



II, 2005 nr 4  
**Krakowskie  
Studia  
Międzynarodowe**

Daniel Płatek

**DIALOG UNIWERSALIZMU I PARTYKULARYZMU.  
PROGRAM ATOMOWY IRANU I REWOLUCJA ISLAMSKA  
1979 ROKU W UJĘCIU DIALEKTYCZNYM**

*It would be a good idea.*

Mahatma Gandhi

[w odpowiedzi na pytanie, co sądzi o zachodniej cywilizacji]

**Irański program atomowy**

Początki sporu o kwestię irańskiej energii jądrowej sięgają 2005 roku. Zerwanie pieczęci w ośrodku atomowym w Isfahanie wyznaczyło moment graniczny otwartego nieporozumienia, gróźb i prób rewizji zawartych układów. Napięta sytuacja charakteryzowała najpierw stosunki USA i rządu w Teheranie, by następnie przykuć na długie miesiące uwagę europejskiej opinii publicznej i politycznych elit. Amerykanie od początku nie wierzyli stwierdzeniom irańskiego rządu, że instalacje mają być wykorzystane w celach pokojowych podtrzymując opinię o próbach wzbogacanego uranu do produkcji broni jądrowej nawet po raportach przedstawionych przez neutralnych ekspertów wskazujących brak dowodów na prowadzenie takiej działalności. Jeszcze w sierpniu 2005 roku Waszyngton domagał się pełnej kontroli nad irańskim programem. Amerykańskie naciski osiągnięcia kompromisu oraz skierowania sprawy na forum ONZ kończyły się jednak niepowodzeniem. Nie udało się namówić Międzynarodowej Agencji Energii Atomowej (MAEA) na wniesienie skargi do Rady Bezpieczeństwa ONZ i tym samym nałożenia na Iran sankcji. Agencja długo jeszcze przeciągała termin wygaśnięcia rezolucji, w której krytykuje Iran za łamanie międzynarodowych postanowień o nierozprzestrzenianiu broni masowego rażenia i proponuje, by sprawą zajęła się Rada Bezpieczeństwa ONZ (która mogłaby nałożyć

na Teheran sankcje ekonomiczne lub polityczne), licząc na możliwość porozumienia Teheranu z Moskwą i przeniesienie tam irańskich instalacji jądrowych. Przebiegające na forum ONZ rozmowy dotyczące uchwalenia sankcji wobec Iranu były przerywane częstymi deklaracjami pozornie nie dotyczącymi samej sprawy m.in. domaganiem się „wymazania Izraela z mapy świata”<sup>1</sup> oraz zapowiedziami rewizji Holocaustu<sup>2</sup>, czym prezydent Mahmud Ahmadineżad wywołał międzynarodowe oburzenie. Rozmowy utknęły w martwym punkcie po odmowie alternatywnej propozycji współpracy z Rosją i zapowiedziach kontynuacji suwerennego programu jądrowego. Rosja i Chiny nie zgodziły się naruszyć interesów Republiki Irańskiej popierając sankcje proponowane szczególnie przez USA. Chodziło zapewne także o wielomiliardowe interesy gospodarze mocarstw.

Gra o kontrolę nad energią atomową tocząca się pomiędzy Iranem i Światem Zachodnim posiada swój donioślejszy, głębszy wymiar niż mogły by na to wskazywać doniesienia mediów i niepełne relacje korespondentów. Problem nie ogranicza się wyłącznie do relacji handlowych i politycznych, przenosi się na płaszczyznę kultury i zagadnienia cywilizacji wprowadzając kontekst długofalowej analizy.

Dzięki mediom jednak rozwój sytuacji i nieokreślona przyszłość relacji Bliski Wschód – Zachód może nabrać bardziej zdecydowanego charakteru. Na płaszczyźnie wymiany informacji, kształtujących wzajemne opinie o sobie, rozgrywa się bitwa o kształt przyszłych relacji Zachodu ze światem bliskowschodnim i ich kulturową matrycę wyznaczającą paradygmat dialogu (w tym również możliwego zaciętego konfliktu) na wiele lat.

Próby określenia wyłaniającego się schematu zawsze przyjmują charakter dywagacji i polaryzowania historycznych scenariuszy. Tutaj nie chodzi jednak o snucie alternatywnych historii, ale o możliwość przeprowadzenia bardziej wnikliwej analizy dwóch nawiązujących ze sobą interakcję całości, które określać będziemy mianem: Zachodu i Bliskiego Wschodu (ze szczególnym naciskiem na Iran i jego wewnętrzną historię). Proponowane tutaj ujęcie dialektyczne pomiędzy tym, co uniwersalne i emancypujące się z większej całości umiejscowione jest na wysoce abstrakcyjnym poziomie, jednak konsekwencje takiego myślenia znajdują swoje, aczkolwiek niedoskonałe, odbicie w rzeczywistości i realnych skutkach politycznych wyborów. Wychodząc z równie „idealnego” założenia mówiącego nam, że człowiek zawsze jest jedynym sprawcą własnej przyszłości, a dzisiejsze wybory decydują o, być może, „procesualnym”, kształcie naszej przyszłości mam na myśli „wybór” pomiędzy konfliktem (który ogranicza dalsze możliwości dokonania wyboru stawiając nas przed, w pewnym sensie totalną, koniecznością opowiedzenia się po którejś ze stron) i pokojową komunikacją – dialogiem<sup>3</sup>, którego kształt ciągle pozostaje nieokreślony.

---

<sup>1</sup> Prezydent Iranu wzywa do wymazania Izraela z mapy, „Gazeta Wyborcza”, 26 listopada 2005.

<sup>2</sup> Holocaustu nie było, Żydzi na Alaskę, „Gazeta Wyborcza”, 14 stycznia 2005.

<sup>3</sup> Pojęcie dialogu rozumiem dwojako: pierwsze, nie wartościujące rozumienie zaczerpnięte zostało z książki *Emancypacje* argentyńskiego filozofa polityki Ernesto Laclaua (E. Laclau, *Emancypacje*, Wrocław 2006) i wskazuje na logiczną wywiedzioną konieczność istnienia płaszczyzny komunikacji pomiędzy podmiotami polityki, których tożsamość wyznacza właśnie związek, bez względu na jego charakter i stopień, relacji w jakich pozostają wobec siebie. Pierwsze rozumienie pojęcia bliskie jest zatem używanego w *Emancypacjach* terminu

## Władza i media

Doniesienia mediów o realizacji programu atomowego w Republice Irańskiej od kilku miesięcy przybliżały nas do fiaska rozmów na linii Iran-Świat Zachodni wyznaczonego wznowieniem wzbogacania uranu i bezterminowym odłożeniem rozmów o „rosyjskim kompromisie”. Rosyjska kontrola nad irańskim programem miała dać światu poczucie bezpieczeństwa gwarantowane przez możliwość monitorowania eksploatacji uzyskanych materiałów zgodnie z traktatem o nierozprzestrzenianiu broni jądrowej (NPT), który Iran podpisał. Rozmowy doszły do skutku, lecz nie przyniosły oczekiwanej ugody zapewniającej stronie rosyjskiej pozycję mediatora w rozmowach z reżimem w Teheranie. Zerwanie porozumienia i rezygnacja z dalszych dyplomatycznych prób uzyskania kompromisowych porozumień zostały przypieczętowane symbolicznym gestem inicjacji procesu wzbogacania uranu w irańskich ośrodkach jądrowych w Natanzie, 14 lutego 2006. Napięta relacja pomiędzy napiętowanym irańskim stosunkiem do świata zachodniego i deklaracjami rozprawy z odwiecznym muzułmańskim wrogiem na Bliskim Wschodzie, a amerykańską polityką międzynarodową preferującą jednostronny stosunek kontroli nad państwami ideologicznie niepoprawnymi, rozgorzał na dobre po elekcji, w czerwcu zeszłego roku, nowego prezydenta Iranu, którego powyborcze wypowiedzi otwierały na nowo pole rewolucyjnego dyskursu, dla określenia ideologicznych priorytetów republiki. Odwołanie do haseł, którymi posługiwała się rewolucja z 1979 roku stało się podstawą amerykańskiej krytyki prezydenta Mahmuda Ahmadineżada i jego rządów zaprzeczających irańską drogę do modernizacji, utożsamianą ze specyficzną pojętą sekularyzacją na wzór zachodni.

Działania podjęte przez Ahmadineżada, a szczególnie towarzysząca im retoryka, nie odbiegały radykalnie od dyskursywnych ram, w których ujmowano je za czasów gabinetu reformatorskiego. Apele nawołujące do wrogości wobec ikonicznych przeciwników suwerennego Iranu, wraz z nową kadencją przypisane zostały głowie państwa jako reprezentantowi narodu oraz wzmocnione nawoływaniem do działania. Ich wymowa jednak nie zmieniła się od czasów rewolucji. Zmiana dotyczyła raczej przeniesienia w obrębie sfragmentaryzowanego wizerunku tego bliskowschodniego państwa jego ideologicznych identyfikacji – stałych mechanizmów społecznej mobilizacji, obrony racji politycznych, wyborczej walki koncentrującej „negatywne” dyskursy (wroga, walki, przymierza) wokół kwestii społeczno-państwowej tożsamości, z „ludu”, „kultury politycznej islamu”, „tyranii Ajjatollahów” na głowę państwa i procesy decyzyjne. Przeniesienie to pociąga za sobą szereg konsekwencji w myśleniu o społeczeństwach bliskowschodnich. Przede wszystkim, wyłaniający się, dominujący schemat analityczny formujący wizerunek tego kraju i całego obszaru odznacza się charakterystycznymi zerwaniami: główni aktorzy sceny politycznej (instytucja państwa, frakcje, partie), a z drugiej strony społeczeństwa, jawią się jako odmienne, niepowiązane ze sobą byty uaktywnianie jako „czynniki wy-

---

*ekwiwalencja* (patrz: przyp. nr 23). Inne znaczenie, odwołujące się do równowagi i pokojowego stosunku uczestniczących w politycznej *ekwiwalencji* „aktorów” i jest zbliżone do potocznego rozumienia terminu.

jaśniające”, totalizujące w gruncie rzeczy dyskurs o przeszłości (przyszłości) umieszczając wydarzenia w wiecznym „teraz” aktualnych problemów i decyzji<sup>4</sup>. W czasie paraliżu systemu politycznego, bądź lokujących się na drugim biegunie tego *continuum* koniunktur rutynowych, władza i społeczeństwo występują w różnych, niepowiązanych ze sobą rolach, oddzielnie, bez mocy wiążącej je umowy i na dwóch autonomicznych poziomach.

