe zasady realizacji celów politycznych przez Stany Zjednoczone: *Ein Jahr nach den Anschlägen auf New York und Washington hat sich die Welt verändert: Der Kampf gegen den Terrorismus macht die militärische Überlegenheit der USA deutlicher als je zuvor. Während alte Allianzen bröckeln, rustet die Supermacht zu einem neuen Krieg gegen den Irak – und fordert Gefolgschaft statt Partnerschaft. [...] Die Zusammenarbeit beruhte auf kühlem Kalkül. Präsident Bush und Ratgeber wie Verteidigungsminister Donald Rumsfeld oder Vizepräsident Richard Cheney hatten sich beileibe nicht von streitbaren Unilateralisten zu verhandlungsgläubigen Multilateralisten fortentwickelt. Sie bevorzugten ein Amerika, das in seinen Entscheidungen vollige Freiheit behält und sich nicht gebunden fühlt durch Verträge aus der Zeit des Kalten Krieges. Die große Koalition für die erste Phase im Kampf gegen den Terrorismus war einfach ein Gebot der Vernunft.* Cyt. za: E. Follath, H. Hoyng, G. Sporn, B. Zand, *Das zweite Rom*.
- ³² Por. S. Mallaby, *The Reluctant Imperialist*, „Foreign Affairs”, March/April 2002, vol. 81, number 2, s. 2-7. Mallaby tak pisze: *Failed states are increasingly trapped in a cycle of poverty and violence. The solution is for the United States and its allies to learn to love imperialism – again [...] The United States today will be an even more reluctant imperialist. But a new imperial moment has arrived, and by virtue of its power America is bound to play the leading role. The question is not whether the United States will seek to fill the void created by the demise of European empires but whether it will acknowledge that this is what it is doing. Only if Washington acknowledges this task its response be coherent.*, s. 6.
- ³³ Por. S. Fidler, G. Baker, *U. S. Politics, America's democratic imperialists: how the neo-conservatives rose from humility to empire in two years*, „Financial Times”, March 6, 2003.
- ³⁴ Z. Brzeziński, *Wybór. Dominacja czy przywództwo*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 44.
- ³⁵ Cyt. w : William Bragg Edwald, Jr., *Eisenhower the President: Crucial Days, 1951-1960*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J. 1981, ss. 119-120.
- ³⁶ Por. Senator John F. Kennedy, „America's Stake in Vietnam, the Cornerstone of the Free World in Southeast Asia”, przemówienie do organizacji Amerykańskich Przyjaciół Wietnamu, Waszyngton, June 1 1956,; [w:] *Vital Speeches of the Day*, i August 1956, s. 617.
- ³⁷ Przemówienie inauguracyjne, 20 stycznia 1961, [w:] *Public Papers of the President of the United States: John F. Kennedy, 1.1961*, U. S. Government Printing Office, Washington, D. C., 1962, s. 1.
- ³⁸ Por. H. Kissinger, *Dyplomacja*, tłum. S. Gtąbiński, G. Woźniak, I. Zych, Warszawa 1996, s. 684. Tamże cytowane analizy wystąpień prezydentów USA, por. s. 694, 702 i in.
- ³⁹ Przemówienie inauguracyjne, 20 stycznia 1961, w: *Public Papers of the President of the United States: Lyndon B. Johnson, 1.1965*, U. S. Government Printing Office, Washington, D. C., 1966, s. 72.
- ⁴⁰ Por. *Clinton's Vietnam Visit*, BBC News; Asia-Pacific, [w]: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific>. Clinton poruszył kwestię wolności i praw człowieka w swoim wykładzie na Uniwersytecie w Hanoi. Symbolem popularności samego prezydenta, ale chyba przede wszystkim Stanów Zjednoczonych, było chociażby to, że tysiące Wietnamczyków starało się uzyskać jego autograf. Można śmiało założyć, że taka sytuacja nie byłaby na razie możliwa w większości krajów muzułmańskich, może z wyjątkiem Bośni.
- ⁴¹ Za informacjami agencji Reuters i AFP, 16.12.2002.
- ⁴² Termin „modernizm” jest w orientalistyce terminem technicznym i odnosi się do drugiej połowy XIX wieku i początków wieku XX. Gdy jest mowa o latach późniejszych, chodzi o rodzaj „współczesnego modernizmu” czy „neomodernizmu”, który zresztą wzoruje się na swoim klasycznym poprzedniku. Podobnie wyrażenie „renesans islamu” odnosi się do wieków IX i X. Używane w innym kontekście ma jedynie sens metaforyczny.
- ⁴³ Na przykładzie odłamu alawitów widać bardzo wyraźnie, w jaki sposób konflikty religijne łączą się z czysto politycznymi (choć w islamie ta granica niekoniecznie jest wyraźna). Yves Thoraval tak pisze: *Przez długi czas alawitów nazywano „nusajrytami”, od imienia jednego z ich historycznych przywódców, Ibn Nusajra (zm... ok. 880). Zwalczali ich zarówno sunnici, jak szyici. Powodem, jak się wydaje, było przejęcie przez nich dziedzictwa wszystkich*