Struktura współczesnego stereotypu Bliskiego Wschodu zbliżona jest ciągle do, przedstawionego na kartach *Orientalizmu* Edwarda Saïda<sup>5</sup>, krytycznego stosunku do wypracowanej akademickiej wiedzy o Oriencie, którego obraz w myśli zachodniej oscyluje wokół osi podporządkowania paradygmatowi modernizacyjnemu wywodzonej z diagnozy stanu zapóźnienia świata muzułmańskiego, zastałego w ograniczającym rytmie odwołań do przeszłości i samoograniczających religijnych praw. Reformatorski rząd jest w tym wypadku probierzem prawdziwych zmian, zaś społeczeństwo nośnikiem konserwatywnej reakcji. Nieobecność kontekstu wzajemności, bez którego społeczeństwo może być tylko „tyranizowane” lub „zmieniać się poprzez zinstytucjonalizowany projekt modernizacji” rozdziela wzajemnie uzupełniające się elementy oddolnej legitymizacji i zewnętrznej reprezentacji. Frakcja rządząca skupia najwięcej zewnętrznej uwagi, rozszerzając swoją identyfikację na całe społeczeństwo. Nietrudno teraz o ocenę i „emancypację” (pozytywną bądź negatywną) całego organizmu politycznego w skali globalnej, zależnie od aktualnego interesu politycznego<sup>6</sup>.

Zapowiedź „nowej” polityki rządu republiki reaktywowała na Zachodzie stare lęki przed rewolucyjnymi wystąpieniami i koniecznością wikłania się w zmienne układy polityczne na Bliskim Wschodzie. Dotychczasowy i, jak przewidywali komentatorzy uważnie śledzących wewnętrzne relacje pomiędzy świeckim ramieniem

---

<sup>4</sup> Najlepiej logikę zerwania ilustruje chyba wypowiedź zastępcy sekretarza stanu USA do spraw europejskich Daniela Frieda: „Cóż, nie spodziewaliśmy się, że to głosowanie będzie demokratyczne (o wyborach w czerwcu 2005 roku). Co to za wybory, jeśli niewybrana przez nikogo Rada Strażników decyduje, kogo uznać za kandydata, a kogo wykluczyć? Dlatego my nie uważamy tego, co stało się w Iranie, za wybory, tylko za „tak zwane wybory”. Dlatego także wyniku nie uważamy za wyraz rzeczywistej woli Irańczyków. Dlatego nie jesteśmy ani zaszokowani, ani zmartwieni, ani rozczarowani, bo nie oczekiwaliśmy niczego dobrego. Tak naprawdę nie wiemy, czego naprawdę chcą Irańczycy. Nie mamy z nimi żadnych kontaktów, nie mamy ludzi na miejscu, ale z naszych szczątkowych informacji wynika, że rządzące duchowieństwo jest bardzo wyalienowane od społeczeństwa. Niektórzy mówią, że to najbardziej proamerykańskie społeczeństwo na Bliskim Wschodzie, co jest prawdopodobnie reakcją Irańczyków na antyamerykańską propagandę władz. Jeśli ktoś, kogo nie lubisz, powiada, że Ameryka to wielki szatan, to choćby z przekory czujesz do Ameryki sympatię”; *Dyskusja z Danielem Friedem, Londyn nie był niespodzianką*, „Gazeta Wyborcza”, 13 lipca 2005.

<sup>5</sup> E. W. Saïd, *Orientalizm*, Poznań 2005.

<sup>6</sup> Hierarchia identyfikacji społecznych całości w spluralizowanych społeczeństwach jest bardzo złożona, obejmuje tożsamości różnego typu: od jednostkowych, regionalnych, politycznych po kulturowo-cywilizacyjne. Waga tych identyfikacji powiązana z wytwarzaniem własnych obrazów na użytek zewnętrzny, jest uzależniona najczęściej od koniunktur: kryzysowych bądź rutynowych. Wojny, rewolucje i wybory mają jedną wspólną cechę: kumulują możliwe identyfikacje w jeden wspólny wyraz, tworzą konieczność opowiedzenia się poprzez zredukowaną identyfikację w ramach zamkniętego dyskursu, którego ośrodkiem pozostaje zawsze konflikt między partycularizmami. Różnica pomiędzy wyborami politycznymi w świecie zachodnim i na bliskim wschodzie jest oczywista, jak również różnica między wojną i rewolucją, wspólna pozostaje jednak sytuacja pozbycia się, chociaż na jakiś czas, łączącego poziomu w relacjach między społecznymi całościami – *uniwersalnego*, jako pustego miejsca, zob. E. Laclau, *Emancypacje...* Ponadto warto zastanowić się nad muzułmańską reakcją na wydrukowanie karykatur Mahometa zdradzającą nam trudności z uświadomieniem sobie kogo tak naprawdę „reprezentował” duński dziennik „Jyllands-Posten”.

władzy i muzułmańskimi strażnikami *status quo* republiki, tymczasowy wizerunek Iranu jako partnera ideologicznie niepewnego, lecz stabilnego w swej polityce wewnętrznej i międzynarodowej, legł w gruzach. Regularne wystąpienia „duchownych” nawołujące do nieustępliwości wobec Stanów Zjednoczonych, wspierające rewolucyjną legitymizację władzy, były raczej oceniane jako kulturowe manifestacje irańskiego społeczeństwa na pewnym etapie rozwoju, tworzące przykry rozdzźwięk pomiędzy islamską płaszczyzną społecznej komunikacji i, skoncentrowanym na reformach, gabinecie Chatamiego. Pytanie: „Co dalej z procesem rewolucyjnym ustanawiającym republikańsko-islamski porządek poprzez oddolną aktywność społeczeństwa w pierwszej fazie przewrotu i legislacyjny wysiłek stanowienia ustroju mającego godzić *szariat* ze świecką formułą republiki?”, padało bardzo rzadko. Wojciech Giełżyński w swojej reporterskiej relacji z Iranu<sup>7</sup>, podjął taką próbę określenia dalszych losów ustroju zbudowanego na wewnętrznej i zewnętrznej konieczności stabilizacji systemu (wpływ sytuacji międzynarodowej i „podzielonej” polityki wewnętrznej) przyjmując perspektywę rozpadu hybrydy stworzonej na gruzach państwa ostatniego szacha.

Przyjęcie „konfliktowej wizji” wywiedzionej zapewne z niezbywalnej dialektyki powrotu do świętego prawa islamskiego, naznaczonego rewolucyjnym przełomem sprzeciwu wobec tego, co „nowe”, modernizacyjne i świeckie, kieruje myśl na tory dwuwartościowej logiki starcia nieprzystających do siebie elementów. Polityczne niepokoje w Iranie jawią się tutaj jako zapowiedź nowej rewolucji i dokonywane są próby wyłonienia ruchów stanowiących jej przyszłe zarzewie. W oczach niektórych komentatorów konflikt w „podzielonym” systemie władzy ciąży niczym fatum nad irańskim życiem politycznym, dzieląc nie tylko szczyty władzy, ale również skłócone społeczeństwo. Konieczność opowiedzenia się za którąś z opcji: „reformistyczną” lub „islamistyczną”, wpisanych w operacje systemu, implikuje zaniegowanie przeciwnej strony.

William O. Beeman stwierdza na łamach „Agence Global”<sup>8</sup>: „muzułmańscy duchowni odkryli nagle, że chwycili tygrysa za ogon. Prezydent Ahmadineżad może teraz poświęcić się czystkom... Odrzucił zarówno reformistyczną politykę Chatamiego, jak i religijne przywództwo Ajatollacha Alego Chameneiego”<sup>9</sup>. Presja klęski obozu Akbara Haszemiego Rafsandżaniego (inicjatora radykalnych socjoekonomicznych zmian, biznesmena oskarżanego o korupcję, dwukrotnego prezydenta Iranu (1989-1997), a przy tym osoby budzącej skrajne emocje wśród elektoratu i jedyne go poważnego kontrkandydata dla byłego członka paramilitarnych Strażników Rewolucji – Mahmuda Ahmadineżada), po polaryzacji stron na obóz reformatorski i ich „konserwatywnych” oponentów, powstałej w ostatniej rundzie wyborów, przyniosła zwrot ku rządowi zaangażowanym w propagowanie rozwiązań wychodzących daleko poza doczesne sprawy społeczno-ekonomiczne. Ideologiczny ferwor publicznej retoryki nowego prezydenta sięga korzeni rewolucji: kontynuacja świętej szkoły Proroka

<sup>7</sup> W. Giełżyński, *Szatan wraca do Iranu*, Warszawa 2001.

<sup>8</sup> „Agence Global”, strona będąca sieciowym odpowiednikiem amerykańskiego pisma politycznego „The Nation”, [www.agenceglobal.com](http://www.agenceglobal.com).

<sup>9</sup> W. O. Beeman, *The Revolution Begins Anew in Iran*, „Agence Global”, November 8, 2005.

ustanawiającej islamskie społeczeństwo jako najlepsza droga do powtórnego przyjscia Ukrytego Imama. Walka z wrogiem odwiecznego porządku, reintegracja *ummy* w terminach mocnego i zaawansowanego ekonomicznie kraju nie pozostały jednak w sprzeczności z zadaniami konstytucyjnie wyznaczonych aktów. Wystąpienia na światowych forach, powiązane z najbardziej jętrzącymi ideologicznie posunięciami (decyzja o wznowieniu programu jądrowego), wykreowały wokół Ahmadineżada aurę przywódczej kooperacji z narodem we wszystkich dziedzinach, a właściwie społecznej bierności wobec charyzmy występującego przeciw dotychczasowym rządóm prezydenta elekta.

Rewolucja została podwojona – Iran uosabia obecnie nacjonalistyczne marzenia o suwerenności w osobie prezydenta; walka o władzę na szczycie zapowiada przewrót i kolejną tyranie, tym razem reżimu wyzwolonego spod władzy duchownych, samodzielnego, zbiurokratyzowanego i religijnego<sup>10</sup>.

Częsty totalizm oglądu irańskiej sceny politycznej, jak zaznaczyłem powyżej, kierujący się raz to ku wnioskom o liniowym przebiegu zmian modernizacyjnych, innym razem znowu ku widmu rewolucyjnemu zburzenia funkcjonalnego porządku<sup>11</sup>, nastawionego na realizację interesów politycznych rządzącej frakcji w stabilnych koniunkturach systemu władzy oraz zaspakajanie podstawowych społecznych potrzeb, okazuje się być niewystarczający bez uwzględnienia płaszczyzny symbolicznych identyfikacji.

W dyskursie mediów rewolucja tego typu jawi się jako rodzaj „zaburzenia” na drodze stabilnego rozwoju, zawsze wprowadzając chaos i krwawe porachunki między antagonistami. Takie „krótkofalowe” podejście do zjawiska, które w rzeczywistości jest zarówno procesem jak i „eksplozją” w strukturze społecznej, prezentuje w komentarzu do powyborczej sytuacji w Iranie Richard Bulliet na łamach „Agence Global”<sup>12</sup>. Optyką bliższą „długofalowej” perspektywie posługują się komentatorzy koncentrujący się na wymiarze społecznym rewolucji sprzed lat, której nową fazę i kolejne pokolenie stanowią dzisiejsi działacze ugrupowania Abadgaran-e Irani-e Islami (Twórcy Islamskiego Iranu), z którego wywodzi się obecny prezydent. Ugrupowanie to gromadzi wokół siebie studentów, przedstawicieli technokratycznej elity, młode kadry przyszłych działaczy politycznych prowadzonych ku nacjonalistyczno-islamskiej przyszłości republiki. Kładzie się tutaj

<sup>10</sup> W prasowych komentarzach występują najczęściej dwa sposoby rozumienia „rewolucji” na Bliskim Wschodzie. Pierwszy z nich odnosi się do potocznego rozumienia rewolucji jako „przełomu” w stosunkach wewnętrznych. Przewrót w obliczu którego staje wtedy społeczeństwo jest rewolucją społeczną w ścisłym sensie, generującą chaos i nadejście nowego porządku, nowych czasów”, zob. szczególnie w kontekście wyjątkowości rewolucji irańskiej, T. Skocpol, *Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution*, „Theory and Society” 1982, nr 11, s. 275.

<sup>11</sup> „Wiosną po jego (Ahmadineżada) wyborze analitycy pisali czarne scenariusze. Teraz zaczynają się one spełniać (reakcje na przemówienie Ahmadineżada na forum ONZ)”. Nawet kraje niechętne amerykańskiej polityce nacisków na Iran, np. Francja, mówią otwarcie, że szanse na rozwiązanie konfliktu w zaciszu gabinetów są coraz mniejsze. Wystąpienie Ahmadineżada wskazuje na to, że nowe irańskie władze uznały konfrontację z Zachodem za nieuniknioną. I się do niej na gwałt przygotowują. I w końcu: „Iran panicznie boi się amerykańskiego ataku. Dlatego nowy prezydent przekazał dodatkowe 700 mln dol. na modernizację armii. A do 2008 r. Iran dwukrotnie zwiększył budżet MON”. To tylko najbardziej jaskrawe przykłady lęku przed chaosem załamującego się wizerunku Iranu, Iran szukuje się do starcia z USA i całym Zachodem; B. Węglarczyk, „Gazeta Wyborcza”, 20 września 2005.

<sup>12</sup> R. Bulliet, *Iran and the Cycle of Revolution*, February 2, 2004.

nacisk na ciągłość. Rewolucja jest rozumiana jako mobilizacja społeczeństwa do dokonania kolejnego wysiłku samookreślenia<sup>13</sup>. Aby w pełni zrozumieć specyfikę sytuacji politycznej Iranu, powinniśmy zatem zapytać jakie zjawiska zachodzące na scenie społeczno-politycznej tego kraju pozwalały mu utrzymać przez ponad dwadzieścia lat równowagę w sprawowaniu rządów, legitymizowaniu ideologicznej podbudowy wyborów i decyzji, nawiązywaniu kontaktów ze światem zewnętrznym. Co więcej, musimy spróbować odpowiedzieć sobie na pytanie, jaki błąd popełniamy oglądając Iran tylko takim, jakim sam chciałby być widziany w oczach innych.

Obrazy powstające na styku przepływu informacji zmierzają, siłą inercji szlaków niepewnych konfrontacji, do warunkowana podziałów ponowoczesnego świata, dla których alternatywą pozostaje statyczna struktura *uniwersalnego* porządku. Pokusa paradygmatu wytyczającego osie globalnych konfrontacji, prowadzi wprost do realizacji mrocznego projektu „zderzenia cywilizacji”, którego powodzenie rodzi się z dojmującej potrzeby całościowego oglądu sytuacji. Paradygmat nie pochodzi od żadnej ze stron w globalnej wymianie informacji, nie posiada także własnego centrum – przyjęty jako historiozoficzny schemat uproszczonej relacji pomiędzy płytami tektonicznymi cywilizacji uwięzionymi w matrycy starcia. *Uniwersalność* czyni z niego być może jedyną teorię, która jako przestrzeń w „hegemonicznej mediacji (która zakłada odniesienie do tego, co uniwersalne jako pustego miejsca) ... [nie] zmodyfikuje tożsamości zarówno tego, co partykularne, jak i tego, co uniwersalne”<sup>14</sup>.

### Projekt uniwersalnego

Pojęcie „emancypacji” (*partykularnego*) organizuje się wokół kilku charakterystycznych wymiarów. Najważniejsze z nich obejmują stosunki i relacje pomiędzy obiektami w ich układzie czasowym: poprzedzającym lub następującym po momencie eksplozji w strukturze społecznej: rewolucji, przewrocie. Innymi słowy, w historycznej relacji obiektów, dla których niemożliwe jest znalezienia się we wzajemnej izolacji. Dlatego, w przypadku rewolucji, ale i każdej gwałtowniejszej zmiany społecznej podważającej sens istnienia przeszłości, należy uważnie śledzić stosunek emancypującego się ruchu do schedy jaką pozostawia po sobie upadający reżim. Każda z emancypujących się tożsamości znajduje swoją przeciwwagę i warunek bycia jednocześnie, w tym przeciwko czemu i w czym się emancypuje. Ernesto Laclau dookreśla te podstawowe wymiary politycznej wyobraźni stanowiące warunek powodzenia każdej myśli projektującej nowoczesny porządek polityczny, której aksjomatem jest zróżnicowanie, jako sytuację poszukiwania wspólnej płaszczyzny wymiany, kulturowego łącznika podstawy, „[...] *preegzystencja* tego, co ma się wyemancypować *vis a vis* aktu emancypacji”<sup>15</sup>. „Nie istnieje emancypacja bez ucisku i nie ma ucisku bez obecności czegoś, czemu siły ucisku utrudniają swobodny rozwój. W tym sensie

<sup>13</sup> Zob. W. O. Beeman, *The Revolution Begins Anew in Iran...*

<sup>14</sup> E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 26.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 29.

emancypacja nie jest aktem *kreacji*, lecz raczej wyzwoleniem czegoś, co poprzedza akt wyzwolenia<sup>16</sup>. Ważnym wymiarem dla zagadnienia międzykulturowego dialogu i jego filozoficznej antytezy – rewolucji, staje się *podstawa*, która w przypadku radykalnej emancypacji, jeśli celem takowej „jest faktycznie wyjście poza wszystko, co go poprzedza (akt emancypacji)”, „[...] musi zachodzić na poziomie „podstawy” tego, co społeczne. Jeśli nie ma podstawy, jeśli po akcie rewolucyjnym znajdujemy pozostałość, która leży poza transformacyjnymi możliwościami praktyki emancypacyjnej, sama idea *radykalnej* emancypacji stałaby się sprzeczna”<sup>17</sup>.

Wyobrażone w idealnym projekcie relacje sprowadzają się do dychotomii *uniwersalne – partykularne*. Wymiar dychotomiczny nieuzupełniony żadnym warunkiem, implikujący absolutne zerwanie między siłami emancypacyjnymi a porządkiem społecznym występuje właśnie pod postacią eksplozji rewolucyjnego momentu. Jest on jednak krótkotrwały i szybko przeistacza się w wysiłek ideologicznego legitymizowania nowego porządku. Nieciągłość oznacza radykalny brak odniesienia do tego, co poprzedzało ów moment, a więc pomiędzy „ewolucyjnym” oddalaniem się bliskich tożsamościowo elementów i stopniowym postępowaniem a zerwaniem między którymi nie ma już powiązania – następuje zanegowanie każdego z nich i śmierć antytetycznych tożsamości.

Dla Jurija Łotmana zasada antytezy jest sposobem na znalezienie mechanizmów generujących nowość w kulturze. Do całkowitej likwidacji, rozpląnięcia się elementów lub też *holizmu*, do którego prowadzi logiczna trajektoria emancypacji osiągając wymiar *przejrzystości*, jako niemożliwej wprost polaryzacji bieguna identyczności, gdzie „[alienacja] została całkowicie zniesiona [i] pozostaje jedynie absolutna wewnętrzna zgodność istoty człowieka ...nie ma miejsca ani na relację władzy, ani reprezentacji”<sup>18</sup>, nie może dojść w obrębie rzeczywistych struktur, w których wszystkie te „wybuchowe, dynamiczne procesy [...] przebiegają w złożonym dynamicznym dialogu z mechanizmami stabilizacji”<sup>19</sup>.

Dialektyczne relacje wyróżnialnych całości mają znaczenie nie tylko jako zbiór granicznych zasad organizujących polityczną wyobraźnię, ale także jako „prawo międzypolecznego pokoju”, zakładające dynamiczną równowagę pomiędzy emancypującymi się elementami i ich uniwersalnym spoiwem. Potrzeba demokracji radykalnej, według projektu Ernesto Laclaua, wyznacza sferę wewnętrzną zmian emancypacyjnych zakresem poszukiwania pustego znaczącego w społeczeństwach zachodnich. Puste znaczące, jako część hegemoniczna oznacza, rzeczywistą niemożliwość uobecnienia systemu, jako czystej obecności. „Jeśli systematyczność systemu jest bezpośrednim skutkiem wykluczającej granicy, wówczas jedynie owo wykluczenie dostarcza systemowi podstawy. Rzecz ta ma zasadnicze znaczenie, ponieważ

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 29.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 30.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 29.

<sup>19</sup> J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, Warszawa 1999, s. 35. Łotmanowska koncepcja przenosi interesujące nas relacje z abstrakcyjnej formuły dialektyki na poziom oddziaływania w strumieniu kultury i historii, znaków i obrazów koncentrujących wokół siebie różnorodne identyfikacje. „Zaminowane pole z nieprzewidywalnymi miejscami wybuchu i wiosenna rzeka ze swoim potężnym nurtem – oto dwa obrazy, które pojawiają się w świadomości historyka badającego dynamiczne (wybuchowe) i stopniowe procesy” – pisze Łotman; *ibidem*, s. 37.



wynika stąd, że system nie może mieć pozytywnej podstawy i w rezultacie nie może oznaczać samego siebie jako pozytywnego elementu znaczonego<sup>20</sup>.

Najważniejsze jest zatem to, jakie obrazy zapewniają systematyczność systemu w odniesieniu do innych systemów, to jak system projektuje sam siebie dokonując ekwiwalencji z innymi całościami i pomimo to trwa nienaruszony. Systemy totalitarne ze swoim negatywnym *raison d'être* kończą się z chwilą zaprzestania walki jako pociągającego je sensu, pozytywne puste znaczące zaś wymaga od nas wzorca relacji biorących obszar mediów w nawias konfrontacji partykularnych części mającej jednak za swe podłoże paradygmat demokratyczny. Obraz własnej tożsamości ma swoją historyczną ciągłość, własne *longue durée*, jako podbudowę rzeczywistości<sup>21</sup>. To jednak nie wystarcza, gdyż w przestrzeni medialnej staje się obrazem nierozstrzygalnym, wymagającym ciągłego negocjowania w przestrzeni medialnego doświadczenia.

Arjun Appadurai charakteryzuje swoje podejście badawcze jako „zdolność przypominania o tym, że każde podobieństwo kryje w sobie przynajmniej jedną różnicę, i że podobieństwa oraz różnice zawierają się w sobie nawzajem bez końca, tak że ostatnie jest zawsze kwestią metodologicznej wygody lub wytrzymałości. To archiwum i profesjonalna wrażliwość, jaką rozwija ono w antropologu, skłaniają mnie zdecydowanie do poglądu, że wątek globalizacji nie należy do opowieści o kulturowej homogenizacji<sup>22</sup>. Parafrazując te słowa należałoby powiedzieć, iż do powinności antropologa należy również podążanie za ludzkimi marzeniami, społecznymi projektami rozwiązań, porządkowań, kontroli etc. Projekty te, które zwiastują nieosiągalne, interesują nas o tyle o ile wykształcają się z pragnienia uporządkowania wzajemnych relacji i określania siebie nie poprzez konieczności opozycji względem innego, stanowiącej w najprostszym sposobie o granicach tożsamości, ale jako możliwość hermeneutycznie wyznaczonej przestrzeni wzajemnych ekwiwalencji<sup>23</sup>, wśród których „zderzenie cywilizacji” stanowi perspektywę niedopuszczalną.

To, co stanowi „różnicę” będącą punktem wyjścia postmodernistycznej antropologii domaga się swojego uzupełnienia w logicznych poszukiwaniach przeciwieństwa diagnozy wizerunków świata medialnych przepływów wyrażonych tym pojęciem. Przeciwieństwem będzie „projekt”, wspomniane puste miejsce. Odcho-

<sup>20</sup> E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 69. Koncepcje te wywodzą się z psychoanalizy Jacquesa Lacana i przenoszone są na grunt polityki przez takich autorów jak Slavoj Žižek, zob. i dem, *Wzniosły obiekt ideologii*, Wrocław 2001, oraz E. Laclau i C. Moufee, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London 1985.

<sup>21</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Kraków 2005, s. 31.

<sup>22</sup> „...zasięg medialnego przekazu wielu wydarzeń jest ściśle lokalny, jak w przypadku telewizji kablowej w niektórych częściach Stanów Zjednoczonych. Ale tylko nieliczne ważne filmy, audycje radiowe czy widowiska telewizyjne pozostają całkowicie wolne od wpływu innych medialnych wydarzeń, napływających z dalek położonych miejsc ...W tym sensie tak osoby, jak i obrazy spotykają się często w sposób niemożliwy do przewidzenia, poza obszarem rodzimej pewności i kordonem sanitarnym utworzonym przez lokalne oraz narodowe zasoby medialne. Ta mobilna i nieprzewidywalna relacja między wydarzeniami przekazywanymi przez mass media a migrującymi audytoriami określa samo jądro związku globalizacji z nowoczesnością”. *Ibidem*, s. 12.

<sup>23</sup> Pojęciem *ekwiwalencji* Laclau posługuje się opisując połączenia pomiędzy różnymi tożsamościowo elementami. *Ekwiwalencja* to spójnik stanowiący warunek konieczny trwania dwóch lub więcej odnoszących się do siebie tożsamości i ich zmian w czasie bez naruszania ciągłości (gdzie naruszenie ciągłości oznacza najczęściej konflikt, przewrót, bądź rewolucję). Własności wyrażen mają tu nieidentyczny zakres jak mogłoby wynikać z logicznej definicji pojęcia. Następująca pomiędzy nimi wymiana może przybierać jednak „równoważący” charakter.

dząc więc od wiecznego „tu i teraz” stanowiącego wynik głębokiego namysłu nad sfragmentaryzowaną rzeczywistością – diagnozy w gruncie rzeczy chaotycznej i przypominającej układ fraktalny, przejdźmy do poszukiwania („planowania”) „porządku” w złożonych stosunkach między Republiką Irańską i Światem Zachodnim.

### **Rewolucja i konstytucja**

Lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte w Iranie obfitowały w wystąpienia ideologiczne zabarwione religijną symboliką wywodzącą się głównie ze środowisk irańskiego bazaru, instytucji stanowiącej centrum życia społeczno-religijnego tamtego rejonu, będąca w swej istocie zarówno instytucją zbliżoną do greckiej *agory*, jak i tradycyjną klasą społeczną kupców grupującą wokół siebie wszystkie stany irańskiego społeczeństwa. Już wcześniej, bo od lat czterdziestych rozkwitały podstawowe identyfikacje polityczne w postaci Frontu Narodowego skupionego wokół premiera Mohammeda Mosaddeq’a, komunistycznej partii Tudeh, a potem opcji państwowo-totalnej reprezentującej dziedzictwo perskiej monarchii, co obróciło przeciwko niej siły rewolucyjnego dyskursu szyickiego. Postawa Frontu Narodowego w epoce powojennej z jego liberalno-nacjonalistyczną ideologią zmierzała w kierunku uniezależnienia kraju od brytyjskiej dominacji, promocji procesu demokratyzacji i uczynienia Iranu nowoczesnym, autonomicznym państwem. Wysiłki podjęte na rzecz modernizacji: rozwój edukacji, technologii, krytyka plemiennych zależności i koncepcji męczeństwa wraz z naciskiem kładzionym na scentralizowane państwo jako gwaranta nowoczesności w następstwie kulturowo-społecznych przemian zbiegły się ze sprzyjającą sytuacją międzynarodową.

Dopiero przełom jaki nastąpił w roku 1953 zniwelował wysiłki liberałów w kierunku stopniowego rozwoju. Zamach stanu i intronizacja szacha-syna oznaczał całkowity upadek nurtu reformatorskiego. Zradykalizowana polityka represji wspierana nagłym zwrotem ku przychylności dla reżimu wśród zachodnich sojuszników (szczególnie USA i ZSRR) oznaczała przyzwolenie dla rysujących się możliwości pozbycia się konkurentów. Linia liberalna straciła rację bytu wraz z partią Tudeh oskarżaną o sowieckie, prorewolucyjne sympatie. Nacjonalistyczny liberalizm jako perspektywna ideologia zmutował w nacjonalizm antyislamski, totalny w swej wymowie. W rzeczywistości zasadą państwowej polityki stała się zamiana dotychczasowych osiągnięć w antynomię skutecznego gospodarowania, a walka o „lepsze jutro” wyrosła w walkę ze społeczeństwem. Nacjonalizm poprzedniej ekipy określany „wstecznym” został zastąpiony nacjonalizmem „pozytywnym”, przeprowadzanym metodami odgórznej technokracji.

Program „Białej Rewolucji” szacha odpowiadał na wyzwania reakcji: „czarnej”, „czerwonej”, „pluralistycznej” – każdej stawiającej wyzwanie oficjalnej władzy jednopartyjnej kreując tym samym podstawy skonsolidowanej, pomimo różnic społecznych i światopoglądowych, opozycji. Zmiana kalendarza, naprowadzanie społeczeństwa na oficjalny kurs, usilna i ostentacyjna modernizacja obyczaju w imię „Wielkiej Cywilizacji”, celebrowanie antyreligijnych zwyczajów dworskich kojarzonych naj-

częściej z uzurpacją ilustrowana była w kręgach bazarowych alegorią niegodziwego Jazida mordercy Trzeciego Imama Husajna. Koncepcja męczeństwa przeformułowała się szybko w polityczną diagnozę reżimu szachiszacha zasilając w największym chyba wymiarze dyskurs szyickiej opozycji. Najpełniej konieczność przewartościowania zastanych formuł wyraził sam Chomeini w apelu do swych kolegów o przemyślenie reguł przyszłego rządu islamskiego: „Islam w swojej obecnej formie, skierowany do ludzi wcale nie potrzebuje biernej postawy, zalegania gdzieś w kątach miasta Qom czy Nadżafu i studiowania kwestii menstruacji, zamiast tego odkrywa dla siebie politykę nie odseparowaną od religii. Slogan o separacji i założenie nieinterwencji muzułmańskich uczonych w życie społeczne i polityczne był od zawsze bronią imperialistów; tylko niewierni śmia go powtarzać”<sup>24</sup>.

W szyizmie, w którym nadanie człowiekowi kierunku z zamiarem podporządkowania się liderom stanowi główny fundament wiary, proroctwo traktuje się jako wstęp do zakładanej powinności rozpowszechniania świętego przekazu. Imamowie stanowią żywe przykłady dla tych, którym przewodzą. Imam nie zostawia po prostu wiadomości swoim uczniom, on wskazuje jej interpretację i „święty kod”. Odpowiedzialność spada teraz na tych, którzy idą za nim. Gorliwość będzie nagrodzona, walka w imię Allaha i prawdy nigdy nie ustanie, gdyż oznacza zbawienie poprzez męczeństwo jako samowypełniające się przeznaczenie. Szczególnie ważny w szyickiej historii męczeństw okazał się kult Imama Husajna. Krwawa tradycja służąca jako narzędzie mobilizacji mogła zostać szybko wpleciona w dyskurs dynamizując, jak zobaczymy później, przebieg wypadków. Duch został zaszczipiony w każdym mieście w Iranie – według popularnego porzekadła: „co dzień jest Aszura i każde miejsce jest Karbalą”<sup>25</sup>.

Ideologia rewolucyjna karmiła się figurą wroga przeciwstawioną obrazowi samej siebie. Obraz samego siebie lansowany przez ruch rewolucyjny powstał z ideologicznej inkarnacji wroga uosobianego w formule „Zachodu”. Jednoznaczność i „otwartość” formuły na interpretacje uczyniła zeń użyteczne narzędzie konsolidacji stanów i grup społecznych. „Zachód” symbolizował lata kolonializmu skonfrontowane z postawą skrzywdzonej i pogwałconej społeczności muzułmańskiej. Taka identyfikacja biorąca swą siłę z wyostrzonych kategorii przetransponowana została w sytuacji kryzysu w społeczne niezadowolenie i partycypację. Dynamiczna mitologia zdolna przełamać pasywność miała swe źródło właśnie w paradygmacie Karbali i Imama Husajna<sup>26</sup>.

Ta krótka charakterystyka źródeł rewolucji irańskiej pozwala nam zdać sobie sprawę z rozszczępienia jakie spotykamy na płaszczyźnie dwóch obszarów kulturowych, wzorców interakcji, oddolnej mobilizacji i ideologii stojących za wyrazem protestu i w końcu samego rozumienia procesu rewolucyjnego. Filozofia rewolucji tych dwóch przestrzeni zawiera w sobie różnicę, zdawałoby się nie do pogodzenia:

---

<sup>24</sup> R. M. Khomeini, *Islam and Revolution. Writings and declarations of Imam Khomeini*, London 1981, s. 44; za: M. Moaddel, *Ideology as episodic discourse: The Case of the Iranian Revolution*, [w:] *Social Movements. Critiques, Concepts, Case – Studies*, red. S. M. Lyman, New York 1995, s. 263.

<sup>25</sup> Wyjaśnienia na temat doktryny męczeństwa zacytowałem ze strony: <http://www.al-islam.org/al-se-rat/Concept-Ezzati.htm>.

<sup>26</sup> H. R am, *Mythology of Rage*, „History & Memory” 1996, nr 1 (8), s. 69 i nast.

muzułmański sposób przeprowadzenia przewrotu zbliża się do tradycyjnego rozumienia pojęcia rewolucji zaczerpniętego z astronomii – wiecznego powrotu i odradzania się przedwiecznego porządku<sup>27</sup>. Przeciwnie, europejskie rozumienie wielkich rewolucji nadaje temu pojęciu charakter nowości i przewartościowywania dotychczasowych stosunków. Najbardziej rażąca jest jednak treść wymowy ideologicznej atakującej projekt modernizacji i zgeneralizowanego wroga uosabianego w pojęciu „Zachodu”. Łańcuch ekwiwalencji zostaje przerwany krótkim rozbłyskiem buntu, partykularyzmem negatywnie projektowanej tożsamości.

Żywotność protestu – eksplozji, jest jednak krótka, po osiągnięciu celu i zmienienu przeszkody w postaci państwa szacha-syna przepaść musiała zostać ponownie zasypana w procesie powtórnego uorganizowania pozostałości reżimu. Zaprzęgnięcie ideologiczno-doktrynalnej krytyki w wysiłek reorganizacji systemu stanowi konieczny warunek „kontrrewolucyjnego” etapu wciągania starych elementów w nowy kontekst islamskiej władzy. Stare i nowe elementy nie mogą zostać rozłączone, „wiosenna rzeka” Łotmana zaczyna obejmować swym korytem całe spektrum różnic ustanawianych pod legitymizacyjną kopułą Najwyższego Przywódcy zbliżali się przez dynamiczną grę pomiędzy tym, co zewnętrzne (kontekst stosunków międzynarodowych, wpływy modernizacji i konieczność włączenia jej programu w obręb nowego państwa, stosunek do demokratycznych form rządów), a kontekstem wewnętrznym republiki skupiającym się wokół dystrybucji uprawnień władzy pomiędzy parlament rozstrzygający o sprawach społeczeństwa w wymiarze podporządkowanym „ziemskiej” zmienności i niepewności a wymiarem kosmologicznym – pewnym i trwałym gwarantem władzy, do uzyskania oddolnie legitymizowanej suwerenności zbliżającej się do modelu europejskiego.

Po przewrocie nie było wątpliwości co do kierunków nadania mandatu legalnej władzy. Tradycyjną szyicką ideę władzy przeformułowano w debatach nad konstytucją. Zapewnienie centralizacji i rozszerzenia zakresu władzy na wszystkie obszary życia społecznego wytyczane przy pomocy starych metod szyickiego stanowienia prawa przez uczonych, zetknęło się z zgoła nowoczesnym wymiarem państwowym. Zastąpienie monarchii rządem teokratycznym miało swe podstawy w doktrynie „mandatu uczonych na stanowienie prawa” (*velayat-e-faqih*) ustanowionej przez Chomeiniego i gwarantującej pieczę „uczonych w prawie” nad parlamentem. W praktyce, osobliwa synteza organizacji państwa narodowego i doktryn religijnych, dawała nieograniczoną władzę ajatollahom. Przymus związany z dziedzictwem historycznego procesu narodzin państwa świeckiego stanowił, w dobie porewolucyjnej, impuls do implementacji starych doktryn przywództwa w ramy nowego kontekstu politycznego. Uchwalenie konstytucji w 1979 roku musiało się wiązać przede wszystkim ze złamaniem starych obyczajów polityczno-religijnych.

Reprezentacyjność oraz autorytet przysłego „rządu islamskiego” rozwiązywały kwestię zajmującą wielu teoretyków rewolucji: na czym oprzeć nowy porządek, skąd wywieść korzenie sił go legitymizujących i uzasadnić zmianę potwierdzoną przez konstytucję. Po pierwsze: w poddanym reinterpretacji Świętym

---

<sup>27</sup> H. Arendt, *O rewolucji*, Warszawa 2003, s. 10.

Prawie zniesiono dominującą pozycję autorytetów religijnych (imamów) przekazując ich uprawnienia do stosowania wykładni prawa uczonym mężom – prawnikom. Dotychczasowa tradycyjna teoria odkładała powinności polityczne na czas nieokreślony, aż do powrotu Dwunastego Imama. Próby takiego przeformułowania doktryny, by wpasować ją w organizm sprawnie funkcjonującego państwa, określały obszary i zakresy w jakich można było podejmować decyzje. Instytucjonalizacja roli „uczonych w prawie” zasadzała się równocześnie na jedności poparcia dla rozporządzeń wydawanych przez prawników stojących wyżej w hierarchii. Po drugie: słowo hierarchia nie mieściło się w tradycyjnym słowniku szyickim uznającym za najwyższy autorytet Imama znajdującego się w ukryciu (okultacja), toteż zrównanie „źródeł naśladownictwa” (*maraje'-e taqlid*) mogło zostać podważone tylko mocą autorytetu nadrzędnego, nadającego sobie prawo do samodzielnego ustanawiania reguł. Taką możliwość dawała Chomeiniemu rewolucja.

Pierwsze oficjalne wybory do parlamentu odbyły się jeszcze pod znakiem konfliktów między Partią Republikańską (IPR) a spadkobiercami rządu tymczasowego ustanowionego zaraz po przewrocie. Przewaga liczby głosów oddanych na IPR zapewniła dominację islamistów nad modernistami, a nazwa *Medżles* (Narodowe Zgromadzenie Konsultacyjne) została zmieniona na Islamskie Zgromadzenie Konsultacyjne. Pozycja parlamentu zdawała się być przesądzona, mógł on funkcjonować tylko w porozumieniu z Radą Strażników. Jediną możliwością dającą prezydentowi zdolność manewru było niepodpisywanie ustaw – po pięciu dniach uchwała wchodziła w życie bez względu na decyzję prezydenta.

Dopiero śmierć przywódcy (Chomeiniego) pozwoliła na normalizację dyskursu, przeniesienie środka ciężkości na możliwości i ograniczenia zmian w prawie, aby móc rozszerzyć zakres jego funkcjonowania na kwestie szczegółowe, nie wywiedzione z *szariatu*, których zasadność dotychczas ignorowano. Konieczność stworzenia podwalin pod nowoczesny system państwowy nie naruszający osiągnięć rewolucji i wytycznych pierwszego Lidera skłaniała obie strony, wynikającego z praktyk odziedziczonych struktur państwowych i rewolucyjnych, sporu do szeregu ustępstw. Katastroficzna sytuacja finansowa reżimu wynikająca z międzynarodowej izolacji i wydatków na zbrojenia w wojnie z Irakiem, która paradoksalnie przyczyniła się do wzmocnienia struktur władzy podsycających idee frontowego męczeństwa, wymagała równocześnie posunięć bardziej pragmatycznych. Reżim przetrwał konfrontacje ze swoimi wrogami: najpierw mudżahedinami a potem armią i propagandą iracką, wychodząc z nich umocniony. Przypisanie sobie zwycięstw stanowiło koronny argument słuszności rewolucyjnej podbudowy władzy. Pierwsza agresywna kampania wyborcza do *Medżlesu* przebiegała w atmosferze masowej mobilizacji ludności w imię ocalenia osiągnięć rewolucji – żadne z konkurencyjnych partii nie zdobyły miejsc w parlamencie.

Okresy przejściowego wrzenia nastrojów działały jako skuteczny wentyl bezpieczeństwa, dający czas na przeformułowanie stosunków wewnętrznych w państwie. Zapanowanie nad siłami: konserwatystów (przedstawiciele opcji umiarkowanej) i radykalnych duchownych (zwanymi także „turbanowcami”) w debatach parlamentarnych skupiających się na rozpatrywaniu zasadności instytucji i prawa po-

przedniego ustroju, sprawiało trudność głównie ze względu na immanentną niezgodność rzeczywistych wymogów państwa mającego początkowo spełniać funkcje technokratycznego zarządcy spraw ziemskich, a otoczką ideologiczną legitymizującą nowy porządek. Obie te sprawy były nierozdzielne.

Alexis de Tocqueville zauważył kiedyś, mówiąc o rewolucji francuskiej, że, paradoksalnie, jej konsekwencją było umocnienie państwa, do którego zniszczenia zmierzała<sup>28</sup>. Logika państwa narodowego nie zdołała jednak uczynić republiki świecką, wprost przeciwnie, interakcja była dwustronna: mandat religijnego autorytetu został zinstytucjonalizowany w formie czerpiącej swą prawomocność z legalno-racjonalnego modelu władzy, natomiast instytucje państwowe, które rewolucja dostała w spadku po Szachu, utworzyły teokratyczną całość wplecioną w komponenty maszyny państwowej. Reżim ajatollahów mógł powstać „dzięki” totalitarnemu systemowi monarchii i równocześnie, w pewnym sensie tylko dzięki niemu, przetrwać. Słynne naruszenie prawa międzynarodowego, jakiego dopuścili się irańczycy okupując amerykańską ambasadę w Teheranie, przybrało wydźwięk triumfu nad Wielkim Szatanem. I chociaż stosunki dyplomatyczne z USA zostały na długo zawieszane, to korzyści propagandowe z palenia amerykańskich flag umacniały poczucie jedności w zwycięstwie.

Wzajemne przenikanie się komponentów udowodniło niewierzącym w przyszłość Republiki zachodnim komentatorom, że eksperyment mógł się powieść pomimo wszelkich niedogodności i przewidywań. Wpływ fundamentalistów na rządy w innych krajach islamskich lub ich bezpośrednie uczestnictwo we władzy nie spotkało się z większym poparciem społeczeństw. Być może również stąd (pomijając oczywistą niechęć Zachodu do republiki ajatollahów) brał się pesymizm w ocenie predyspozycji „duchownych” do sprawowania nie tylko „rządu dusz”. Sekret leżał w stworzeniu” dyskursu na tyle bliskiego społeczeństwu i wrogiego niechcianej władzy, by mógł w swej dynamice przetrwać gwałtowność przewrotu i intronizację nowego ładu.

Jednym słowem, stawano przed ogólniejszym problemem transformacji prawa religijnego w prawo państwowe. Paradoksalnie, dopiero pełne pogodzenie się z przyjęciem scentralizowanego dziedzictwa instytucjonalnego wyznaczało porozumienie, stabilność przyszłych rządów oraz możliwość rozwiązywania problemów w które poprzedni reżim był zaangażowany lub które po sobie pozostawił. Umożliwiło to również zbliżenie do Zachodu, bynajmniej nie w kwestii ideologicznej niechęci, ale funkcjonalnej równowagi między rządem świeckim i mandatem uczonych w prawie, zbliżenie suwerennych systemów sprawowania rządów w zgodzie ze społeczeństwem, w imieniu którego ufundowano nową społeczną formację nieznaną dotąd w świecie muzułmańskim.

Było tak dlatego, że podstawowym rysem wydarzeń roku 1979, a może i historii perskiej polityki wogóle, stało się „zamknięcie tej paraliżującej próżni pomiędzy państwem a społeczeństwem, która w przeszłości odciskała się wyraźnym piętnem na jakości irańskiego życia politycznego”<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, Warszawa 1994.

<sup>29</sup> F. Ajami, *Iran: The impossible revolution*, „Foreign Affairs” 1988/1989, nr 2 (67), s. 144.

## Dialog

Cywilizację Zachodu kształtowała od wieków charakterystyczna właściwość zasadzająca się na instytucji „miasta” albo *polis*<sup>30</sup>. Instytucje te zostały ufundowane na miejskim życiu i pojęciu obywatelskości. Granice spójności cywilizacji, u źródeł której z jednej strony znajdujemy korzenie judeo-chrześcijańskie, z drugiej zaś dziedzictwo grecko-rzymskie, wytyczają dwa biegunowo od siebie oddalone punkty graniczne: pojęcie „natury” i *sacrum* wytyczającego linię przekraczającą wizję miasta jako „tymczasowej” instytucji, podczas gdy „natura” stanowi jej opozycyjne *profanum*. Ten uproszczony podział na gruncie nauk społecznych przerodził się w terminy nie stanowiące w gruncie rzeczy antytezę: „natury” i „kultury”<sup>31</sup>. Filozofia społeczna ugruntowuje te podziały wychodząc od pierwotnego „stanu natury” do świadomie konstytuowanej przestrzeni politycznej obywatelskiego państwa (miasta). W ujęciu cywilizacyjnym „miasto” spełnia rolę promotora myśli technicznej, sztuk pięknych, nauki i wszelkich rozwiązań/urządzeń zapewniających poprawę komfortu ludzkiej populacji.

Ujawniają się także inne opozycje: preracjonalność – racjonalizm, uprzedzenia – oświecenie, postęp – opóźnienie, natura – cywilizacja etc.<sup>32</sup> W obrębie tego, co ustanowione wskazuje się jeszcze jedną opozycję, dająca nam pojęcie o szczególnym napięciu w obrębie stanowionych przez starożytną filozofię podziałów: augustiańskie Państwo Boże (*Civitas Dei*) i świeckie państwo doczesne (*civitas terrena*). Antyteza tych sfer nie była mocno zaznaczona aż do czasów oświecenia, następnie w wyniku procesu sekularyzacji „państwo niebiańskie zostaje wyniesione i „stranscendentalizowane”, a bardziej doczesne życie świeckie zostaje zdesakralizowane, odarte z boskości, lub (w terminologii Maxa Webera) „odczarowane”. W swojej zdesakralizowanej i odczarowanej kondycji, świat i natura łączą się razem w ludzkiej woli i planie wprowadzając „postęp” nowoczesnej nauki i technologii na niespotykaną dotąd skalę<sup>33</sup>. Podczas, gdy aspekt kosmologiczno-metafizyczny zostaje wywiedziony z filozofii greckiej, świadcząc o „stałości rzeczy w formacji świecie”, rolą chrześcijańskiej tradycji europejskiej stała się „nadzieja” – eschatologia na której ufundowana została rola Kościoła na ziemi, łączącego potem tradycję greko-romańską z chrześcijańską w Kościele rzymsko-katolickim<sup>34</sup>. Proces cywilizacyjny wytwarzał tu niezbywalny kontrast i dynamiczne napięcie prowadzące do łączenia i zastępowania poszczególnych, zdawałoby się nieprzystających elementów, na których analizę nie ma tutaj miejsca. W tym momencie pojawia się też ostatni z wymiarów partykularnego/universalnego proponowanych przez Laclaua – *wymiar racjonalistyczny* „będący miejscem, w którym dyskursy emancypacyjne świeckich eschatologii rozstają się z religijnymi. W eschatologiach religijnych, wchłonięcie tego, co rzeczywiste w całości-

<sup>30</sup> F. Dallmayr, *Dialogue among civilizations: A Hermeneutical Perspective*, [w:] *Playing with Modernity*, red. R. Jahanbegloo, Cultural Research Bureau 2004.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 218.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 219.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 220.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 223.

wy system reprezentacji nie wymaga racjonalności tego systemu: wystarczy, że niezbadane projekty Boże zostają nam przekazane dzięki objawieniu. W świeckiej eschatologii jest to wszakże niemożliwe. Ponieważ idea możliwości absolutnej reprezentowalności tego, co rzeczywiste nie może odwoływać się do niczego zewnętrznego wobec tego, co rzeczywiste, może jedynie zbiegać się z zasadą absolutnej racjonalności. W ten sposób [...] niweluje się dystans między tym co rzeczywiste, a tym, co racjonalne<sup>35</sup>. Moment ten nigdy jednak nie następuje, gdyż jego ostateczna konsekwencja oznaczałaby absolutny brak tego, co rzeczywiste. Do głosu dochodzi jedynie mediacja i ekwiwalencja „łagodząca” tarcia między niewymienialnymi: hegemonią i emancypacją, poprzez zbliżenie do tego, co „wspólne” i w dwojakim sensie „podstawowe”.

Nowoczesność, która wykształciła się w procesie cywilizacyjnym zaowocowała zdobyczami pojawiającymi się niejako na obrzeżach głównego nurtu tego procesu, wynikającymi z krytyki nowoczesnej formacji: prawami człowieka, humanizmem, obywatelską wolnością i ideą wolności jednostki<sup>36</sup>. Tutaj właśnie dochodzimy do sedna możliwości horyzontalnej wymiany – dialogu między cywilizacjami – rodzącego się na obrzeżach myśli krytycznej i jej konsekwencji, a nie w głównych nurtach cywilizacji, w wyniku dynamicznych konfliktów wewnątrz i poza zamkniętymi, „homogenicznymi” światami – przełamując schludny obraz uporządkowanej kultury i samo pojęcie „cywilizacji”. Dialog przypomina nam, że „cywilizacja” to nie „chroniona własność, ale wiecznie podejmowany wysiłek, innymi słowy, przyjmuje ona postać raczej czasownika niż rzeczownika ... „cywilizacji świata”, *cosmopolis*<sup>37</sup>.

Jednolitość „cywilizacji islamskiej” na arenie *cosmopolis* zostaje rozmyta w wysiłku porozumienia, transformując od zuniformizowanej struktury do większej złożoności i dyferencjacji na wszystkich płaszczyznach. Oddalenie od rdzenia pozwala ujrzeć różnorodne trajektorie historycznego rozwoju, stymulacyjny wpływ przestrzeni europejskiej przekraczający swym powikłaniem jednolite granice historyczno-geograficzne.

Islam, jego wewnętrzna jedność, gwarantowana przez boskie prawo *szariat*, przywoływany często jako przykład konserwatywnej reakcji, stanowiącej przez wiele wieków podłoże zarówno dla prawa, jak i tyranii, opierał się na pojmowanej w sposób zachodni sekularyzacji – laicyzacji w rozumieniu całkowitego odejścia od religii. Religia na obszarze Wschodu musiała zostać spolityzowana, a *umma* objąć jednocześnie polityczny reżim. Nie oznaczało to jednak braku wzajemnego przenikania się totalnego poddaństwa człowieka na ziemi woli Allaha i ustroju świeckiego zamkniętego w ramach wyznaczającego horyzont porozumienia, egalitarystycznego czynnika jakim jest *szariat*. Państwa ustanowione w epoce modernizacji były najlepszym przykładem tego jak „esencja”, przenikająca sprawy boskie i doczesne, została pogodzona z elementami zachodniej tradycji, przetworzonej w procesie, przysparzającym wielu problemów interpretacyjnych, wiązania tradycyjnego prawa z nową konstytucjonalną legislacją.

<sup>35</sup> E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 30.

<sup>36</sup> F. Dallmayr, *Dialogue among civilizations...*, s. 226.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 215.



Wracając do Iranu i jego kontaktów ze Światem Zachodnim, ciągle poszukując „idealnego” międzywilizacyjnego spójnika, a więc podobieństw ponad różnicami, należy zauważyć, że proces modernizacji nie zdołał odwrócić uwagi społeczeństw islamskich od religii i nie została ona zastąpiona technologiczno-organizacyjną mentalnością najwydajniej służącą podtrzymywaniu stabilności nowoczesnego państwa. W Iranie, pomimo szeroko zakrojonego projektu modernizacji, wybuchła rewolucja, w której brali udział także ci, którzy najbardziej z owego procesu skorzystali – rozwijająca się miejska klasa średnia. Nowoczesność i tradycja mogą wzajemnie koegzystować, a ich związek objawia się także w tworzeniu sfery publicznej wykształconej przez rozwój środków masowej komunikacji i upowszechnienie edukacji.

Upowszechnianie kanałów masowej komunikacji pozwalało na cyrkulację idei, koncepcji religijnych i wierzeń także poza kontrolowanym przez państwo obiegiem informacji. Nowe media stworzyły możliwość porozumienia ponad podziałami klasowymi i etnicznymi. Warto wspomnieć chociażby rolę, jaką odegrała kasetka magnetofonowa w rozprzestrzenianiu się dyskursu rewolucyjnego w 1979 roku w Iranie. Ryszard Kapuściński wspomina działania konspiratorów, którzy przemycali kasety magnetofonowe z nagraniami apeli Chomeiniego. Kasety te były następnie dostarczane mułom w meczetach, którzy wysłuchiwali instrukcji dotyczących dalszego postępowania<sup>38</sup>.

Sieć konspiracyjna irańskich rewolucjonistów opierała się na nieformalnych kanałach informacyjnych, których zasięg obejmował całą społeczność muzułmańską skupioną wokół meczetów, będących nie tylko miejscami modłów, ale również ośrodkami spotkań i wymiany poglądów. Idee rozprzestrzeniające się dzięki nowym narzędziom komunikacji mogły pokonywać tradycyjną cenzurę, dając prawo głosu tym, którzy dotychczas go nie mieli i pozbawiać hierarchię autorytetów monopolu na wypowiedzanie się w sprawach religijnych. Rezultatem była możliwość tworzenia własnych idei polityczno-religijnych, a nawet podważania „obowiązujących” interpretacji Świętych Tekstów, wysuwania opinii, co do ważności niektórych hadisów, wydawania *fatw* (opinii prawnych) przez osoby do tego nieupoważnione, bez porozumienia z oficjalnymi szkołami prawniczymi. Nie oznaczałoby to jednak, że już w latach 60. i 70. można było mówić o kształtowaniu się publicznej sfery dyskursu i upowszechnieniu pluralizmu.

Alternatywą dla rządów autorytarnych mogła stać się sfera publiczna, ale w tamtym czasie nie można było jeszcze dostrzec oznak formowania się społeczeństw obywatelskich ani wzrastającej świadomości rywalizujących ze sobą postaw i opinii wyrażanych w symbolicznym języku islamu. Dale F. Eickelman pisząc o religijnej sferze publicznej, która odznaczała się rozprzestrzenianiem zróżnicowanych form i treści wyrazu, dyskusjami religijnymi poza ustalonymi granicami narzuconymi przez „prawomocną” interpretację Koranu, zauważa jej przejawy w późnych latach 90.<sup>39</sup> Lata 60. i 70. naznaczone były raczej wpływem masowej edukacji na podtrzymywanie ducha nacjonalizmu, a potem, w czasie kryzysu ideologii państwowej,

<sup>38</sup> R. Kapuściński, *Szachinszah*, Warszawa 1982, s. 120.

<sup>39</sup> D. F. Eickelman, *Islam and Modernity*, [w:] *Identity, Culture and Globalization*, red. I. Sternberg, Leiden-Boston-Cologne 2001, s. 95 i nast.

na tworzenie bazy rekrutacyjnej dla rosnącej w siłę ideologii fundamentalistycznej. Państwo w owym czasie rościło sobie prawo do nadawania religii charakteru politycznego, było dominującą stroną w kreowaniu kontekstu kulturowego, w którym wzrastał fundamentalizm. Rządzące elity nie trzymały się z dala od politycznych dysput; wprost przeciwnie – narzucały ton ideologicznym debatom. W przeciwieństwie do pluralistycznych środowisk dających szansę na rozwój i współzawodnictwo różnych punktów widzenia, monolityczne środowisko kulturowe, z jedną dominującą ideologią, tendencje do odtwarzania, w innej formie, systemu idei podobnego do tego, który generowało sytuację, w której państwo staje się celem wszystkich wysiłków mobilizacyjnych<sup>40</sup>. Innymi słowy, ideologie atakujące taki monolityczny cel mają tendencje do odtwarzania, w innej formie, systemu idei podobnego do tego, który krytykują. Taka forma narzuconej z góry politycznej religii stwarzała odpowiedni kontekst dla rozbudzenia ruchu fundamentalistycznego przeciwnego „fundamentalizmowi” państwowemu, jako ideologii łączącej i odnoszącej się do wszystkich sfer życia. Środowiska o zróżnicowanym zestawie „celów”, które mogłyby być zaatakowane przez konkurencyjne ideologie, i które to „cele” nie są bezpośrednio związane z państwem, wytwarzają raczej warunki dla rozwoju społeczeństwa obywatelskiego.

Wyłanianie się ruchu przeciwnego do opisanego powyżej było równocześnie obecne w epizodzie rewolucyjnym. Mobilizacja przeciwko monolitycznemu państwu nie mogła się obyć bez oddolnego przekształcenia sfery dotychczas zmonopolizowanej przez szyickich „duchownych” – sfery interpretacji i przekazu wyrastającej następnie, w latach 90., w zaobserwowaną przez Eickelmana, przestrzeń publiczną. Przestrzeń ta gwarantowana była w dużej mierze przez środki masowego przekazu odgrywające dziś znacznie większą rolę niż w latach rewolucji i tuż po ustanowieniu Republiki.

Medialna moc kreowania obrazów zwracająca się w czasie obecnego kryzysu przeciwko Iranowi partykularyzując jego tożsamość, udowadnia nam jak silne jest poszukiwanie *consensusu* w stosunkach Wschód – Zachód. Pojęciem *consensusu* określam nie tyle rozstrzygającą zgodę, w obliczu nierozstrzygalnego problemu aspiracji do posiadania broni jądrowej, co „zgodność” w formułowaniu opinii o sobie zwaśnionych stron. Zgodność owa oznaczać może równocześnie „pogodzenie, elastyczność we wzajemnych stosunkach” jak i zakładany coraz częściej „stan wojny”. Pytanie: „co należałoby uczynić?” nie leży w gestii omawianych tu spraw. Przedstawiłem jedynie punkt wyjścia, wizję przełomowego momentu – wybuchu dwóch możliwych alternatyw i potrzebę projektu regulującego niejednoznaczne stosunki zbyt często formułowane w kategoriach substancjalnych. Główną płaszczyzną kontaktu pozostanie niejednolita przestrzeń mediów i błędem byłoby sądzić, że, w myśl

---

<sup>40</sup> Mansoor Moaddel, egipski socjolog i kryminolog, streścił założenia antropologii politycznego islamu odwołując się do roli religii, jej specyficznych rytuałów, symboli, mitów, w kształtowaniu porządku politycznego, usprawiedliwianiu struktur władzy itp. bez abstrahowania od treści wierzeń. Wymienia dwa procesy istotne dla formowania islamskiej sfery polityki: „obiektywizacja” (*objectification*), gdzie ludzie stają się świadomi swojej religii, podnoszą kwestie dotyczące jej natury i znaczenia oraz fragmentaryzacja (*fragmentation*), czyli pozbawienie autorytetów religijnych prawa do „jedynie słusznej” interpretacji Islamu. Właśnie te procesy „polityzują” religię, co w pewnych okolicznościach stwarza warunki do wzrostu fundamentalizmu. M. Moaddel, *Conditions for ideological production: the origins of Islamic modernism in India, Egypt and Iran*, „Theory and Society” 2001, nr 30, s. 375.

słów Appaduraia, „znajdujemy się dzisiaj częściej we władzy układu rzeczy” ale – czytamy dalej w *Nowoczesności bez granic* – jesteście uwikłani w „możliwości, które przez media (bezpośrednio lub pośrednio) przedstawiane są jako osiągalne. Inaczej mówiąc, choć idea *habitusu* Bourdieu zachowuje częściowo swą ważność, to nacisk powinien padać na ideę improwizacji. Improwizacja bowiem nie ogranicza się dzisiaj wyłącznie do relatywnie wąskiego kręgu przewidywalnych sytuacji, lecz zawsze wyhamowuje i startuje energią wyobrażonych perspektyw generowanych przez masmedialne metanarracje”<sup>41</sup>.

\* \* \*

W koncepcji demokracji radykalnej sformułowanej przez Ernesto Laclaua widzi się społeczeństwo jako rozległe pole dyskursywne przecinane osiami konfliktów i sprzeczności z których, w dialektycznej dynamice, wyłaniają się społeczne tożsamości przestające uznawać nieskończoną grę różnic. Taki jest warunek stawania się i istnienia społeczeństwa, które samo dla siebie pozostaje „niedomknięte”, neutrowalone, zmienne i wciąż na nowo interpretowalne. Ale to, co społeczne potrzebuje również „niemożliwego” utrwalonego porządku – dążności do domknięcia znaczenia. Pojawia się tutaj pozorny paradoks polegający na zmierzaniu w kierunku totalności (ideologii) mającej wyrazić całość owego niemożliwego przedmiotu: społeczeństwa. Nie uznaje się tym samym nieskończonej gry różnic i dąży do określenia własnej ramy i własnych granic. Bez granic społeczeństwo okazuje się niemożliwe dlatego podejmuje ciągłą operację samookreślenia wydobywając i „zamykając” określające je znaczące. Ideologia jest więc dla Laclaua swego rodzaju konstytucją społeczeństwa. Wyjściem według autora – i to właśnie definiuje on jako demokrację radykalną – jest uświadomienie sobie oraz uznanie tego procesu.

Dyskursywne konflikty konstytuujące przestrzeń społeczną zakorzenione są na obszarze Świata Zachodniego i nie wychodzą poza obręb jego życia politycznego, obracając się wokół pojęć lewicy i prawicy, którym należy, według Laclaua, przywrócić zasadność we współczesnej Europie i na nowo określić ich zakres. Projekt ów odnosi się więc do ściśle wytyczonego obszaru. Powyższa analiza zaś przekroczyła granice kontynentu próbując przeschczepić cenne uwagi filozofa na płaszczyznę globalnych konfrontacji. Z pozoru operacja ta wydawać by się mogła bezpośrednim przystosowaniem myśli Laclaua do globalnego wymiaru artykulacji politycznego interesu za którym stoją również kwestie rywalizacji gospodarczej. Tak jednak nie jest. Powyższa analiza każe nam się bowiem zastanowić nad poważnym zagadnieniem stosunku do obcości i próbą jej zdefiniowania. Platforma porozumienia, która w przypadku politycznej przestrzeni europejskiej, czy amerykańskiej wyznacza ścieżki współczesnej polityki kierując je, w opinii Laclaua, na drogę populizmu, w przypadku globalnego pluralizmu sił musi zostać dopiero wykształcona.

---

<sup>41</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic...*, s. 86-87.

Zachodzi tutaj pewien paradoks. Urs Altermatt w eseju *Powrót wojen etnicznych w Europie?*<sup>42</sup> wygłasza tezę, iż: „różnicowany stan nacjonalizacji państwa w Europie Zachodniej i w Europie Wschodniej łączy się z odmiennymi strefami czasu historycznego, które wykazują różnicowane zaawansowanie nowoczesnych przeobrażeń świadomości zbiorowej [...] Europa Zachodnia i Europa Wschodnia po prostu leżą w innych strefach czasu historycznego – ilustratywny przykład asynchronicznej synchronii”<sup>43</sup>. Podobna zależność zachodzi w przypadku Świata Zachodniego i Bliskiego Wschodu, przechodzącego obecnie okres narodowego odrodzenia i przebudzenia własnej suwerennej tożsamości państwowej. Nie mamy więc do czynienia z nieprzekraczalnym dystansem kulturowym i obopólnym niezrozumieniem systemów państwowych, wprost przeciwnie: napotykamy na istniejące w pewnych ogólnych ramach, uwzględniając specyfikę każdego rejonu, podobieństwa i zbliżenia. Brakuje tylko wspólnych, globalnych aren kulturowej wymiany oraz wysiłku translacji dotychczas nieprzekładalnej specyfiki. Napotykamy na opór w którym wyzwalający się narodowi aktorzy globalnej sceny politycznej spotykają się z niezrozumieniem i brakiem akceptacji godząc zapewne w interesy wielkich mocarstw, innym zaś sprzyjając. Ciągłe jednak tolerancja lub niechęć oparte są na odziedziczonej po erze imperialnej interesowności we wzajemnych stosunkach. Konflikt zaś, tak pożądany przez post-markistowskich filozofów, nie jest rozumiany jako stosunek konkurencji, ale jako realna groźba wojny – całkowitego rozbicia złudzenia obcości i zastąpienia go otwartą wrogością.

---

<sup>42</sup> U. Altermatt, *Powrót wojen etnicznych w Europie? Europejska wielokulturowość a kwestia narodo-*  
*wa*, „Znak” 1997, nr 3.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 96.