kultur, jakie się przewinięły przez Bliski Wschód, a więc elementów grecko-hellenistycznej filozofii, chrześcijańskiej gnozy z czasów przedmuzułmańskich, manichejskiego dualizmu irańskiego oraz szyckiego isma'ilizmu. Wyróżnikiem ich wiary jest „trójca”: Ali, Mahomet i Salman – Pers towarzyszący Prorokowi – której oddają cześć w oparciu o rytuał wymagający inicjacji, przyjęty prawdopodobnie od isma'ilitów. Ustawiczne prześladowania zmusiły alawitów do ucieczki w górzyste rejony Syrii i Libanu. Do dziś członkowie tej sekty są niezwykle solidarni i, podobnie jak druzowie, swoje prawdziwe wierzenia ukrywają pod fasadą oficjalnego islamu. Y. Thoraval, *Słownik cywilizacji muzułmańskiej*, tłum. P. Latko, Katowice 2002, s. 16. Dodajmy, że duża grupa alawitów syryjskich zaangażowana była w ruchy rewolucyjne w okresie międzywojennym, inni byli promowani (jako przeciwwaga do większości sunnickiej) w armii kontrolowanej wówczas przez Francję. W latach 60. i 70. zdołali przejąć władzę w kraju, sprawowaną oficjalnie przez prezydenta Hafiza al-Asada. Por. Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge 2002, s. 548-551.

⁴⁴ Rzecz jasna niekoniecznie wszyscy Europejczycy podzielają stanowisko Francji czy Niemiec, podobnie i nie wszyscy Amerykanie zgadzają się z polityką Waszyngtonu. Andre Glucksman, jeden z najbardziej znanych w Europie (nie tylko we Francji) zwolenników polityki amerykańskiej, określa wręcz postawę Niemiec i Francji jako „politykę strusia”. W swoim eseju tak pisze: *Frankreich und Deutschland haben stark polarisiert und die Konfrontation sehr weitgetrieben, indem sie die Kontrehten zum „Kriegslager” und sich selbst zum „Friedenlager” stilisierten. Im Sicherheitsrat erklarte sich Frankreich zum Garanten des „Volkerrechts”. Aber was ist das fur ein Recht, das die Schlachter derKurden und Schiiten verschont? [...] Bin Ladens Unterkunft in den Hohlen Tora Boras durfte auf Dauer wenig komfortabel sein. Eine bessere Losung hat da Kim Jong Il gefunden, der in seinem Atomsilo Schutz sucht und findet. Was ansteht, ist eine Verbindung des Bis Ladenschen Terrorismus mit der Unantastbarkeit eines Kim. Doch auf einen solchen Gedenken wurde Saddam natuerlich nie kommen, dieser Biedermann voller Skrupel, dessen Herz von Nachstenliebe erfullt ist und dem bosartige Ambitionen fremd sind, oder? Tun wir es wie die Straufie. Vergraben wir den Fernsehapparat im Sand und huten wir uns davor, die Realitat an uns heranzulassen.* Tekst *Europa, ein Vogel Straufi*, ukazał się w „Die Diplomatische Welt”, Samstag 12 April, Nummer 4 / 2003.

⁴⁵ Por. E. Gellner, *Thought and Change*, London 1964.

⁴⁶ Ch. Jaffrelot, *Pakistan Searching for its Identity*, [w:] *Nationalism without a Nation*, New Delhi 2002, s. 25.

⁴⁷ Według spisu z roku 1990 mniejszości w Chinach stanowią ok. 8% ludności, co jednak w liczbach bezwzględnych daje niebagatelną wielkość 90 milionów. Procesy asymilacyjne mogą zachodzić w sposób naturalny, ale trudno się dziwić, że rząd ChRL będzie podkreślał i bezwzględnie realizował zasadę „wspólnego społeczeństwa”. Najbardziej skrajnym przykładem polityki asymilacyjnej jest bez wątpienia Tybet, który na skutek masowej migracji Hanów staje się stopniowo bardziej chiński aniżeli tybetański.

⁴⁸ O bardzo złożonej sytuacji na Bliskim Wschodzie związanej z operacją USA w Iraku oraz o bardzo gwałtownej reakcji w poszczególnych państwach regionu, jak również o szczególnej postawie władz różnych szczebli w stosunku do wyznawców islamu traktuje całość „Washington Report on Middle East Affairs”, March 2003, vol. XXII, no. 2.

⁴⁹ J. P. Bea, *Czy Chińczycy są nacjonalistami?*, artykuł publikowany w „Le Monde”, przedruk w: „Gazeta Wyborcza”, 21 maja 2001.

⁵⁰ Oczywiście, powodów prześladowań chrześcijan jest dużo więcej – niemniej jednak dość często wskazuje się na poparcie chrześcijan przez mocarstwa europejskie i USA w XIX wieku, kiedy to Państwo Środka nie było w stanie stawić czoła zachodniej i rosyjskiej ingerencji w swoje sprawy wewnętrzne. Godną uwagi jest także historia Makao, byłej kolonii portugalskiej i swoistego bastionu chrześcijaństwa w tej części świata. Por. mój artykuł: *Makao, katolicki bastion w Azji*, „W drodze”, nr 10 (314) 1999.

⁵¹ Por. F. Robinson, *Historia świata islamu*, tłum. J. W. Kozłowska, Warszawa 2001, s. 94.

⁵² Cytat za: S. Deringil, *Turkish Foreign Policy During the Second World: an „active” Neutrality*, Cambridge 1989, s. 65.

⁵³ Por. szerzej na temat postrzegania islamu przez Europejczyków (w tym Renana): A. Hourani, *Islam in European Thought*, Cambridge 1991.

⁵⁴ Por. F. Halliday, *Islam i mit konfrontacji*, tłum. R. Piotrowski, Warszawa 2002, s. 187-188. Autor podaje listę rozmaitych środków politycznych i propagandowych, których używały partie o nastawieniu antyislamskim. Dość powszechnie odwoływano się do argumentów ekonomicznych, które bardzo silnie oddziałują na wyborców. Przykładowo w Belgii flamandzki Vlaamse Front oskarżał Marokańczyków pobierających znaczne zasiłki na dzieci o spowodowanie deficytu budżetowego.

⁵⁵ Za „Gazeta Wyborcza”, J. Pawlicki, *Rok po Pimie; Mord polityczny*, 07.05.2003.

⁵⁶ O. Fallaci, *Wściekłość i duma*, „Corriere della Sera”, 29.09.2001, za: *Zamach 11 września. Wybór publikacji*, Warszawa 2002.

⁵⁷ O. Fallaci, *Wściekłość, duma i wątpienie*, „Corriere della Sera”, 14.03.2003; przedruk: „Forum”, 24-30.03.2003 r.

⁵⁸ Numer specjalny „Faktu” poświęcony „wojnie z terroryzmem”, 30 grudnia 2003, a w nim iście mrozące krew w żyłach artykuły: *Terroryści chcieli zabić Ojca Świętego T. Pompowskiego, Al-Kaida ma u nas swojego człowieka*, podpisany jako

PI (czytelnik zapewne domyśli się, że brak pełnego nazwiska i imienia wynika ze względów bezpieczeństwa i obawy przed zemstą Bin Ladena), *Modłę się, żebym wrócił cało z Iraku* Renaty Cius, dalej wywiady z politykami i przedstawicielami CBS o zagrożeniu terroryzmem w Polsce. Oczywiście tekst o planowanych zamachach w Watykanie nie był wymysłem polskich dziennikarzy. O planowanym jakoby ataku na Stolicę Apostolską wypowiadał się premier Silvio Berlusconi w mediolańskim „Liberò” z 26 grudnia 2003 roku. Później jednakże, na skutek negatywnych reakcji w Europie, oświadczał, że media zniekształciły jego wypowiedź.

⁵⁹ A. Sherman, *Islam's New Drive into Europe*, „Bulletin of the Jerusalem Institute for Western Defense”, vol. 6, N° 3, październik 1993, cytowane za: F. Halliday, *Islam i mit konfrontacji*, tłum. R. Piotrowski, Warszawa 2002, s. 186.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna