

Cyrkulacja

I.

W *Ricostruire la decostruzione*, zbioru pięciu esejów o Derridzie napisanych w latach 2007–2010, Maurizio Ferraris waha się nieustannie między nostalgią a pewnym rodzajem ironii. Ten przyjaciel i współpracownik Derridy, któremu w różny sposób towarzyszył od lat osiemdziesiątych wspomina dawno minioną przygodę dekonstrukcji. W tym, co mówi pobrzmiwa właściwie autoironia, gdyż pisze ze świadomością, że dekonstrukcja, a więc i jego własny w niej udział, jawi się dziś — tak, tak! — jako coś staroświeckiego. Postmodernizm trąci myszką, a sam Derrida, zmarły w 2004 roku, powraca jako duch, a może wołające o pomstę, Hamletowskie widmo. Jak obserwuje Ferraris, postmodernizm doczekał się bowiem czegoś na kształt przewrotnego spełnienia, dziwnie wywróconej na opak realizacji własnych postulatów, jak choćby wówczas, gdy Ratzinger posłużył się argumentami Feyerabenda, aby odbudować uzasadnienie kościelnego potępienia Galileusza. Populistycznych liderów widzi Ferraris jako „ironicznych teoretyków” Rorty’ego, a chaos aktualnej seksualności jako spełnioną w grotesce „rewolucję pragnienia” Deleuze’a i Guattari’ego⁶⁰.

⁶⁰ M. Ferraris, *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Jacques Derrida*, Bompiani 2010, s. 7.

Dlatego też postępuje „upioryzacja” (*spettralizzazione*): świat jest nawiedzany przez kolejne zjawy, już nie tylko widmo Marksa, ale także upiora Derridy.

Ferrarisowi chodziło w pewnym stopniu o odnotowanie końca epoki, ale przede wszystkim o spojrzenie na postmodernizm jako dziedzictwo, być może bardzo kłopotliwe. W tych kategoriach rysowało się zawarte w tytule wyzwanie „rekonstrukcji dekonstrukcji”, powrót do (zapomnianego?) założenia Derridy, że sprawiedliwość jej nie podlega, ponieważ stanowi uzasadnienie samego przedsięwzięcia dekonstruowania. Rzucone przez Ferrarisa hasło wybrzmiewało więc zasadniczo w kontekście kategorii z pogranicza etyki i filozofii politycznej, toteż w zawartych w zbiorze esejach powracała próba prześledzenia korzeni polityczności w dziejach dekonstrukcji. Wydaje mi się jednak, że ten powrót do źródeł musiałby mieć ostatecznie na celu wymknięcie się z aporii humanistyki uwikłanej w politykę, w której kręgu — do pewnego przynajmniej stopnia⁶¹ — obracał się Derrida, a jednocześnie ściślej lub luźniej powiązany z nim krąg Włochów.

Można odnieść wrażenie, że postmodernizm, obietnica na tyle sposobów — choćby nawet przewrotnie i na opak — spełniona, poniósł zaskakującą porażkę dokładnie w tym, co stanowiło właściwie jego jądro, a mianowicie w aspiracji pluralizacyjnej. Jeśli jednym z centralnych wątków epoki miało być wyjście poza binarne opozycje i zastąpienie ich myśleniem obocznym, rozplenieniem sensów, dyskursów czy „gier językowych”, to całe przedsięwzięcie skończyło się czymś na kształt kolapsu. Gdy popatrzeć na europejską scenę intelektualną pierwszej dekady nowego tysiąclecia, rzuca się w oczy

⁶¹ Dopisując to relatywizujące wyrażenie, próbuję zdystansować się w stosunku do lektur wyczerpujących znaczenie myśli Derridy w niefortunnej i niespełnionej polityczności, takich jak na przykład poświęcony mu rozdział książki M. Lilli, *Lekkomyślny umysł. Intelektualiści w polityce*, przeł. J. Margański, Warszawa 2006, s. 133–157. Podstawową stawką myślenia Derridy jest przede wszystkim zapewnienie żywotności kultury przez jej nieustanne krytyczne nawiedzanie, a więc swoiście rozumiany tradycjonalizm. Powrócę niżej do uzasadnienia tego stwierdzenia.

nie tylko dominacja filozofii politycznej nad innymi rodzajami namysłu, ale też w ramach teje, pewnego rodzaju zbieżność i swoista archaiczność punktów widzenia. Mam tu na myśli popularność figur lewicowych intelektualistów w rodzaju Slavoj Žižka czy Étienne Balibara. Być może jest to tylko cecha epoki schyłkowej, w której epigoni — ci, których najłatwiej zrozumieć, właśnie dlatego, że posługują się słyszonym już tylokrotnie językiem — zdają się przesłaniać sobą resztę pejzażu. Tak czy owak, schyłkowa ponowoczesność nie przyniosła ostatecznego przełamania odziedziczonych opozycji, takich jak prawica i lewica, a refleksja wydaje się nadal beznadziejnie wplątana w powielanie zamierzchłych kategoryzacji (chyba, żeby uznać lewicowych intelektualistów za realizatorów powtórnego przez Derridę, Nietzscheńskiego zalecenia, aby rozbić bębenek, usilnie w niego bębnić⁶²). Stąd powracające widmo Derridy, nadal wołające o dekonstrukcję (wreszcie!) tego układu odniesień, o ustanowienie czegoś obok i czegoś ponad.

Wydaje się więc, że jednym z centralnych pytań tego czasu było to, jak uplasować poszczególne części szachowego automatu Benjamina⁶³, a może przekonstruować go w taki sposób, aby na stole uwidoczniło się coś nowego lub dawno nie widzianego. Stąd też tak frapująco rysowały się inspiracje matematyczne, zwłaszcza te zaczerpnięte z jej zaawansowanych i hermetycznych działów, takich jak topologia. W chwili, gdy pisałam po raz pierwszy te słowa (w 2012 roku), pod tym właśnie hasłem toczył się cykl interdyscyplinarnych seminariów na pograniczu sztuki zorganizowanych przez Tate Gallery w Londynie, z udziałem Balibara, Sandro Mezzadry i innych. Przedmiotem namysłu były topologiczne kategorie, takie jak granica czy ciągłość, odnoszone do przestrzeni społecznej i kulturowej. Siły filozofii, matematyki i sztuki zostały skojarzone w projekcie, w którym chodziło m. in. o zakwestionowanie granicy ujmowanej w kategoriach

⁶² Por. J. Derrida, *Tympanum*, [w:] *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margasiński, P. Pieniążek, Warszawa 2002, s. 5–27.

⁶³ Por. W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, przeł. H. Orłowski, Poznań 1996, s. 413.

politycznego myślenia o Europie, warunkach społecznej i politycznej inkluzji czy „obywatelstwie transnarodowym”⁶⁴.

Również Agambenowska idea „wspólnoty, która nadchodzi” bardzo skutecznie dawała się analizować w kategoriach quasi-matematycznych, które zresztą sam autor zasugerował i wprowadził, choćby dlatego, że zdecydował się na umieszczenie w swoim tekście znaków matematycznych, takich jak \in („należy do zbioru”, „zawiera się w...”), czy użycie wyrażen z języka matematycznego, jak na przykład: „istnieje takie x , które należy do y ”⁶⁵. Całe zamierzenie wydaje się w istocie sprowadzalne do próby wyznaczenia określonej geometrii. O ile zazwyczaj wspólnoty są określane przez kryteria wykluczenia, ustanowienie zewnętrżności, o tyle tutaj chodziło o wspólnotę zupełnie inaczej pomyślaną. Ta conceptualna innowacja była możliwa właśnie dzięki dokonaniu pewnej operacji dotyczącej sposobu zdefiniowania granicy. Miała to być taka szczególna, nieustannie przesuwaną się granica, gdzie każdy kolejny, potencjalny punkt graniczny zostaje zaklasyfikowany jako należący do obszaru. Tak więc Agambenowska wspólnota wiecznie „nadchodzi”, nigdy nie stając się wspólnotą, która po prostu jest, ponieważ jej charakterystyczny modus istnienia rysuje się w sposób fraktalny, jako dynamika włączania, rozrastania się w przestrzeni, bez stanu ostatecznego.

To Agambenowskie operowanie pojęciami topologicznymi toczyło się na bardziej abstrakcyjnym poziomie niż w przypadku rozważań Balibara o granicy. Jeśli ten ostatni odwoływał się do matematycznej abstrakcji, to tylko po to, aby zaraz po przeniesieniu jej na grunt humanistyki nadać jej ideologiczne zabarwienie. Topologiczna neutralność bynajmniej nie była dla niego własnością poszukiwaną. Możliwe jest jednakże działanie odwrotne: wprowadzenie do humanistyki myślenia skrajnie abstrakcyjnego, aby w pewien sposób oczyścić ją ze zbyt konkretnego osadu blokującego myślenie. Jeśli skłonna byłabym widzieć sens w tym ekwilibrystycznym przecieź

⁶⁴ Por. E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris 2001.

⁶⁵ G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, op.cit., s. 8.

pomyśle matematyzacji humanistyki, to byłoby nim otwarcie perspektywy myślenia wypranego z ideologii.

Czy takie ujęcie może się przyczynić do nowego naświetlenia problemów, wobec których myślenie polityczne okazało się nieskuteczne lub wplątało się w błędne koło? To pytanie, na które rzecz jasna nie sposób teraz udzielić odpowiedzi. Wszystko, co można zrobić, to skonstatować samą zmianę paradygmatu. W aktualnym pejzażu refleksji istotne wydaje mi się więc przede wszystkim jedno: wielokierunkowa próba przełożenia myślenia politycznego na odmienne kategorie, przejęte już to z innych epok, już to z innych stylów, modalności czy dyscyplin myślenia. Humanistyczna topologia mogłaby więc być taką daleko posuniętą próbą „pomyślenia inaczej”. Rezultatem mogłoby być, jak chciał Agamben, usunięcie samej konceptualnej podstawy wykluczania. Tym, co tak czy owak zasługuje na podjęcie jest wizja odbudowy humanistyki jako topologicznego pola ciągłości zdolnego pomieścić nową jakościowo przestrzeń symboliczną.

II.

Filozofia polityczna, z pozoru namiętność tak wielu myślicieli i ich czytelników, jest chyba w rzeczywistości niechcianym dzieckiem. Czyż nawet Miłosz nie zarzekał się we wstępie do *Zniewolonego umysłu*, że to pierwsza i ostatnia książka tego rodzaju, jaka wyjdzie spod jego pióra? Takim filozofem politycznym wbrew sobie był także Agamben. Cykl *Homo sacer*, obejmujący prace postrzegane jako najistotniejsze w jego dorobku⁶⁶, może stanowić fałszywą ścieżkę, w którą niebacznie się wdał. Już w *Il Regno e la Gloria*⁶⁷ widoczny był coraz wyraźniej zamiar rozbrojenia polityki, a przy okazji także ekonomii, rozbicia jej przez sprowadzenie do kategorii myślenia

⁶⁶ Por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008.

⁶⁷ Por. G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Torino 2009.

religijnego, a więc do swoistej pierwotności, do korzenia. Ten powrót, ta „archeologia” (Agamben powraca, po Foucaulcie, do ponownego przededefiniowania tego pojęcia⁶⁸) ma być rodzajem „objazdu” pozwalającego na wyminięcie nowoczesności, nawiązanie do myślenia w innych niż nowoczesne kategoriach. A więc właśnie dzięki radykalnemu regresowi to, co zajmowało do tej pory środek sceny, zarówno we współczesnym świecie, jak i w polu refleksji humanistycznej, to, co pozostawało „nieprzeżyte” (nie dawało się ostatecznie wyczerpać i przekroczyć) mogłoby wreszcie ustąpić miejsca czemuś innemu.

Czemu właściwie? Gdyby humanistyka miała przestać być tym, czym była w ostatnich latach i dziesięcioleciach, to znaczy formą filozofii polityki, to czym byłaby? Myślę, że właśnie Agamben, filozof polityczny wbrew sobie, wyznacza w istocie to, co na własny użytek nazywam „zwrotem tradycjonalistycznym”, pisząc przecież przede wszystkim — nawet jeśli ta część jego dzieła jest częstokroć zaledwie kartkowana przez wielu czytelników i interpretatorów — o historii granic kultury. Czyż zresztą sam Derrida, od którego wyszliśmy nie był przede wszystkim „tradycjonalistą”, w sensie znawcy i przekaziciela tradycji, której rozbiór jest w istocie formą kultywowania?

Tę zmianę paradygmatu można widzieć w kontekście kryzysu dotychczasowych dyscyplin „tradycjonalistycznych”: filologii i historii sztuki. Zwrot tradycjonalistyczny, jaki mam tu na myśli, poszukiwanie nowego sposobu uprawiania tego obszaru, dokonuje się w pustce pozostałej po daleko posuniętej martwicy tych dyscyplin. Pisma Agambena, a zwłaszcza jego charakterystyczna formuła eseju, ustanawiają wzorzec nowego sposobu zajmowania się zarówno literaturą, jak i sztuką. Nie chodzi tu wyłącznie o specyficzną stylistykę, ale przede wszystkim o wyznaczenie nowych celów, z których najistotniejszy sięga eschatologii, jest antycypacją przyszłych możliwości. Jest to podejście z gruntu odmienne od tego, jaki stosowały „pozytywistyczne” w swoim rdzeniu, dawne dyscypliny filologii i historii sztuki. Nie chodzi już o dociekanie „prawdy” o tekstach i artefaktach

⁶⁸ Por. np. G. Agamben, *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2010, s. 23.

mniej lub bardziej odległych epok, zgodnej z duchem tychże (bo przecież *quid est veritas* po postmodernizmie?), ale wręcz przeciwnie, o eksplorację możliwości, jakich dostarcza anachronizm, i to anachronizm pojęty najbardziej radykalnie, jako klucz futuryzujący, dostarczający wglądu w stany przyszłe, jeszcze nie zrealizowane. Chodzi więc o powrót do dawnego tekstu lub obrazu w poszukiwaniu klucza do rozumienia stanu terażniejszego, i więcej — narzędzia wglądu w możliwe stany przyszłe. Agamben jako *scholar* odsyła nieustannie do idei apokatastazy, nadziei na przywrócenie pewnego archaicznego porządku, rozumianego rzecz jasna nie jako konkretna, zaistniała w przeszłości rzeczywistość, ale jako wyraz abstrakcyjnej *arché*, zawartej jako rodzaj „nadrzędnej reguły gry” we wszystkim, co zaistniało jako odsyłacz do tego wyobrazonego, skonstruowanego *post hoc* początku.

Uderzające jest pokrewieństwo, jakie można dostrzec pomiędzy Agambenem a wcześniejszym pokoleniem „tradycjonalistów”, Haroldem Boomem czy Georgem Steinerem; i nie chodzi tu bynajmniej o nieustającą obecność pojęcia mesjanizmu. Bez wątpienia raz jeszcze wyłania się tu, choć w zmienionej postaci, podstawowy „problem dziedzictwa”. Przez Harolda Blooma został on postawiony jako problem kanonu⁶⁹, za którym kryła się wypowiedziana mniej lub bardziej *explicite* wola obrony pewnej koncepcji tradycji. Chodziło w gruncie rzeczy o utrzymanie (zagrożonej?) ciągłości pewnej formy kultury, którą moglibyśmy z dobrym przybliżeniem nazwać wysoką kulturą Zachodu. Dochodzimy więc raz jeszcze do topologicznych kwestii ciągłości i granicy przestrzeni symbolicznej.

Tymczasem, jako kluczowy element zmiany paradygmatu, uderza mnie wyłonienie się śródziemnomorskiej cyrkulacji idei w miejsce

⁶⁹ Chodzi przede wszystkim o *Kanon Zachodu*, jednakże wola myślenia o tworzeniu w perspektywie ciągłości określonej linii, funkcjonowania innowatora w obrębie tradycji, którą jego innowacja raczej umacnia niż zrywa czy podważa, stoi także za innymi dokonaniem Blooma, takimi jak choćby *Lęk przed wpływem*. Por. H. Bloom, *Western Canon, The books and school of the ages*, New York 1994; idem, *Lęk przed wpływem: teoria poezji*, przeł. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków 2002.

dominanty atlantyckiej. Zaskakuje mnie przywiązanie Agambena do Wenecji — miasta martwego, które on sam nazywa przecież „uszminowanym trupem”⁷⁰. Być może chodzi tu jednak o swoisty *genius loci*, o Wenecję stanowiącą repozytorium stanów przeszłych, traktowaną nie jako muzeum, lecz paradoksalnie jako klucz do przyszłości. Czy Wenecja jako szczególny punkt mapy Opicinus de Canistris⁷¹ pozwala w jakimś sensie na uchwycenie zarysów „wspólnoty, która nadchodzi”?

Być może. Byłby to powrót do korzeni Europy, ale Europy „inaczej usytuowanej”, takiej, dla której najistotniejszą relacją, a więc i głównym obszarem dyskusji, byłyby już nie związki z Nowym Światem, kierunek atlantycki, definiujący do tej pory pojęcie „cywilizacji zachodniej”, ale swego rodzaju renegecja Śródziemnomorza. A więc przebudowa, a może wręcz odejście od pojęcia Zachodu. Wydaje się okolicznością dość oczywistą, że to właśnie w tym rejonie korzeni się najwięcej aktualnych problemów Europy, których symbolem była śródziemnomorska wyspa Lampedusa, o której Agamben, jak i tylu innych, niejednokrotnie się wypowiadał. Przypuszczał nie tylko dlatego, iż uważał to za swój moralny obowiązek, ale i dlatego, że wydaje się to kluczem do czegoś istotnego. Rysuje się tu podwójne zobowiązanie: z jednej strony powinność intelektualisty jako postaci moderującej, nagłaśniającej sprawy zepchnięte na margines i niepozwalającej, by zalegało wokół nich milczenie, z drugiej strony aspiracja rewizji kulturowych horyzontów rozumienia i granic kultywowanej tradycji. To Śródziemnomorze stanowi problem w intelektualnym, a nie tylko moralnym sensie; staje się więc wyzwaniem dla europejskiego tradycjonalisty.

Mówiąc jaśniej, chodzi o to, aby przyswoić Śródziemnomorze jako tradycję, włączyć je w obręb futurozującego przekazu, czyli tego

⁷⁰ Por. G. Agamben, *Nagość*, op. cit, s. 47.

⁷¹ Chodzi mi o XIV-wieczną, „wizjonerską” mapę sporządzoną przez włoskiego księdza związanego z kręgiem awiniońskim, na której zarysy Europy i ładu północnoafrykańskiego zostały ukazane jako zmierzająca ku sobie para kochanków, zaś Wenecja jawi się jako szczegół anatomiczny mogący rychło stać się punktem ich zespolenia.

dziedzictwa, które daje wgląd w stany przyszłe, a być może nawet pozwala je kształtować przez ustanawianie ich nowej topologii. Pozostało ono do tej pory nieokreślone. Dyskutowano nad tym. Saidowski *Orientalizm*⁷² był książką bardzo istotną — choć względnie rzadko i nie dość uporczywie czytana właśnie pod tym kątem — jako analiza fiaska synergii: nie doszło do intelektualnej integracji Śródziemnomorza (Orientu) w myśli europejskiej, pomimo tak długiej i bogatej historii orientalistyki jako dyscypliny. Orient wraz z orientalistyką stanowił zasklepioną w sobie sferę odrębną w europejskiej erudycji, o słabej artykulacji z pozostałymi obszarami refleksji. Stąd też zaskoczenie i nowość w *Gramatykach tworzenia*, gdzie Steiner doszedł do konieczności zestawienia Coleridge'a z Ibn 'Arabim⁷³. Co znaczące, wywód urywa się w tym miejscu, a autor składa wyznanie własnej ignorancji. Zdaje sobie sprawę, że doszedł do horyzontu własnej erudycji, tak skądinąd oszałamiająco rozległej; ale równocześnie ulega pokusie transgresji, a może po prostu ogarnia go poczucie konieczności przekroczenia tej granicy.

Podobną postawę wyczuwa się u Agambena: chciałby wiedzieć i rozumieć więcej, niż istotnie rozumie i wie; uważa, że powinien wiedzieć i rozumieć więcej. W jego esejach, i to już od wczesnego tomu *Stanze*⁷⁴, roi się od momentów, w których czuć pokusę nowych zestawień, przerzucenia pomostów. Pojawiają się obco brzmiące pojęcia, hasła, nazwiska, imiona muzułmańskich aniołów, czasem niewidzialne dla większości europejskich czytelników błędy rzeczowe. Cóż tam w istocie robią? Można odnieść wrażenie, że tymczasem unoszą się swobodnie, niezintegrowane jeszcze do końca z tokiem wywodu; ustanawiają wyzwanie na przyszłość, domagają się dopełnienia. Czasem jednak, jak na przykład w eseju *Stworzenie i zbawienie* otwierającym tomik *Nagość*, mają, jak się wydaje, wypełniać lukę chrześcijaństwa, dostarczając — w tym przypadku — argumentu

⁷² E. Said, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005.

⁷³ G. Steiner, *Gramatyki tworzenia*, przeł. J. Łoziński, Poznań 2004, s. 58.

⁷⁴ Por. G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino 1977.

za tezę, że „odkupienie przewyższa stworzenie”, a to, „co wydaje się wtórne, w rzeczywistości wyprzedza”⁷⁵. Ostatecznie stawka jest tu być może podwójna: czysto poznawcza, jako rozszerzenie horyzontu rozumienia na to, co tak długo wymykało się pojmowaniu jako „niezrozumiały” Orient, ale z drugiej strony także całkiem innego rodzaju. Chodzi również o położenie podwalin solidarności przez radykalną przebudowę logiki tożsamości i identyfikacji, jaka funkcjonowała do tej pory wokół Śródziemnomorza, z jego *sans papiers* i z jego problemem granicy, opierającym się wciąż na milczącym założeniu cywilizacyjnej przepaści, rozpadu na niemożliwe do zatarcia przeciwstawienie „my” *versus* „oni”.

III.

Wątpliwe, czy rzucone przez Ferrarisa hasło „rekonstrukcji” mogłoby się przyjąć. Jest tylko słówkiem zbiorczym bez precyzyjnej treści, ale może wskazywać na jeden z zasadniczych rysów nowej epoki. Rekonstrukcja nie jest zamaskowaną konstrukcją, lecz oczyszczeniem miejsca, gruntu, otwarciem ewentualności. To ustanawianie przestrzeni nie jest jednak zamierzone czy postulowane jako *creatio ex nihilo*, ale jako coś, co dokonuje się przez radykalny zwrot do przeszłości. Agamben poświęcił sporo uwagi wyłożeniu całej złożoności tego manewru, nawet jeśli jego myśl o „apokatastatycznej” archaiczności może się wydawać na pierwszy rzut oka nową utopią jako powrót do momentu inicjalnego, do *illo tempore*, gdy możliwe byłoby — jeszcze — naprostowanie „pokrzywionego drewna człowieczeństwa” (*the crooked timber* z eseju Isaiaha Berlina⁷⁶), z którym nie poradziła sobie nowoczesność. Nie przypadkiem więc Agamben roztrząsa tak z pozoru abstrakcyjny w świetle nowoczesności temat,

⁷⁵ Por. G. Agamben, *Nagość*, op. cit., s. 7. Pojawia się tam muzułmańskie pojęcie *sunan*, dzieł, czy też poczynań Boga, a także odniesienie do muzułmańskiego sensu profetyzmu, niepostrzeżenie przechodzącego w akt komentowania i interpretowania tekstu świętego. Powrócę niżej do tego wątku.

⁷⁶ Por. I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, London 1990.

jak zmartwychwstanie ciał w dniu Sądu Ostatecznego⁷⁷. W gruncie rzeczy chodzi mu o sprawę nad wyraz praktyczną: rozważenie możliwości apokatastazy, przywrócenia „zerowego ładu absolutnego początku”, anulowania wszystkich błędów. W przeciwieństwie do nowoczesności, tym, co teraz postulowane nie jest ani rewolucja, ani przełom, ani radykalna nowość. Oryginalność epoki, która nadchodzi ma polegać — paradoksalnie? — na zdolności do radykalnego cofnięcia się wstecz, do momentu inicjalnego, w którym wszystko jest jeszcze do naprawienia i w którym otwiera się pierwotne pole kreacji. Stawką tego radykalnego regresu jest zatarcie rozróżnień, które do tej pory jawiły się jako podstawowe, anulowanie granic uznawanych za nie do przekroczenia.

Konsekwencją takiego postawienia sprawy jest też radykalne wchłonięcie obcości. Montaigne w genialnej intuicji z początków nowożytności widział Europejczyka jako wędrujące po świecie chciwe oko, niewsparte odpowiednio mocnym żołądkiem. Mamy — powiedział — „większą chciwość niż możność: obłapiamy rękoma wszystko, ale chwytamy jeno wiatr”⁷⁸. Dziś jednak ten trawiący żołądek ma się wreszcie stać kluczowym organem. Nastaly czasy przyswojenia świata jako ostatniego ratunku dla Europy. Może więc nie przypadkiem tym, co może się rysować jako istotna nowość w aktualnym pejzażu dyscyplin humanistycznych jest ta post-Steinerowska i post-Bloomowska wizja komparatystyki, która, po skonstatowanej przez Gayatri Spivak śmierci dyscypliny⁷⁹, odżywa w takich definicjach literatury powszechnej, jak ta zaproponowana przez Davida Damroscha⁸⁰. Literatura zostaje postawiona jako przedmiot wymiany, jako coś, co definiuje się właśnie przez swego rodzaju „pragmatyczną powszechność”, zdolność do funkcjonowania w globalnym obiegu. Jako coś, co teraz przychodzi do Europy spoza niej, i co po dokładnym

⁷⁷ Por. m.in.: G. Agamben, *Ciało chwalebne*, [w:] idem, *Nagość*, op. cit., s. 100–114, czy też, w nieco innej perspektywie, G. Agamben, *Dzień sądu*, [w:] idem, *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 35–40.

⁷⁸ M. de Montaigne, *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków 2004, s. 169.

⁷⁹ Por. G. Spivak, *Death of a Discipline*, New York 2003.

⁸⁰ Por. D. Damrosch, *What Is World Literature?*, Princeton–Oxford 2003.

stawieniu powinno do tego globalnego obiegu powrócić. Ale co zrobić w takim układzie z Bloomowskim „kanonem Zachodu”?

Bez wątpienia ta rewolucja „literatury poza Europą”, tchnienia z zewnątrz, zapowiadała się czy wręcz faktycznie dokonywała przez ostatnie dziesięciolecie, kiedy, na przekór Bloomowi, najchętniej czytanyi pisarzami europejskich języków byli ludzie definiujący się, w taki czy inny sposób, jako poddani byłych imperiów kolonialnych. Ktoś mógłby w tym wszystkim widzieć oznakę nieuchronnego zmierzchu Europy, jeszcze jedną z przesłanek kryzysu. Jednak równie dobrze może to być jedynie oznaka zmiany sposobu funkcjonowania, dostrojenie do policentrycznego świata, w którym Europa przestała być intelektualnym hegemonem, monopolistycznym producentem treści pretendujących do miana uniwersalnych, ale może jeszcze utrzymać swoją rangę jako rozdroże i targowisko idei. Wszystko sprowadza się jednakże do hipotezy ratunku przez rozlewanie się, ustanawiającą nową przestrzeń ekspansję, zneutralizowaną przez wybór czasownika „przychodzi” (*comunità che viene*, ale daczego nie *comunità che va?*), a zatem odwrócenie perspektywy „przychodzącego” i „idącego”, które stawałoby się natychmiast frontem natarcia.

Agambenowska koncepcja fraktalnej wspólnoty bez ostatecznego brzegu, rozrastającej się w neutralnej, pozbawionej rozgraniczeń i kryteriów przestrzeni dobrze oddaje też charakter „przychodzącej” literatury światowej jako inkluzywnego pola powszechnej wymiany. Problem *sans papiers* zarysowałby się w zupełnie nowym świetle, gdyby te brakujące „papiery” uznać w pierwszej kolejności za teksty, którymi trzeba byłoby się legitym(iz)ować⁸¹. Ale nawet na tym planie, jak sądzę, jedną z przeszkód przed przyjęciem fraktalnego rozwiązania jest trudność z zaakceptowaniem hipotezy ideologicznej neutralności świata, uczynienia z niego obojętnego ośrodka na wzór

⁸¹ Nieodparcie przychodzi tu na myśl powieść *Les Boucs*, napisana po francusku przez Marokańczyka, Drissa Chraïbiego, w której tytułowy bohater, północnoafrykański „koziół” stara się uzyskać symboliczne „prawo obywatelstwa” właśnie przez napisanie książki. Por. D. Chraïbi, *Les Boucs*, Paris 1955.

topologicznej przestrzeni. Być może to właśnie jest najpoważniejszym mentalnym ograniczeniem, barierą stylu myślenia, który uporczywie trzyma się umysłu i nie daje się przełamać. Świat do spożycia i strawienia jawi się (niektórym) Europejczykom, mimo wszystko, jako odrażająca potrawa. Stąd też nieustanna pokusa utrzymywania i wzmacniania granicy.

IV.

Jednym z kluczowych zagadnień literatury porównawczej jest problem kulturowych ograniczeń lektury obcych tekstów, tworzący napięcie z hipotezą ich uniwersalnego znaczenia. Są to kwestie, które pojawiły się już u XIX-wiecznych korzeni dyscypliny i które można bardzo plastycznie ukazać na przykładzie europejskiej recepcji, a właściwie „wynalazku” sufizmu, jaki ostatecznie skoncentrował się w XX wieku wokół postaci Ibn ‘Arabiego⁸². To dobra egzemplifikacja trudności wiążących się z przekraczaniem granic czytania kulturowego, *cultured reading* — czytania osadzonego w tradycji, erudycyjnego, a może nawet „czytania przemądrzałego” — w stronę czytania transkulturowego, tworzącego nową przestrzeń poza granicami stykających się w tej lekturze kultur. Stąd ten powrót do XIX-wiecznych korzeni europejskiego spotkania z muzułmańską mistyką.

Grę asocjacji angielskiego słowa *cultured* można nieco przerysować po polsku, mówiąc o czytaniu przemądrzałym, dokonywanym przez czytelnika, który, im silniej jest wdrożony do odbioru tekstów według określonego klucza, im staranniej jest wykształcony, tym bardziej ma tendencję do absolutyzowania kategorii, jakie mu przekazano w majestacie uznanej praktyki akademickiej, jakiejś szacownej tradycji czytania. Paradoksalnie, im głębiej ów czytelnik wchodzi w te założenia, tym trudniej mu zdobyć się na przekroczenie tych zarazem zdeterminowanych kulturowo i erudycyjnych (*cultured*), mędrkowskich trybów lektury. To, że są one wielorakie

⁸² Por. na ten temat m. in. I. Jeffery-Street, *Ibn ‘Arabi and the Contemporary West. Beshara and the Ibn ‘Arabi Society*, Sheffield–Oakville 2012.

i zmienne w czasie nie zmienia faktu, iż w tej swojej zmiennej postaci wciąż pozostają filtrem, który jest nieustannie obecny w kolejnych próbach odczytania obcego tekstu.

Ibn al-Fārid (1181–1235), muzułmański mistyk urodzony w Kairze i żyjący przez długi czas w Mekce, został wyniesiony — w zachodniej tradycji — do rangi największego poety mistycznego Arabów, analogicznie do postaci z innych kręgów: jako największy mistyk Arabów tworzy *pendant* dla Rumiego jako największego poety mistycznego Persów; taka dystrybucja zlokalizowanego prymatu jest najprostszą strategią porządkowania przestrzeni symbolicznej. Poezja mekkańskiego mistyka stanowi zatem jeden z punktów orientacyjnych na zachodniej mapie Wschodu, zredukowanej do kilku elementów skupiających na sobie całą uwagę. Hafiz Goethego, Al-Halladż studiowany przez Massignona, indyjski Kabir tłumaczony na rozmaite języki zachodnie, w tym na polski — przez Czesława Miłosza — stanowią swoisty, opracowany na Zachodzie diagram Wschodu. Ich nazwiska stały się zarazem słowami kluczowymi w konstrukcie „literatury powszechnej”, reprezentując jednocześnie obszar niewiedzy i ciemności, negatywny element, którego Europejczycy poszukiwali w Oriencie. To by tłumaczyło, dlaczego właśnie sufizm, a nie inne, z pozoru łatwiejsze do przyswojenia elementy arabsko-muzułmańskiej tradycji, miał takie znaczenie w konstrukcji obrazu Wschodu, a jednocześnie też w konstrukcji pierwszej *Weltliteratur*.

Ibn al-Fārid pozostawił po sobie utwory o treści, która nie bez powodu wydawała się pierwszym europejskim czytelnikom co najmniej enigmatyczna. Próby odniesienia się do tej enigmy składają się na łańcuch *cultured readings*, stosujących kryteria, których zmienność w czasie odzwierciedla przemiany nie tylko europejskiej filologii, ale nawet bieżących prądów nowoczesności. Podobnie jak każda ze wspomnianych wyżej postaci kluczowych, Ibn al-Fārid był wielokrotnie, rzec by można uporczywie tłumaczony, począwszy od *Chrestomathie arabe* Sylvestre'a de Sacy i *Anthologie arabe* Grangereta de Lagrange, jaka ukazała się w Paryżu w 1828 roku. W tym ostatnim dziele można ponadto znaleźć hipotezę tłumaczącą zagadkowość obcego tekstu w kategoriach domniemanej specyfiki tworzenia

i odbioru literatury wśród Arabów. Otóż, ujmując to w największym skrócie, Grangeret de Lagrange sugeruje, iż arabski twórca celowo stworzył tekst tak pogmatwany, aby dać odbiorcom szansę do wykazania się przenikliwością; stąd ten przerost wyrafinowania, przesubtelnienie idei, które są opakowane w tak złożoną formę ekspresji, że w końcu jawią się czytelnikowi jako nieprzenikniona zagadka. Apelują do czytelnika właśnie jako tajemnica, „drażnią jego ciekawość” (*piquant sa curiosité*), a zarazem, co było istotne w skonstruowanym obrazie wschodniego życia, miały rzekomo dostarczać Arabowi okazji, by zabłysnął przed grupą swoją przenikliwością⁸³.

Niemal sto lat później, w zbiorze studiów wydanym w 1921 roku, Nicholson nadal uważał polemizowanie z tą opinią za coś istotnego i aktualnego. Dostarczył przy okazji własnych przekładów wybranych ustępów z pism Ibn al-Fārīda, stwierdzając jednocześnie, że tylko fragmenty w ogóle nadają się do przekładu — inne części są nie do przełożenia, a to z tej prostej przyczyny, iż w żaden sposób nie da się ich zrozumieć. Twierdzi jednak coś przeciwnego do Grangereta de Lagrange: nie chodzi tu ani o retoryczną ornamentykę, która całkowicie przesłania treść, ani o gierki intelektualne. Nicholson zawierza wschodniej tradycji, mówiącej, że Ibn al-Fārid dyktował swoje poematy w „głębokim transie ekstatycznym” i stwierdza, że jest to poezja „skomponowana w abnormalny sposób” (*composed in an abnormal manner*)⁸⁴. Jednak ta diagnoza nie prowadzi do odrzucenia, lecz wręcz przeciwnie; „abnormalność” przybiera wymiar powszechny, gdyż ten sam fenomen Nicholson dostrzega nie tylko u Rumiego, ale też u Blake’a czy Katarzyny Sieneńskiej. Co więcej, przerzuca pomost między mistyczną „abnormalnością” a skodyfikowanym charakterem literatury, dającej się zawsze sprowadzić do określonej ciągłości wzorców: forma tych „kompozycji automatycznych” — oto kolejny termin kluczowy dający się skojarzyć z ówczesnym stanem refleksji psychologicznej i psychiatrycznej — „będzie w dużym stopniu uzależniona od materiałów składowanych w mózgu mistyka i od modeli literackich, jakie

⁸³ Por. J.B.A. Grangeret de Lagrange, *Anthologie arabe*, Paris 1828, s. 118.

⁸⁴ R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921, s. 167.

są mu znane”; stąd też „nie powinniśmy być zaskoczeni, jeśli jego wizje i objawienia czasami znajdują spontaniczny wyraz w wypracowanym, sztucznym stylu”. Jednocześnie wyznaje też: „by to napisał na zimno, dla ludzi, którzy mogliby czerpać przyjemność z ostrzenia na tym dowcipu, wydaje mi się nie do pomyślenia”⁸⁵. Tak więc odczytanie Ibn al-Fārīda przez Nicholsona w dalszym ciągu pozostaje w kulturowo zarysowanych granicach tego, co wiarygodne, co „możliwe do pomyślenia”, a także, co jeszcze istotniejsze, w kręgu określonych przeswiadczeń na temat istoty aktu literackiego, tego, czym tak naprawdę jest twórczość poetycka — jest ona mianowicie mieszaniną wglądu czy iluminacji z opracowaniem zgodnym z zastanymi wyznacznikami gatunkowymi i kodami funkcjonującymi w otoczeniu kulturowym poety. Ale i te kody są do pewnego stopnia analogiczne w stosunku do siebie, toteż Nicholson uznaje, że może sobie pozwolić na takie metafory, jak „arabska pieśń trubadura” (*Arabian Minnesong*)⁸⁶.

Tu jednak wyłania się kolejna kwestia. Jeśli mamy tu do czynienia z określonym kodem, to musi też istnieć przystępny klucz do tego kodu. I rzeczywiście, na Wschodzie w późniejszych wiekach zaistniały prace dostarczające przeglądu poszczególnych metafor przewijających się w poezji „eroto-mistycznej”, mające często charakter apologii broniącej sufizmu przed atakami ortodoksyjnych nurtów islamu⁸⁷. Nicholson wie o ich istnieniu, ale je odrzuca, stwierdzając, że „proces ten jest fatalny w skutkach dla poezji, a jego rezultat prawdopodobnie jest daleki od prawdy”. Podważa zatem prawomocność obcej tradycji filologicznej, jak przypuszczam, przynajmniej po części właśnie po to, by ochronić ciemność tekstu, jego niejednoznaczność i tajemnicę. Właśnie ta ciemność jest dla niego najbardziej atrakcyjnym elementem. W ostatecznym rozrachunku, Nicholson dopuszcza bowiem jedynie prawomocność odczytania, które opiera się nie

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Ibidem, s. 168.

⁸⁷ Przykładem może być XVII-wieczny traktat perski, *Risāla-yi miszwāq*, jaki opracował Muḥsin Faīd Kāszānī, starając się uchronić język poezji mistycznej przed niebezpieczeństwem dosłownych interpretacji.

na kluczu do złamania kodu, lecz na percepcji opartej na wspólnocie doświadczenia. Ibn al-Fārīda mogą zatem zrozumieć ci, „którzy śni-li jego sny i podróżowali po jego ścieżce do jego celu”. Innymi słowy, zrozumieć mistyka może jedynie inny mistik, który „nie pomyli się co do głównego kierunku, w jakim zmierza jego alegoria, nawet jeśli zbłądzi w niektórych szczegółach”⁸⁸.

Często mówi się, że sufizm został „wynaleziony” w toku jego niemieckiej recepcji, w epoce stojącej pod znakiem romantycznego „czucia i wiary”. Ta recepcja zbiegła się w miejscu i czasie z narodzinami Goetheańskiej idei *Weltliteratur*, której najpierwszą i najprzedniejszą egzemplifikacją miał być chociażby dywan Hafiza. W tej perspektywie wydawało się czymś „naturalnym”, że mistycyzm jest zjawiskiem uniwersalnym. W gruncie rzeczy tę uznaną bez dowodów tezę przyjmowano za pewnik przez długie dziesięciolecia, aż do zmierzchu formacji określanej jako *philosophia perennis* oraz pokrewnych jej idei, koncepcji i zjawisk intelektualnych, takich jak teorie świętości od Rudolfa Otto do Mircei Eliadego. Nurt ten wyczerpał się właściwie dopiero w połowie lat osiemdziesiątych XX wieku wraz ze śmiercią jego najważniejszych przedstawicieli. Nic więc dziwnego, że w 1950 roku Arberry wręcz w pierwszym zdaniu swojego opracowania o sufizmie wychodził od tej tezy: „Banałem stało się stwierdzenie, że mistycyzm jest zasadniczo jeden i ten sam, niezależnie od religii wyznawanej przez indywidualnego mistyka; jest to stały i niezmienny fenomen powszechnej tęsknoty ludzkiego ducha za osobistą komunikacją z Bogiem”⁸⁹.

Pod koniec XX wieku i w obecnym tysiącleciu sufizm uniwersalny przybierał coraz dziwniejsze formy eklektyczne w Europie i Stanach Zjednoczonych, aż wreszcie wyrodził się w prąd na mapie duchowości spod znaku „New Age”, który jest w tej chwili omawiany jako nasilające się zjawisko globalne, zarysowujące się m.in. w takich regionach, jak Ameryka Łacińska⁹⁰. Jednocześnie jako uznany

⁸⁸ R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, op. cit., s. 169.

⁸⁹ A. J. Arberry, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, London 1950, s. 11.

⁹⁰ Por. m. in. *Sufis in Western Society. Global networking and locality*, red. R. Geaves, M. Dressler, G. Klinkhammer, Milton Park 2009.

nurt humanistyki akademickiej, badania nad mistycyzmem znalazły się w martwym punkcie. Jednak aktualność nurtów mistycznych była w ostatnich latach przywoływana przez najważniejszych intelektualistów muzułmańskich działających w obrębie europejskiej akademii, m.in. przez Abdelwahaba Meddeba (profesora Uniwersytetu Paris-Nanterre) czy niekiedy przez Tariqę Ramadana (profesora Oksfordu). Właśnie w rozwoju duchowości wewnętrznej, indywidualistycznej i nacechowanej głębokim synkretyzmem widzieli oni szansę odejścia od konfrontacji fundamentalizmów religijnych, jaka poważnie zagraża Europie i światu. Z drugiej strony, mistycyzm okazuje się kluczem nie tylko w kontekście wąsko pojętej myśli postsekularnej, ale i humanistki, która w bardzo szerokim zakresie powraca do przemyślenia produktywności pojęć o religijnym i w szczególności właśnie mistycznym rodowodzie. Jako przykład można tu podać prace Giorgio Agambena o niewiedzy, takie jak esej *La ragazza indicibile* o misteriach eleuzyjskich i ich niewysłowionej, bo w gruncie rzeczy „pustej” tajemnicy⁹¹. Właśnie niewiedza i ciemność są zwornikami projektowanej przez Agambena rewolucji epistemologicznej, która domaga się wyjścia poza naszą wiedzę i przemyślenia niewiedzy.

Wyłania się zatem całkiem na poważnie pytanie o możliwość i celowość powrotu problematyki mistycznej w aktualnej humanistyce. W warunkach świata zglobalizowanego musi to być powrót odwołujący się do wielości tradycji, jednak w innym rozumieniu, niż to było aktualne w dziewiętnastym i dwudziestym stuleciu. W świecie współczesnym dochodzi do interferencji kodów kulturowych, których rezultatem jest traumatyczne wyrzucenie jednostki poza jasność i przewidywalność konfiguracji symbolicznych, jaką gwarantowało dotąd funkcjonowanie w ramach określonej kultury. W aktualnym świecie masowych migracji i kulturowych przemieszczeń dla rosnącej liczby jednostek tego komfortu już po prostu nie ma. Trauma wyrzucenia poza kulturę jest formą alienacji, w której jednostka traci możliwość ekspresji i komunikacji, bo przemawianie

⁹¹ Por. G. Agamben, *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*, Milano 2010.

w sposób zrozumiały wymaga ciągłego oparcia w podzielanym przez wspólnotę kodzie. W chwili obecnej ani kodu, ani wspólnoty już nie ma. Tym większe znaczenie ma poszukiwanie i aktualizowanie zakorzenionych w przeszłości elementów będących analogią współczesnego, przeżywanego w osamotnieniu doświadczenia.

Wejście na ścieżkę mistyczną nie ma w sobie nic poetycznego. Jeden z mistyków muzułmańskich mówił, że to jak obudzić się nagle w lochu. Świadectwo ciemności pozostawił także Jan od Krzyża. Choć powiedziałam przed chwilą, że domniemanie uniwersalnego charakteru mistycyzmu zostało niegdyś przyjęte bez sądu, myślę, że warto do tej hipotezy powrócić z pozycji postsekularnej, pytając niekoniecznie o możliwość zjednoczenia z Bogiem, lecz w pierwszej kolejności o transhumanistyczną możliwość wyjścia człowieka poza kondycję kulturową i przemawiania z tej pozycji w taki sposób, aby przekaz dokonywał się nie w obrębie kulturowego kodu, lecz poprzez aluzyjne, pozasłowne, a więc poza-kodalne odsyłanie do podzielanego doświadczenia. A więc wyłania się po raz kolejny problem pisania i czytania transkulturowego.

Wspomniane już pojęcie *abhava* (अभावा) z klasycznej filozofii indyjskiej konotuje brak, pustkę, nicność, lecz zarazem niezamanifestowany poziom, z którego wyłania się *bhava* (भावा) — to, co się staje, istnieje, bytuje w postrzegalny sposób. Znaczeniowa struktura dzieła literackiego lub artystycznego także składa się z pełni i pustki, z tego, co powiedziane, obecne na powierzchni tekstu, i tego, co przemilczane, obecne wyłącznie jako znaczący brak, odrzucona możliwość, niezrealizowana opcja osi paradygmatycznej. Większość akademickich interpretacji literatury koncentruje się na czytaniu analitycznym, operującym tym, co w tekście widoczne, zamanifestowane, obecne, a więc mogące służyć za dowód. Równie istotne jest postawienie pytania o odmienną od akademickiej kulturę czytania, zmierzającą w stronę eksploracji pustki i dopełnienia tekstu przez twórczą odpowiedź, odsyłającą właśnie do tego, co w tekście obecne, lecz nieujawnione. Taka odpowiedź nie objaśnia, lecz jedynie komunikuje zrozumienie leżące na hermetycznym poziomie, działa na zasadzie szyboletu, odzewu na hasło, które jest zarazem jawne (bo głośno wypowiedziane) i utajone (gdyż postronni nie są w stanie przeniknąć

jego ukrytej treści). Przykładem takiej komunikacji była eliptyczna „rozmowa” między młodym Ibn ‘Arabim a Ibn Ruszdem (Awerroesem), rozważana w klasycznej pracy Henri Corbina⁹², gdzie miały rzekomo paść jedynie słowa „tak” i „nie”, osobno i w koniunkcji („tak i zarazem nie”). Innym przykładem jest pytanie zadane przez mistrza zen, zmierzające do upewnienia się, czy uczeń osiągnął już oświecenie, i odpowiedź udzielona przez tegoż ucznia. Tu także literatura przedmiotu przytacza różne scenariusze. Bywa, że ta rozmowa odbywa się zupełnie bez słów, komunikatem jest przecięcie komunikacji, zerwanie, przeskok w to, co radykalnie inne, zewnętrzne wobec języka. W innych tradycjach jesteśmy jednak w stanie odnaleźć więcej tekstów, których znaczenie nie sprowadza się do tego, co się w nich objawia przygodnemu, niewtajemniczonemu czytelnikowi. Zarazem stanowią one coś więcej niż szyfr wymagający posiadania określonego klucza. W jaki sposób, do jakiego stopnia, przy zachowaniu jakiego zastrzeżenia jesteśmy w stanie odczytywać dzisiaj teksty mistyczne? Milczenie, od eliptycznej komunikacji andaluzyjskich sufich po formę koanu w buddyzmie zen, odsyła poza słowami do wspólnego stanu, jakiego doświadczyli rozmówcy. Tylko dzięki temu milcząc, wiedzą, o czym mówią; poruszając się poza granicami wysłowienia w języku działającym jak automat kulturowy, rozmawiają o tym, co niewyraźalne i zarazem transkulturowe.

V.

Dokonywana przez mistyka elizja dyskursu kontrastuje z prerogatywą intelektualisty, którego Said zdefiniował niegdyś właśnie przez „panowanie nad językiem” (*mastery of language*). Milczenie i rozgadanie wydają się postawami skrajnie rozbieżnymi. A jednak mamy tu do czynienia z dwiema postaciami granicznej kompetencji, zmierzającej do rozciągnięcia zdeterminowanej kulturowo sfery tego, co może zostać uobecnione.

⁹² Por. H. Corbin, *L’Imagination créatrice dans le sufisme d’Ibn ‘Arabî*, Paris 1958.

Jednak skrajna rozbieżność wydaje się dzielić to, co ma w istocie zostać uobecnione. Mistyk milczy głównie na temat doświadczenia numinosum. Natomiast figura intelektualisty wiąże się nierozzerwalnie z europejską nowoczesnością, i to właśnie jako podstawowa instancja przejścia od porządku, którego źródłem są prawidła i pozagrobowe sankcje wnoszone przez religię objawioną, do stanu kultury określanego mianem sekularyzacji, w którym podstawowe dążenia człowieka, a więc i ich sankcjonujące źródło, mieści się w świecie doczesnym. W procesie sekularyzacji intelektualista zajmuje miejsce duchowego przywódcy, proroka i kapłana; staje się więc zwornikiem nowego ładu. Jednocześnie jego paradoks polega na tym, że reprezentuje postawę wiecznego wątpienia i krytycznej analizy tam, gdzie religie objawione oferowały niepodważalne, stałe i niezmiennne pewniki. W ten sposób ustanawia epokę nacechowaną nieustannym wzrostem tempa eksploracji świata i przebudowy ideologii, ale i obecnością owych „drobnych rys w ciągłej katastrofie”, powodujących nieustanne rozpadanie się świata spod znaku wygnanego z raju anioła historii, o jakim pisał Walter Benjamin⁹³. Wiecznie niewystarczające zdefiniowanie samego intelektualisty jest w pewnym sensie wypadkową charakteru samej epoki, w której, zgodnie z kolejną słynną metaforą, użytą przez Marksa i spopularyzowaną przez Marshalla Bermana, „wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu”⁹⁴. Tak więc przedsięwzięcie krytycznego określenia tej kluczowej funkcji, jakiego podjął się Julien Benda już w latach dwudziestych ubiegłego stulecia⁹⁵, było kontynuowane przez Gramsciego, który w słynnych zeszytach więziennych sformułował koncepcję „intelektualisty organicznego”⁹⁶, i przez Theodora Adorno w *Minima moralia*⁹⁷.

⁹³ Por. W. Benjamin, *Anioł historii*, op. cit., s. 410.

⁹⁴ Por. M. Berman, „Wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, Kraków 2006.

⁹⁵ Por. J. Benda, *Zdrada klerków*, przeł. M. Mossakowski, Warszawa 2014.

⁹⁶ Por. A. Gramsci, *Intelektualiści i organizowanie kultury*, przeł. B. Sieroszewska, Warszawa 2005.

⁹⁷ Por. T. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 1999.

Pomimo zaistnienia tak długiej tradycji debaty, zarysy postaci intelektualisty rysują się często dość mgliście, zwłaszcza, gdy chodzi o odniesienie tej wziętej z europejskiej nowoczesności figury do pozaeuropejskich stosunków i realiów. Poniekąd nie powinno więc zaskakiwać, że Marek Dziekan, we wprowadzeniu do bodaj najważniejszej polskiej publikacji o intelektualistach pozaeuropejskich, *Złotych stolic Arabów*, woli posłużyć się metaforą i grą skojarzeń, zachowując ową mglistość zarysów postaci intelektualisty:

Skarbem tych miast [tj. Damaszku, Bagdadu, Kairu, Algieru i Casablanki] są [...] ci, którzy są niczym szlachetne kamienie w złoto oprawione — myśliciele, poeci, pisarze, słowem intelektualści⁹⁸.

Nawet jeśli ten poetycki styl wydaje się odległy od naukowej ścisłości, dochodzi tu w istocie do nadpisania jeszcze jednej warstwy znaczeniowej, nakładającej się na dotychczasowe przeciwstawienie intelektualisty zaangażowanego, rozumianego głównie w lewicowych kategoriach, i mieszkańca wieży z kości słoniowej, intelektualisty oddającego się wzniosłym sprawom ducha, lub po prostu pielęgnacji dawnego dziedzictwa kulturowego, w oderwaniu od bieżących spraw zbiorowości i politycznych kategorizacji. Mieszkańcy „złotych stolic” Arabów (tych, które w ustanowionej przez Dziekana grze skojarzeń zawierają zarówno „złote meczety”, jak i „złote bazyry”) ustanawiają raczej mediację między *sacrum* i *profanum*, wymykającą się sekularyzacyjnym rozgraniczeniom nowoczesności. Również zawartość pracy Dziekana podkreśla wielorakość sposobów interwencji i płynność gatunkową piśmiennictwa tworzonego przez tych, którzy zostali zaliczeni do rozmytej, intuicyjnie rozumianej kategorii intelektualistów. Mieści się tu szerokie spektrum refleksji nad historią, religią, dziedzictwem cywilizacyjnym i kulturowym, które pozostaje jednak ustrukturyzowane przez nieustające odniesienie do opozycji między Wschodem a Zachodem, tradycją i modernizacją. Wyjście od tej opozycji pozwala znaleźć wspólny

⁹⁸ M. Dziekan, *Złote stolice Arabów. Szkice o współczesnej myśli arabskiej*, Warszawa 2011, s. 7.

mianownik dla tak różnych intelektualnych przedsięwzięć, jak próba zdefiniowania „człowieka postalmohadzkiego” przez Maleka Bennabiego, odsyłająca do transhistorycznej kategorii kolonizacji, stworzenia nowej islamistyki przez Mohammeda Arkouna czy filozofii politycznej przez Abdallaha Larouiego. Wyłania się tu więc z gruntu europocentryczne rozumienie intelektualisty jako postaci wpisującej się w dialog z Europą, nawet gdy stara się wytworzyć wobec niej wschodnią bądź północnoafrykańską kontrpropozycję.

Kolejnym ogniwem wspomnianego wyżej łańcucha odsyłających do siebie tekstów definiujących intelektualistę są wykłady Edwar-da Saida z 1993 roku⁹⁹. Tu także, wbrew temu, czego można byłoby oczekiwać po autorze *Orientalizmu*, pozostajemy w kręgu europocentrycznych odniesień. Odsyłając do takich postaci, jak Joyce'owski Stephen Dedalus, Said kreśli postać posługującą się „milczeniem, wychodźstwem i sprytem” (słynną triadą „silence, exile and cunning” z *Portretu artysty z czasów młodości*), by przeforsować żądanie sprawiedliwości. Intelektualista jest „wewnętrznym outsiderem”, dzięki któremu może się dokonać wprowadzenie wyciszonych, zmarginalizowanych głosów w obręb dominującego dyskursu.

Wykłady Saida otwierają szereg ścieżek interpretacyjnych, wyłania się jednak pytanie, w jakiej mierze mogą to być ścieżki mylące, jeśli potraktuje się je z nadmierną dosłownością. Pierwszą, aż nadto oczywistą kwestią jest to, czy figurę intelektualisty należy rozważać w odniesieniu do realnych postaci i ich interwencji w realne sprawy zbiorowe, czy też, jak to czyni Said, w oparciu o ich literackie reprezentacje. We własnej dotychczasowej pracy poszłam za tą drugą sugestią, uznając, że pod pojęciem intelektualisty kryje się przede wszystkim pewien idealny wzorzec, możliwy do skonstruowania w literaturze, lecz tylko częściowo i w niepełny sposób ucieleśniany przez żywych ludzi, skazanych na moralne ustępstwa i akomodację w złożonej rzeczywistości. Dlatego też obrazu intelektualisty jako funkcji w przestrzeni symbolicznej można szukać w powieściach,

⁹⁹ E. Said, *Representations of the Intellectual. The 1993 Reith Lectures*, London 1994.

takich jak chociażby analizowana już przeze mnie¹⁰⁰ książka *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* Mii Couto¹⁰¹, czy też, w znacznie bardziej krytycznej postaci, *Slangenkuil* Isegawy, gdzie wykształcony w Cambridge matematyk próbuje włączyć się w życie Ugandy i zmieniać jej rzeczywistość¹⁰². Zarówno idealne portrety intelektualistów, takie jak ucieleśniający anielską czystość Marianinho z powieści Couto, jak i literackie obrazy uwikłania w turpistyczną rzeczywistość post-Aminowskiej Ugandy, charakterystyczne dla Isegawy, są bez wątpienia formą poszukiwania źródeł skutecznych recept i dróg wyjścia z postkolonialnego chaosu Afryki.

Jednak nie wydaje mi się do końca pewne, czy otwarcie takiej ścieżki myślenia o intelektualistach jako typie bohatera powieściowego było istotnym zamierzeniem samego Saida, skoro we własnym życiu i pismach wcielał się w idealną postać, zabierając głos w sprawie palestyńskiej czy definiując humanizm jako podstawę interwencji intelektualisty (m.in. w *Humanism and Democratic Criticism*¹⁰³). Również zalecenia Adorno z *Minima moralia* odnosił bezpośrednio do własnego życia; powołuje się na nie chociażby w opublikowanym w „London Review of Books” autobiograficznym tekście *Between Worlds*¹⁰⁴. Postawienie kwestii literackich reprezentacji intelektualisty mogło być poniekąd przypadkiem, wynikiem okoliczności, w których „zamówiono” u niego wykłady z zakresu literaturoznawstwa. Co może nas dzisiaj zaskakiwać, Said przez całe życie był gotów do wypełniania tego rodzaju oczekiwań i posłusznego wcielania się w wyznaczoną mu rolę akademicką, o czym mówi, nie bez gorczy, we wspomnianym tekście autobiograficznym:

¹⁰⁰ Por. E. Łukaszyk, *Written exercises. Ancestral magic and emergent intellectuals in Mia Couto, Lhoussain Azergui and Dorota Masłowska*, „Colloquia Humanistica” 2016, nr 5, s. 127–140.

¹⁰¹ Por. M. Couto, *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, Lisboa 2002.

¹⁰² Por. M. Isegawa, *Slangenkuil*, Amsterdam 1999.

¹⁰³ Por. E. Said, *Humanism and Democratic Criticism*, New York 2004.

¹⁰⁴ E. Said, *Between Worlds: Edward Said makes sense of his life*, „London Review of Books” 1998, nr 20; <http://www.lrb.co.uk/v20/n09/edward-said/between-worlds> [dostęp: 9.08.2016].

Warto nadmienić, że przez czterdzieści lat pracy dydaktycznej nie wykladałem niczego innego poza kanonem zachodnim, i z pewnością niczego, co by dotyczyło Bliskiego Wschodu. Przez długi czas żywiłem ambicję przeprowadzenia kursu o współczesnej literaturze arabskiej, ale w końcu do tego nie doszło; przez co najmniej trzydzieści lat planowałem seminarium o Vico i Ibn Chaldunie [...]. Ale poczucie tożsamości profesora zachodniej literatury wykluczało ten odmienny aspekt mojej działalności z przestrzeni sali wykładowej. Jak na ironię, fakt, że nadal wykladałem swój przedmiot i pisałem o nim dawał pretekst sponsorom i uniwersyteckim gospodarzom wydarzeń, na jakie byłem zapraszany, by zignorować moją kłopotliwą aktywność polityczną i prosić mnie wyraźnie o wykłady na tematy literaturoznawcze¹⁰⁵.

To wyznanie, spisane wobec diagnozy nieuleczalnej choroby i bliskiego kresu życia, wskazuje na ograniczenia, jakim podlega intelektualista w przestrzeni akademickiej, która zdawałaby się idealnym polem jego oddziaływania. Oznacza to jednocześnie wykluczenie dziedzictwa powstałego na afrykańskim brzegu Morza Śródziemnego, choćby miał nim być historiozoficzny dorobek Ibn Chalduna. Przez wszystkie lata obecności Saïda na uniwersytecie nie dochodzi więc do kontaminacji „zachodniego kanonu”, a myśliciel tunezyjski nie może zostać postawiony w jednym rzędzie z myślicielem włoskim. Jak wynika z tego świadectwa, szczelność uniwersyteckich kategoryzacji przetrwała przynajmniej pierwszy impet rewolucji, jaką było wyłonienie się studiów postkolonialnych. Ukazuje to jednocześnie ograniczenia, jakim podlega intelektualista na uczelni. W *Representations of the Intellectual* Saïd tłumaczy, być może w apologetycznym geście, przyczyny tej rozbieżności między myślą a nauczaniem, przekonaniem a zahamowaniami wynikającymi z pragnienia zachowania akademickiego statusu:

Nie chcesz wyglądać na rozpolitykowanego; boisz się wypaść kontrowersyjnie; potrzebujesz zatwierdzenia przez szefa czy innego zwierzchnika; chcesz utrzymać swoją reputację kogoś wyważonego, obiektywnego, umiarkowanego; masz nadzieję, że zaproszą cię

¹⁰⁵ Ibidem.

ponownie, że będziesz udzielać konsultacji, uczestniczyć w panelu czy prestiżowym gremium i w ten sposób pozostaniesz w głównym, decyzyjnym nurcie [...] ¹⁰⁶.

Świat akademicki nie jest z pewnością przestrzenią absolutnej wolności słowa czy niczym nieskrępowanych poszukiwań. Stanowi układ hegemonii symbolicznej, operujący z jednej strony wykluczeniem, a z drugiej — wielością pokus, które mogą się okazać równie skuteczne jak przymus. Chodzi nie tylko o wyciszenie głosu intelektualisty i stopień krytycznego ostrza jego dyskursu, ale też spłyccenie złożoności przesłań, które w codziennym zabieganiu na uczelni nie dają się pojąć. Problem ten powróci w Afryce i na Bliskim Wschodzie wraz z coraz szerzej rozpowszechnioną strategią władzy, którą specjaliści od studiów regionalnych określają czasem mianem inkluzywnych sieci patronażu. Zmierza ona do wciągnięcia opozycyjnych głosów w obręb rządzącego systemu w zamian za obietnicę kompromisów, widzialności czy pozornego współdecydowania o sprawach kraju. Inkluzywny patronaż działa jednak nie tylko w Afryce i nie tylko w sprawach wielkich. Równie często pojawia się w małych rozgrywkach akademickich; stawką bywa specjalne błogosławieństwo dziekana czy zaproszenie do zespołu badawczego pracującego pod kierunkiem jakiejś błyszczącej postaci, za cenę porzucenia „do niczego niepasującej” i „najzupełniej marginalnej” ścieżki intelektualnej.

Czytając rozważania Françoise Lionnet o przyczynach marginalizacji Khatibiego i jego względnej niewidzialności w głównym, angielskojęzycznym obiegu światowej humanistyki ¹⁰⁷, łatwo uświadomić sobie, w jakim stopniu Said zawdzięczał własną widzialność zachowaniu lojalności wobec korporacyjnej struktury czołowych uniwersytetów amerykańskich. Te złożone uwarunkowania rzutują z pewnością na sytuację każdego intelektualisty spoza świata

¹⁰⁶ E. Said, *Representations of the Intellectual*, op. cit., s. 74.

¹⁰⁷ F. Lionnet, *Counterpoint and Double Critique in Edward Said and Abdelkebir Khatibi*, [w:] *A Companion to Comparative Literature*, pod red. A. Behdad, D. Thomas, Chichester 2011, s. 387–407.

zachodniego. Jest on zawieszony między dwiema możliwościami: spełnieniem wygnańczego przeznaczenia, jakie zresztą wyznaczył mu Adorno, lub trwaniem we własnym kraju. Z tego wyboru osiadłości bądź diaspory wynika wpisanie w jeden z systemów akademickich, obecność bądź na prestiżowym uniwersytecie zagranicznym, dająca zwiększoną widzialność, bądź na uniwersytecie afrykańskim, z całą jego ułomnością. Nawet w maghrebskim przypadku, mimo biegłości w metropolitalnym języku francuskim, skutkuje to utratą widzialności, o jakiej pisała Françoise Lionnet:

Akademicka i kulturalna polityka wiedzy [...] skłania się do marginalizacji tych intelektualistów, których edukacyjne i zawodowe trajektorie pozostają poza sferą wartości zachodnich centrów metropolitalnych. [...] Brak centralności Khatibiego jest spadkiem po kolonialnych strukturach dystynkcji, a nie wskaźnikiem słabości jego myśli, której uważa lektura pozwala na docenienie jego oryginalnego wkładu w analizę władzy, wiedzy i wolności¹⁰⁸.

Abdelkebir Khatibi, myśliciel, przynajmniej w ujęciu tej badaczki, porównywalny pod względem oryginalności z Saïdem, po ukończeniu doktoratu z socjologii na Sorbonie pozostał przez całe życie związany z uniwersytetem w Rabacie. Pozostał też w kręgu języka francuskiego, nie znając niemal zupełnie angielskiego. Paradoks jego podwójnej marginalizacji polegał też na odrzuceniu przez francuską inteligencję. Po uwzględnieniu poprawki na marokańską lokalizację, przyczyniającą się do zmniejszenia widzialności, jego wkład w destabilizację i demontaż hegemonicznych tradycji rysuje się jako nie mniejszy niż w przypadku Saïda.

Ceną pozostania w kraju bywa także mniej lub bardziej frontalne starcie z dyktaturą, przy czym nie chodzi tu wyłącznie o monolityczny reżim polityczny, w stylu Kadafiego czy Amina, ale też o jej rozproszone formy w przestrzeni fizycznej i symbolicznej, od wydarzeń w Algierii, które doprowadzają do zabójstw literatów i dziennikarzy, aż po subtelną tyranję tradycyjnej teologii

¹⁰⁸ Ibidem, s. 399.

muzułmańskiej, jakiej przeciwstawiają się intelektualiści marokańscy; nie są to zresztą kwestie dotyczące wyłącznie świata islamu. Nic więc dziwnego, że liczna grupa intelektualistów dokonuje wyboru względnego bezpieczeństwa i komfortu, jaki oferują mniej lub bardziej prestiżowe uniwersytety: Paris-Nanterre w przypadku Alberta Memmiego i Abdelwahaba Meddeba z Tunezji czy Uniwersytet Lizboński w przypadku Inocencii Maty z Wysp św. Tomasza i Książęcej. Trudną do oszacowania ceną tego komfortu jest jednak przynajmniej częściowe podporządkowanie się wymogom metropolitalnej (w znaczeniu neokolonialnym) polityki kulturalnej. Stąd też na przykład podlegający krytycznemu osądowi wkład Maty w ideologię i praktykę luzofonii. Co więcej, afrykańska intelektualistka jest świadoma źródeł i trwałego charakteru tej podwójnej wierności. Nie stanowi ona wyłącznie rezultatu osobistych uwikłań danej osoby, mniej lub bardziej skłonnej do ustępstw w obliczu instytucjonalnych presji, lecz wynik wpisany w samą historię kolonizacji. Uruchomiony przez Portugalczyków proces asymilacjonizmu kulturowego doprowadził bowiem z jednej strony do wytworzenia „bivalencji kulturowej współlistniejącej ze stanem alienacji, a z drugiej, do świadomości, uznania i rewindykacji różnicy kulturowej”¹⁰⁹. Innymi słowy, intelektualista afrykański żąda jednocześnie uznania jego kulturowej odrębności i zajmowanego miejsca w kulturze portugalskiej. Rozwikłanie tej logicznej sprzeczności wymaga dopuszczenia nowego wymiaru przestrzeni symbolicznej, w którym mieści się superpozycja tych dwóch stanów.

Wszyscy wzmiankowani wyżej intelektualiści wywodzą się z europejskiej nowoczesności i są z nią powiązani w sposób, który bywa anachroniczny i niemalże przerysowany, jak w przypadku Abdellatifa Laâbiego, który w wydanym w 2013 eseju — liście do współobywateli, *Un autre Maroc*, posługuje się językiem Rewolucji Francuskiej i niemal natarczywie odsyła do oświeceniowych ideałów.

¹⁰⁹ I. Mata, *Pelos trilhos da literatura africana em língua portuguesa*, Pontevedra–Braga 1992, s. 13.

Ustanawiając siebie jako podstawową instancję sekularyzacji, intelektualista przeciwstawia się instancjom dzierżącym „rząd dusz” w tradycyjnym społeczeństwie. Jednak już Laroui stawiał postulat zastąpienia tradycyjnych postaci życia religijnego, jakie streszczał w figurze „szajcha” nowoczesnym intelektualistą jako instancją sekularyzacji. Laâbi dodaje do tego przeciwstawienie intelektualisty politykowi. W swoim „liście do współobywateli” wzywa do zawierzenia intelektualistom, dowodząc jego bezinteresowności, w przeciwieństwie do polityka, który głosi tę czy inną prawdę w nadziei na zdobycie władzy, niezależnie od tego, czy dzieje się to w systemie zmierzającym w stronę dyktatury, czy też demokracji.

Przywołując w eseju dzień własnego aresztowania, Laâbi buduje moralny ideał intelektualisty oparty na poświęceniu, który — w przeciwieństwie do minimalizmu sugerowanego przez tytuł książki Adorno — rysuje się w sposób maksymalistyczny, stawiając postulat moralnego prymatu jako podstawowej przesłanki władzy symbolicznej intelektualisty. To moralna wyższość ma sprawić, że ludzie będą go słuchać. Said w swoich rozważaniach był znacznie bardziej pragmatyczny. Wpływ wywierany przez intelektualistę uzależniał od jego „władzy nad językiem”, retorycznej biegłości, która pozwala mu wprowadzić zmarginalizowane sprawy w obręb akceptowanego dyskursu.

Dochodzimy tu do europocentrycznych granic istniejącej refleksji nad intelektualistą. Jest on postrzegany jako postać pisząca, posługująca się tekstem jako bronią, zgodnie ze znanym powiedzeniem, że pióro jest potężniejsze od miecza, spopularyzowanym przez sztukę *Richelieu, or the Conspiracy* Edwarda Bulwera Lyttona, wystawioną w 1839 roku w londyńskim Covent Garden i jednocześnie wydaną drukiem za oceanem:

Oto prawda! —
 Pod panowaniem wielkich ludzi
 Pióro jest potężniejsze od miecza. Spójrz
 Na czarnoksiężską różdżkę! — sama w sobie jest niczym!
 Lecz moc przejmuje z mistrzowskiej dłoni
 By zmóc cesarów i dech zapierać
 na głośniejszej ziemi! — Odłóż miecz —

Państwa ocalać można bez niego!¹¹⁰

Trudno byłoby o odniesienie bardziej metropolitalne, lepiej wpisujące się w hegemoniczny kontekst kultury zachodniej. Nic więc dziwnego, że stojące za nim przeświadczenie do chwili obecnej determinuje sposób postrzegania postaci i możliwości intelektualisty afrykańskiego. Wszelkie postaci mieszczące się poza horyzontem słowa pisanego i drukowanego (a także jego przekładalności, o czym przypomniała cytowana wyżej Françoise Lionnet) są niemal zupełnie niewidzialne z perspektywy dominującej humanistyki światowej. Już Marcel Griaule próbował uchwycić i przekazać przesłania niepiśmiennego dogońskiego mędrca, takiego jak Ogotemmeli z *Boga wody*¹¹¹. Jednak od tego czasu nie zrobiono w tym zakresie zbyt wiele. Raz jeszcze wkraczają tu na scenę tworzony z perspektywy nowoczesności reprezentacje literackie, takie jak powieść *Moha le fou, Moha le sage* Tahara ben Jellouna, przedstawiająca właśnie słabość i klęskę intelektualisty odwołującego się do oralności, nawet jeśli realizuje on funkcję zbliżoną do tej, o jakiej pisali Adorno i Said, tzn. przemawia na placu publicznym w obronie pominiętych i potraktowanych niesprawiedliwie. Moha przemawia co prawda zza grobu, trzeba jednak przyłożyć ucho do ziemi, aby usłyszeć jego cichy głos. Przemawianie zza grobu przez pismo rysuje się jako niezrealizowana, ale obecna w tle tej historii opcja. Zwycięstwo przynależy piszącym. Ten nacisk na moc pióra przewija się także w ruchu kulturowej emancypacji Berberów (Amazigh), tworzącym wręcz odrębną teorię przejścia od oralności do pisma, określanego terminem *asgudi*¹¹², i jej literacką

¹¹⁰ E. B. Lytton, *Richelieu, or the Conspiracy. A Play in Five Acts*, New York 1839, s. 52; <https://archive.org/details/richelieuorconsp00lytt> [dostęp: 9.08.2016]: „True, This! — / Beneath the rule of men entirely great / The pen is mightier than the sword. Behold / The arch-enchanter's wand! — itself is nothing! — / But taking sorcery from the master-hand / To paralyse the Cæsars, and to strike / The loud earth breathless! — Take away the sword — / States can be saved without it!”

¹¹¹ Por. M. Griaule, *Bóg wody. Rozmowy z Ogotemmelim*, przeł. E. Klekot i A. Lebeuf, Kęty 2006.

¹¹² Przedstawiłam tę kwestię w odrębnym artykule; por. E. Łukaszyk, *Asgudi i taskla: przejście od oralności do pisma i nowa literatura w poszukiwaniach*

reprezentację, jak chociażby w powieści Lhoussaina Azerguiego *Le pain des corbeaux*, gdzie pojawia się nie tylko postać dziennikarza przełamującego obawy członków społeczeństwa tradycyjnego przed magiczną mocą pióra, ale i wiara w potęgę piśmiennej, a nie ustnej literatury jako narzędzia emancypacji¹¹³.

Ta nieobecność kwestii intelektualisty oralnego w aktualnej humanistyce, a przynajmniej jej niewidzialność w szerszym dyskursie, poza specjalistycznymi badaniami terenowym, jest do pewnego stopnia paradoksalna, gdyż kluczowe znaczenie dwóch postaci niepiśmiennych, leżących u źródeł kultury europejskiej, a mianowicie Sokratesa i Jezusa z Nazaretu, zostało dostrzeżone i rozwinięte przez George'a Steinera¹¹⁴, a w nowszym ujęciu przez Giorgio Agambena¹¹⁵.

Komplementarność pisma i ustnego nauczania, realizowanego w otwartej przestrzeni publicznej, poza instytucją uniwersytecką, jest jednym z istotnych, choć często nie do końca uwzględnianych elementów współczesnej dynamiki kulturalnej Maghrebu, zwłaszcza Maroka jako kraju, który wyróżniał się w ostatnich dekadach brakiem przemocy typu terrorystycznego skierowanej przeciwko intelektualistom. To nauczanie, aktualizujące przesłania wyrażane w tekstach drukowanych i zarazem nadające mu osobiste potwierdzenie żywym głosem, mieści się w takich przestrzeniach publicznych, jak targi książki i duże księgarnie; łączy się także ze specyficzną formą marokańskiego życia, jaką są spontanicznie organizowane stowarzyszenia o charakterze kulturalnym. Te formy obiegu mieszczą się na granicy piśmienności i zarazem na granicy kultury europocentrycznej; towarzyszą książce, podlegają też uwarunkowaniom tradycyjnej diglosji, czyniącej z francuskiego podstawowe narzędzie cyrkulacji idei.

Napotyamy tu niewidzialną granicę dyskursów i form kultury zdradzających wyraźnie rodowód w europejskiej nowoczesności.

tożsamości marokańskich Berberów, „Przegląd orientalistyczny” 2014, nr 1–2/2014, s. 89–98.

¹¹³ Por. L. Azergui, *Le pain des corbeaux*, Casablaca 2012.

¹¹⁴ Por. G. Steiner, *No Passion Spent*, London 1996.

¹¹⁵ Por. G. Agamben, *Piłat i Jezus*, przeł. M. Surma-Gawłowska i A. Zawadzki, Kraków 2017.

Intelektualiści piszący w językach europejskich i mieszczący się w dużej mierze w obrębie europocentrycznych kryteriów poprawności politycznej, tacy jak Meddeb, Laâbi czy Inocência Mata, stanowią jedynie wierzchołek góry lodowej, której główna masa jest bardzo słabo poznana przez międzynarodową humanistykę. Mieszczą się w niej postaci i dyskursy powiązane z instytucjami niemającymi europejskiego rodowodu, takimi jak muzułmańskie szkolnictwo religijne i rozwijające się w tym kontekście piśmiennictwo w języku arabskim. To w ogromnej mierze niezbadana sfera.

VI.

Refleksja nad aktualnym klimatem intelektualnym i kierunkami namysłu nad problematyką religijną w Europie i Śródziemnomorzu wymaga uwzględnienia kontekstu, który na zasadzie pewnego skrótu myślowego można byłoby określić mianem islamu europejskiego. Chodzi więc w tym miejscu nie tyle o myśl muzułmańską, która w takich czy innych okolicznościach do Europy trafia i w niej się zakorzenia, znajdując propagatorów, odbiorców czy zwolenników, lecz przede wszystkim o tę, która w Europie szuka oparcia, przyjmując myśl europejską, a w szczególności dorobek nowoczesności, za istotny punkt odniesienia. Warto zatem odnotować pojawienie się nowego typu postaci, mogącej wyrzucić ogromny wpływ na bieg historii idei zarówno Europy, jak i świata pozaeuropejskiego: muzułmańskiego intelektualisty. Chodzi zarazem o coś więcej; sprawą niezwykle istotną jest wyłanianie się spójnego pola refleksji posługującej się kategoriami myślenia religijnego zaczerpniętymi z tradycji wszystkich trzech religii abrahamowych. Muzułmański intelektualista nie jest więc bytem odrębnym czy egzotycznym w źródłowym znaczeniu tego słowa (pozostającym na zewnątrz naszego świata), lecz kluczowym i niezbędnym uczestnikiem toczącej się debaty.

W pozornej sprzeczności z tym, co powiedziałam wcześniej kontrastując postaci intelektualisty i mistyka, wyłania się z jednej strony religia jako przedmiot debaty, a z drugiej, intelektualista jako postać stojąca na marginesie ustanowionym przez religię. Z tej specyficznej pozycji kwestionuje pewne elementy religijnego uniwersum, ale

zarazem kieruje się w inną stronę: dokonuje przede wszystkim krytycznego oglądu całokształtu życia, przyjmując doczesność za punkt wyjścia (choć niekoniecznie za punkt dojścia). Omawiana tu postać ma charakter hybrydyczny, ponieważ intelektualista — w takim sensie, jaki nadała temu pojęciu nowoczesność — w zasadzie nie miał podlegać zdefiniowaniu przez określone wyznanie. Wręcz przeciwnie, miał być figurą mającą ustanowić kontrapunkt wobec instancji wyznaniowych i ich autorytetu opartego na dogmatach wyrosłych z niezmienności prawd objawionych. Funkcjonuje przecież na zupełnie innych zasadach: zamiast głosić bezwarunkową wierność wobec tych prawd, apeluje o swobodę refleksji i wątplenia, opierając się na specyficznie ludzkim wymiarze rozumowania i odczuwania. Dlatego też to, co głosi pozbawione jest wymiaru pewności. Intelektualista jest instancją omylną, co zresztą bardzo często staje się przyczyną zatargu między nim a zbiorowością. Nie zadowala pokładanych w nim oczekiwań, gdyż nie dostarcza jasnych odpowiedzi ani gotowych rozwiązań. Namawiając do refleksji, wrzuca ludzi na głęboką wodę takiego myślenia, do jakiego nic ich wcześniej nie przygotowało; wyprowadza na manowce, kradnie pewniki, nie dając niczego w zamian. Stąd też tak częste odruchy wrogości, a nawet agresji wobec intelektualistów mających swego dalekiego protoplastę w postaci sokratejskiego zwodziciela. Zadaje on wytrącające z równowagi pytania, dopóki nie uciszy się go kielichem cykuty. A jednak obecność takiej figury jest niezbędna w obliczu wyzwań modernizacyjnych, cechujących się typowo nowoczesną kategorią przyspieszenia. Sprawia ono, że w skali pojedynczego pokolenia może całkowicie zmienić się postać życia; właśnie dlatego oparcie na tradycji już nie wystarcza. Wyzwania tego nowego życia i konieczność sprostania coraz szybszym przemianom wymaga czegoś odmiennego od wiernej reprodukcji odziedziczonych wzorców, na jakiej opierała się homeostaza kultur przednowoczesnych.

Intelektualista jest zatem instancją pośredniczącą w wielokierunkowej renegotjacji świata, jaką narzuca nowoczesność. Jego obecność jest wręcz gwarancją przetrwania, odnalezienia się w nowych realiach. Pełniąc ratunkową rolę wobec kultury, z której się wywodzi, musi jednocześnie ponad tę kulturę wyrastać, niczym w przytoczonej

przez Saida, Orwellowskiej metaforze wieloryba, z którego brzucha musi się najpierw wydostać, by nim pokierować. Również ta operacja jest możliwa jedynie pod warunkiem skonstruowania odrębnego wymiaru przestrzeni transkulturowej, miejsca ponad kulturą, z którego mogłaby się dokonać interwencja.

W wyjściowym modelu, jaki powstał na europejskim gruncie, intelektualista miał być instancją doczesną, sekularną. Rzecz by można, że jest to wręcz kulminacyjny wytwór nowoczesności jako epoki sekularyzacyjnej i zarazem jej motor. Intelektualista w ujęciu Gramsciego czy Adorno nie był i wręcz nie mógł być człowiekiem religijnym, skoro miał odegrać swoją rolę jako swoista alternatywna figura duchowa, odpowiedzialna za sam proces sekularyzacji jako dystansowania się wobec religii. Postaci tego typu tworzą zatem osobną linię, leżącą w dużej mierze poza chrześcijaństwem, a nawet wobec niego opozycyjną. Nic więc dziwnego, że europejscy intelektualiści doby aktualnej to w przeważającej mierze reprezentanci tendencji lewicowej i — posługując się pewnym skrótem myślowym — ateistycznej, nawet jeśli o religii mówią bardzo obszernie, by nie przytoczyć, tytułem przykładu, choćby rozważań Slavojana Žižka o kruchości Absolutu¹¹⁶ czy jego prób Lacanowskiego odczytania chrześcijaństwa¹¹⁷.

Ta linia jest jednak daleka od wyłączenia w szerszym pejzażu refleksji ponowoczesnej. Już w latach dziewięćdziesiątych zarysowały się szczególne okoliczności powrotu myślenia religijnego, które Jacques Derrida, wraz z grupą błyskotliwych myślicieli włoskich, próbował uchwycić podczas seminarium na Capri w 1994 roku¹¹⁸. Gianni Vattimo, we wprowadzeniu do tomiku szkiców, jakie wynikły z tego spotkania zadał prowokacyjne pytanie, czy zjawisko określane jako „odrodzenie religii” jest w istocie czymś odmiennym od szeroko głoszonej tezy o „śmierci Boga”, czy też przeciwnie, czymś głęboko z nią

¹¹⁶ S. Žižek, *Kruchy absolut, czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, przeł. M. Kropiwnicki, Warszawa 2009.

¹¹⁷ Idem, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Bydgoszcz–Warszawa–Wrocław 2006.

¹¹⁸ Por. J. Derrida et al., *Religia. Seminarium na Capri*, przeł. M. Kowalska et al., Warszawa 2000.

tożsamym¹¹⁹. Narastającą już wówczas falę fundamentalizmów można bowiem pojmować jako przeciwieństwo wszelkiego autentycznego doświadczenia religijnego i jeszcze jeden z symptomów kryzysu czy wręcz zerwania głębokiego związku człowieka z Bogiem, jaki przyniosła ze sobą nowoczesność. Narzucającym się rozwiązaniem tego kryzysowego wymiaru współczesności byłby więc postulat powrotu do religii jako tematu filozoficznego przemyślenia, zmierzającego do zakwestionowania typowo nowoczesnego rozróżnienia: kategorii wiary i wiedzy, (boskiego) objawienia i (ludzkiego) myślenia¹²⁰.

W wygłoszonym wówczas na Capri wykładzie, Jacques Derrida postawił kluczowe pytanie, które w znacznej mierze nadało kierunek dalszej refleksji i wywołało dalekosiężne konsekwencje: czy należy mówić dzisiaj o wielości, czy też o religii w liczbie pojedynczej. To terminologiczne uściślenie, na pozór tak błahe, kryło w sobie wówczas — i w dużej mierze kryje nadal — niebagatelny potencjał intelektualnej prowokacji. Przeciwwstawia się pokusie odcięcia islamu — jako tego, co radykalnie obce, niebezpieczne i szkodliwe — od namysłu nad religią, który, dzięki takim postaciom jak choćby Levinas czy Buber, od dawna był rozgrywany na gruncie filozoficznym pomiędzy chrześcijaństwem i judaizmem. W konsekwencji wyłonił się postulat ustanowienia nowego pola rozważań w humanistyce. Odsyła do niego trudna do wymówienia, a zarazem wymagająca rekonceptualizacyjnego wysiłku triada: pojęcie tradycji judeo-chrześcijańsko-muzułmańskiej.

Zarazem Derrida zdał sobie sprawę z ciężaru nieobecności, a może w pewnym sensie refleksyjnego osamotnienia:

Nie ma wśród nas, niestety, przynajmniej podczas tej wstępnej dyskusji, żadnego muzułmanina, i to w chwili, gdy to właśnie od islamu powinniśmy zacząć nasze rozważania. Nie ma również żadnego przedstawiciela innych wyznań. Żadnej kobiety! Musimy zdawać sobie z tego sprawę: mówić poniekąd w imieniu tych milczących świadków, nie mówiąc

¹¹⁹ Ibidem, s. 5.

¹²⁰ Por. J. Derrida, *Wiara i wiedza. Dwa źródła „religii” w obrębie samego rozumu*, ibidem, s. 7–97.

jednak za nich, na ich miejscu, i wyciągać z tego wszelkie możliwe konsekwencje¹²¹.

W niezbyt fortunny sposób doszło więc do ustanowienia swojej modalności dialogu z pustym fotelem zarezerwowanym dla nieobecnej postaci muzułmańskiego intelektualisty. Tak czy owak, bardzo szybko zaczął się jednak rozwijać ów triadyczny wzorzec dyskursu o religii, zmierzający do eksploracji pojęć i źródeł należących do wszystkich trzech tradycji zlewających się w jedno we współczesności.

VII.

Mediewistyczne kompetencje ułatwiły Agambenowi poruszanie się w kręgu trzech tradycji monoteistycznych. Jednocześnie erudycyjna wiedza o przeszłości uległa tu radykalnej aktualizacji, doprowadzając do ustanowienia wzorca myślenia religijnego działającego we współczesności. W eseju *Stworzenie i zbawienie*¹²² Agamben skłonny był widzieć w intelektualistcie instancję krytyki kultury dziedziczącą dawną funkcję odkupicielską, komplementarną wobec stworzenia. Intelektualista, czy też, jak go określał Agamben, krytyk kultury stawał się postacią prorocką lub przynajmniej spadkobiercą proroków. Takie ujęcie w dalszym ciągu rysuje się wprawdzie jako wysoce podejrzane z perspektywy ortodoksyjnej wiary, ale istotne jest to, że kontestacja mieści się w obrębie myślenia religijnego, a nie poza nim; „heretycki” potencjał, jeśli uprzemy się, by rozważać myśl Agambena w takich kategoriach, nie uderza w religię od zewnątrz, lecz przychodzi do jej wewnętrznego ożywienia. Myśl chyba, oddalając się od przyjętych dogmatów; jednakże to chybienie oswabada myślenie religijne z kręgu tautologicznego powtórzenia, ograniczającego jego perspektywy do ponownego formułowania niezmiennych prawd wiary, które — gdy chce się trzymać teologicznej ścisłości — zawierają się w skończonej liczbie dopuszczalnych wariantów.

¹²¹ Ibidem, s. 12.

¹²² G. Agamben, *Stworzenie i zbawienie*, [w:] *Nagość*, op. cit., s. 5–14.

Intelektualny dyskurs o religii jest przeciwważą, kontrapunktem, czymś podejrzanym z punktu widzenia ortodoksji — każdej ortodoksji. Nie jest teologią; przeciwnie, występuje przeciwko temu, co stanowi największą słabość teologii, a mianowicie przeciw tautologii, wiecznemu reformułowaniu prawd raz na zawsze ustalonych. Jest to więc dyskurs, który nieustannie chybia tam, gdzie teologia pretendowałaby do trafiania w samo sedno. W dalszym ciągu konieczna jest więc świadomość odrębności intelektualisty i wszelkich instancji religijnych. Intelektualista jako *homo religiosus* nie przestaje być — w specyficznym, nowym, paradoksalnym sensie — instancją sekularyzacji samej religii, umiejscowienia jej w doczesnym porządku refleksji opartej na wątpleniu, omylności, akceptacji ryzyka związanego z myśleniem. Postsekularny powrót myślenia religijnego postuluje spistość pola symbolicznego, które nie jest podzielone pomiędzy różne wyznania, tworzące własne, wzajemnie nieprzekładalne, pozbawione wspólnych mianowników światy intelektualne, lecz refleksyjne continuum ukształtowane przez wzajemne zapożyczenia. To zamierzenie stoi więc w opozycji do teologii. Dokonuje ona właśnie podziału tegoż pola symbolicznego, akcentując rozbieżności, swoistość pojęć, wzajemną nieprzekładalność kategorii właściwych różnym wyznanom, gdy tymczasem intelektualne uspołnienie opiera się na przeświadczeniu o pełnej przekładalności używanych kategorii, opartym na „apokatastatycznym” odwołaniu do najpierwotniejszej jedności religii abrahamowych, do ich najbardziej zasadniczego rdzenia. Wychodząc od tego rdzenia, możliwe jest współtworzenie wspólnej refleksji, jednakże za cenę rezygnacji z teologicznej ścisłości. Oznacza to wszakże istotny skok jakościowy w stosunku do często wysuwanych propozycji dialogu. Dialog jest przecież spotkaniem chwilowym, doraźnym i pozbawionym konsekwencji. Jego uczestnicy wychodzą od rozbieżnych punktów widzenia i zazwyczaj na koniec każdy z nich pozostaje się przy swoim; spotykają się i rozchodzą. Tutaj przeciwnie — namysł wychodzi od źródłowej jedności i punkt dojścia refleksji w założeniach jest usytuowany ponad idiosynkrazjami.

Esej Agambena dobrze pokazuje tę znamiennej przemianę, jaką staram się tu prześledzić: pod mianem religii należy tu rozumieć pewne continuum już nie tylko tradycji judeochrześcijańskiej, ale

i muzułmańskiej. Toteż w swoim wywodzie Agamben posługuje się na równi elementami zapożyczonymi z judaizmu i chrześcijaństwa, jak i z islamu. Co więcej, muzułmańska tradycja jawi się wręcz jako uprzywilejowane źródło, wnoszące coś, co „znika wcześniej z historii Zachodu”¹²³. Muzułmańskie rozumienie profetyzmu stanowi więc cenne uzupełnienie, przypomnienie, które domaga się rozwinięcia. Pusty fotel myśliciela muzułmańskiego zajmują tymczasowo postaci z przeszłości, takie jak Szahraštani, perski teolog i historyk religii żyjący na przełomie XI i XII wieku. Jego myśl dotycząca „dzieł” czy też „poczyznań” Boga (*sunan*)¹²⁴, w której — w przeciwieństwie do tradycji chrześcijańskiej — pojawia się pogląd, że „odkupienie przewyższa stworzenie” jest jednym z filarów konceptualnej konstrukcji wzniesionej w tym eseju. Agamben zmierza do uchwycenia filozofii i krytyki kultury w kategoriach „proroctwa krytycznego”, w którym dochodzi do aktualizacji, w znaczeniu zarazem urzeczywistnienia i „niezapomnienia” najdawniejszego przesłania. Intelktualna działalność ma więc apokatastatyczną stawkę, prowadzi do przywrócenia pierwotnego ładu. To, co stworzone zostaje nie tylko odkupione, urzeczywistnione, i wreszcie w pewnym sensie przekroczone w krytyce — jako najpełniejsze poznanie przychodzi wówczas, kiedy nie jest już potrzebne, niczym w apokaliptycznym złamaniu pieczęci po zakończeniu historii. Wnoszona przez islam idea paradoksalnego wyprzedzania stworzenia przez odkupienie nie tylko pojawia się w centrum pola widzenia, ale staje się wręcz koncepcyjnym zwornikiem wnoszącym jakość komplementarną wobec chrześcijaństwa, ideę, która okazuje się z nim zbieżna, lecz której nie dałoby się z niego wyczytać.

VIII.

W ten sposób wyłoniło się pole namysłu, gdzie miało być miejsce na islam i gdzie wyraźnie postawiono jego potrzebę. Zaistnienie muzułmańskich intelektualistów jako uczestników debaty było więc czymś

¹²³ Ibidem, s. 5.

¹²⁴ Ibidem, s. 7.

przewidzianym i niemalże nieuniknionym. W perspektywie transwyznaniowego namysłu istnieje zarezerwowane miejsce dla muzułmańskiego intelektualisty; wyłania się wszakże kwestia jego faktycznego uczestnictwa. Przez długi czas w mediach, a bywa, że i w świecie akademickim dawały się słyszeć głosy powątpiewania, czy świat muzułmański jest w ogóle w stanie wydać takie postaci i czy kiedykolwiek będą one mogły uczestniczyć w równorzędnej wymianie poglądów z myślicielami europejskimi. Świadomość istotności intelektualisty jako instancji odrębnej wobec tradycyjnych instytucji religijnych pojawiała się jednak od dawna również w świecie muzułmańskim. O ile Abdallah Laroui, często wymieniany wśród prekursorów aktualnej myśli arabskiej, nie zawsze dostarcza dobrej egzemplifikacji w tym kontekście, jako że chętnie do pewnego stopnia zacierał i mącił tę odrębność, przeciwstawiając postać „szajcha” (intelektualisty, który zlewa się jeszcze z tradycyjną sylwetką religijną) powiązany z nowoczesnością sylwetkom polityka i technokraty, to jednak już w książce wydanej w 1986 roku, *Islam et modernité*¹²⁵, zmierzył się również z przemysleniem wyrażenia określonego podmiotu, „intelektualisty arabskiego”, który musi zająć stanowisko już nie wobec marksizmu, lecz przede wszystkim wobec religii. Ten sam problem, związany z wyłonieniem się fundamentalistycznego jej rozumienia, jaki stanowił przedmiot namysłu uczestników seminarium na Capri, został więc dostrzeżony i przemyślany z nie mniejszym zaniepokojeniem po drugiej stronie Morza Śródziemnego. Rzut oka na chronologię tego namysłu potwierdza, że kierunek refleksji, jaki podjął Derrida na Capri mógł się zbiegać już wówczas z namysłem intelektualistów muzułmańskich. Cieszyli się oni z pewnością znacznie mniejszym rozgłosem, używali odmiennego od Derridy i być może nie tak wyrafinowanego języka, a jednak patrząc z perspektywy czasu łatwo dojść do wniosku, że przemawianie do pustego fotela nie było obiektywną koniecznością, lecz skutkiem niewiedzy, rozminięcia, rozziewu między różnymi światami, a więc w ostatecznym rozrachunku trudnością częściowo organizacyjną, a częściowo tylko intelektualną.

¹²⁵ Por. A. Laroui, *Islam et modernité*, Paris 1986.

Sedno Derridowskiej propozycji wysuniętej na Capri, przemyślenie relacji wiary i wiedzy, a więc religii i kartezjańskich w swym rodowodzie instancji nowoczesności, zostało w dużej mierze podjęte przez myślicieli muzułmańskich. Bywali oni bardzo często zdeklarowanymi kartezjanami odwołującymi się zarazem do zakorzenionej w dziejach myśli muzułmańskiej odmowy rozdziału między wiarą i rozumem. Wymykali się w ten sposób starej kategorii „irracjonalnych Orientalczyków”. Ten zdekonstruowany przez Saida schemat mimo upływu czasu zachowuje swoją żywotność wszędzie tam, gdzie wykraczamy poza domenę filozofów i erudytów. Nie przypadkiem pozanaukowa, dziennikarska krytyka dotycząca Tariqa Ramadana, jednego z najgłośniejszych myślicieli aktualnego islamu, a zarazem profesora Uniwersytetu w Oksfordzie, często przypisywała mu podwójną retorykę, zmierzającą do uwodzenia laickich środowisk intelektualnych za pomocą powierzchownego kartezjanizmu, służącego za przykrywkę jego prawdziwych, rzekomo subwersyjnych intencji¹²⁶. Intelektualista muzułmański jako zwolennik rozumu, a nie ślepej wiary zaprzeczałby Huntingtonowskim tezom o zderzeniu cywilizacji, które nadal bywają postrzegane jako atrakcyjne i zasadniczo słuszne.

Niezależnie od pokutujących uprzedzeń, oświeceniowa inspiracja była jednak aż nazbyt wyraźnie obecna u wielu intelektualistów muzułmańskich. Wspomniany już Abdellatif Laâbi w późnym eseju *Un autre Maroc*¹²⁷ pozostawał nadal przywiązany do swojej koncepcji „intelektualisty obywatelskiego”, który przeciwstawia się przede wszystkim zawodowemu politykowi i działalności uprawianej przez niego z myślą o korzyści własnej i w trosce o utrzymanie władzy (*politique politicienne*). Jest to wizja zakorzeniona głęboko w oświeceniowej i sekularyzacyjnej linii refleksji. Laâbi wzywał wszakże również do podjęcia i przemyślenia religii, ale miało to przybrać formę

¹²⁶ Szczegóły polemiki toczonej w zachodnioeuropejskich mediach przedstawiła M. Widy-Behiesse, *Tożsamość europejskich muzułmanów w myśli Tariqa Ramadana*, Warszawa 2012, s. 48–54.

¹²⁷ Por. A. Laâbi, *Un autre Maroc. Lettre à mes concitoyens*, Paris 2013.

powrotu do określonego dziedzictwa cywilizacyjnego o uniwersalistycznym potencjale. Trzeba to dziedzictwo niejako wyjąć z rąk tradycyjnych instancji i przekazać w ręce intelektualisty, aby było ono rozważane i pielęgnowane z zachowaniem swoistej „wyznaniowej neutralności”, jako dorobek przynależny tyleż filozofii, co teologii. W ten sposób, poza ortodoksją, trzeba byłoby na przykład zająć się Awerroesem (Ibn Ruszdem) w świecie arabskim. To zainteresowanie średniowiecznym filozofem, którego namysł krążył wokół kategorii uniwersalnego intelektu nie jest przypadkowe i zarazem zbiega się choćby ze wzmiankowaną wyżej fascynacją Agambena Szahrastanim. Ten ostatni także jest uważany współcześnie za racjonalistycznego prekursora namysłu nad religią. W ten sposób aktualna debata szuka zakorzenienia w historii myśli muzułmańskiej, która nie tylko podjęła przemyślenie relacji wiary i rozumu, ale też doprowadziła poniekąd do wytworzenia rozdzielnych instancji i autorytetów: fakiha i mutakallima. O ile ten pierwszy studiował dogmaty i przepisy prawa religijnego, nie wdając się w ich krytyczne rozważenie, lecz jedynie właściwą aplikację, o tyle ten drugi stawiał sobie za pierwszy cel właśnie refleksję nad religią w świetle rozumu. Nietrudno doszukać się tu frapującej analogii do na pozór tak typowo europejskiej i nowoczesnej rozdzielności instancji duchowych w postaci świeckiego intelektualisty i przedstawiciela instytucjonalnego Kościoła.

Kolejnym elementem, który może zaskakiwać jest stałe współistnienie, zwłaszcza u intelektualistów znajdujących się w orbicie języka i kultury francuskiej, elementów odsyłających do formacji oświeceniowej i islamu mistycznego. Można wręcz powiedzieć, że ta oscylacja konstituowała specyficzny dyskurs Abdelwahaba Meddeba, tunezyjskiego intelektualisty osiadłego w Paryżu. W swoim bodaj najważniejszym eseju, *Choroba islamu*¹²⁸, przeciwstawiał fundamentalistycznej wizji islamu kategorie zapożyczone z sufizmu, upatrując w tych ostatnich nie tylko prawdziwej esencji religii, ale też elementu umożliwiającego powrót do utraconej świetności cywilizacyjnej: do świata muzułmańskiego zdefiniowanego przez otwartość,

¹²⁸ Por. A. Meddeb, *Choroba islamu*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 2017.

wrażliwość na zewnętrzne bodźce, pluralizm i tolerancję. Tradycja oświeceniowa była w tym kontekście elementem do przyswojenia. Jak podsumowuje Jeffrey John Kripal, Meddeb „przyjmuje szerszy kontekst historyczny — początki nowoczesności i Oświecenie tudzież wewnętrzną niezdolność islamu do odpowiedzi i pełnego uczestnictwa w nich — by przejść do rozwinięcia specyficznego, dialektałnego modelu islamu jako intymnego partnera Zachodu i jego historii. Innymi słowy, urzeczywistnia jeszcze jedną mistyczną odmowę różnicy”¹²⁹. W ten sposób Meddeb wpisywał się w nakreślony przez badacza kontekst prób budowania pomostów ponad sytuacjami konfliktu we współczesnym świecie na bazie poszukiwania swobodnego „konsensusu mistycznego” między religiami abrahamowymi.

Ta sama „mistyczna odmowa różnicy” widoczna była również w nowszym szkicu Meddeba, *Printemps de Tunis*, pisanym na gorąco podczas wydarzeń inicjujących Arabską Wiosnę¹³⁰. Myśl wysnuta z pism Spinozy, Hobbesa czy Woltera nieustannie spletała się z odniesieniami do Ibn ‘Arabiego czy odwołaniem do etapów i stanów ścieżki duchowej w sufizmie. Logika tunezyjskiej rewolucji została uchwycona tyleż jako analogia zburzenia Bastylli, co dynamiki ofiary Jana Palacha i buddyjskich mnichów w Wietnamu. Wreszcie Deleuze i Derrida dostarczyli narzędzi do zrozumienia świata nomadów prawdziwej, a nie tylko metaforycznej pustyni. Intelktualny program zakładał „potencjał relatywności, otwarcie na odmiennność i zdolność do przyjęcia każdej idei uznanej za obiecującą niezależnie od jej pochodzenia”¹³¹. W ostatecznym rozrachunku koniunkcja islamu mistycznego i sekularyzmu przestaje zaskakiwać, gdyż to właśnie sekularyzm wydaje się dostarczać najlepszych warunków nie tylko do intelektualnych poszukiwań, ale i do rozwoju duchowości wewnętrznej, intymnej, osobistej.

Myśliciele muzułmańscy młodszego pokolenia, tacy jak Rachid Benzine (ur. 1971), współtworzą islamologię uniwersytecką, która

¹²⁹ J. J. Kripal, *Comparative Mystics, Scholar as Gnostic Diplomats*, „Common Knowledge” 2004, nr 3, s. 513.

¹³⁰ A. Meddeb, *Printemps de Tunis. La métamorphose de l’Histoire*, Tunis 2011.

¹³¹ Ibidem, s. 100.

w sferze metod, dyskursów i konkluzji, do jakich dochodzi dystansuje się bardzo wyraźnie od tradycyjnej teologii i „nauk religijnych”. Stanowi to w gruncie rzeczy kontynuację tradycji ustanowionej przez Mohammeda Arkouna i jego przełomowe, w swoim czasie bardzo kontrowersyjne prace, takie jak *Lectures du Coran* z 1982 roku¹³², gdzie Arkoun zastosował metodologię hermeneutyczną do interpretacji Koranu. To był właśnie pierwszy krok w stronę wytworzenia tego rodzaju dyskursu, jaki zbiega się choćby z przytoczonym wyżej dyskursem Agambena. Nieuniknione jest nie tylko tarcie z „myślicielami fundamentalistycznymi” — jak bez ogródek określa adwersarzy Arkouna Marek Dziekan w *Złoty ch stolicach Arabów*¹³³ — ale i ogólniejszy, trwały problem nieprzystawalności namysłu intelektualisty nad religią do zapatrywań ortodoksyjnych, traktujących religię nie jak problem intelektualny, ale jako zespół prawd wiary domagających się nie przemyślenia, lecz bezwarunkowej wierności. To jest płaszczyzna tarcia, która prawdopodobnie nie zniknie; zarazem to właśnie istnienie tego tarcia definiuje intelektualistę jako odrębną instancję, która się nie zlewa z tradycyjnym sposobem zajmowania się religią. Zachowanie tego rozróżnienia jest ważne i wartościowe, gdyż tylko w ten sposób te różne instancje będą mogły wzajemnie się wyważać. Dlatego też istotne miejsce w myśli Arkouna zajmuje namysł nad swoistą legitymizacją działalności intelektualisty przez odwołanie do specyficznej predyspozycji człowieka. Pojawia się mianowicie pojęcie „rozumu myślącego” (*akl al-mufakkir*), który należy rozumieć jako legitymizację źródła, komplementarne wobec Objawienia, a jednak zakorzenione w religii, ponieważ jest ono pojmowane jako dar pochodzący od Boga.

IX.

Jeszcze inną wizję intelektualisty zbudował pochodzący z Malezji Farish Noor. W odpowiedzi na stan ducha, jaki zaistniał po 11 września,

¹³² Por. M. Arkoun, *Lectures du Coran*, Paris 1982.

¹³³ Por. rozdział poświęcony Arkounowi: M. Dziekan, *Złote stolice Arabów. Szkice o współczesnej myśli arabskiej*, op. cit., s. 212–228.

naznaczony spolaryzowaną wizją świata, zdecydował się na opuszczenie ciepłarnianych warunków, jakie stwarzał dla niego europejski uniwersytet, by udać się w szczególną podróż do „jądra ciemności”. Wyprawy do różnych miejsc Azji i Afryki, uważanych przez analityków za „wylęgarnie terroryzmu” pozwoliły mu na ukazanie ludzkiego wymiaru istniejących tam problemów w angielskojęzycznym dzienniku podróżnym *Qur'an and cricket. Travels through madrasahs of Asia and other stories*¹³⁴. W dużej mierze Noor realizował w ten sposób powinności intelektualisty, nakreślone przez Adorno w *Minima moralia* i uchwycone później przez Saída w cyklu wykładów zebranych w tomie *Representations of the intellectual*. Odrzuca mianowicie komfort akademickiej „wieży z kości słoniowej”, by zmierzyć się z kondycją intelektualisty wygnańca, starającego się o stworzenie warunków umożliwiających wysłuchanie skazanych na milczenie głosów przez kulturę dominującą. Ilustruje w ten sposób Saidowską definicję intelektualisty jako „jednostki obdarzonej zdolnością do reprezentowania, wcielania się, wyrażania przesłania, poglądu, postawy, filozofii lub opinii dla, a zarazem wobec odbiorców”¹³⁵, przeciwdziałając jednostronności obrazu świata zmonopolizowanego przez kulturę dominującą. Pojawia się tu jednak znacząca nowość w stosunku do tych klasycznych definicji intelektualisty. Noor odwołuje się do wykształconego w przedkolonialnych dziejach islamu wzorca „wędrownego uczonego”, gromadzącego nie tylko wiedzę, lecz także subtelniejszy rodzaj wglądu w bezpośredniej konfrontacji ze światem. Opuszczenie „wieży z kości słoniowej”, czy też, jak to ironicznie określa Noor, „nowinkarskiego, postmodernistycznego, lewicująco-różowego uniwersytetu”¹³⁶ pozwala na dostęp do specyficznego wymiaru mądrości, jaka rodzi się z gotowości do wysłuchania. Wędrujący intelektualista porzuca swoją postawę dzierżyciela prawdy dysponującego gotowymi rozwiązaniami. Zamiast tego wyłącza

¹³⁴ Por. F. Noor, *Qur'an and cricket. Travels through madrasahs of Asia and other stories*, Kuala Lumpur 2009.

¹³⁵ E. Saïd, *Representations of the intellectual*, op. cit., s. 9.

¹³⁶ F. Noor, *Qur'an and cricket*, op. cit., s. 25.

się postawa empatii i emocjonalnego związku ze światem. Jedynie bezwarunkowa miłość do człowieka pozwala wyrosnąć ponad poziom „bitew o Boga” toczących się we współczesnym świecie, a dzięki temu ocalić też autentyczność doświadczenia religijnego.

Pisma Noora wyznaczają bez wątpienia granicę obszaru zakreślonego w niniejszym szkicu. Sytuują się na antypodach wyrafinowanego, skrzętego się erudycją dyskursu tworzonego przez Derridę, Agambena czy Meddeba. Wręcz przeciwnie, malajski intelektualista wypowiada się ze skrajną prostotą, często sięgając wręcz po dosadność. Wnosi jednak element głębokiej motywacji religijnej, jaki nie pojawiał się wcześniej w sekularystycznej definicji intelektualisty. Ten religijny program zostaje wyłożony w „modlitwie nomady” otwierającej tom zapisków z podróży, która ma przede wszystkim ukazać obraz świata jako spójnej całości. Wędrowny uczoney prosi, by w kontakcie z odmiennością „nic nie było mu wstrętne”¹³⁷. Jest to zarazem aktualizacja humanistycznej filozofii spod znaku *humani nihil a me alienum puto*, ale i przeświadczenia, że zmaganie z obcością stanowi rodzaj ścieżki mistycznej, gdyż wszystko to, co odmienne jest śladem i znakiem najbardziej radykalnej, nieustannie zaskakującej człowieka odmienności Boga.

Postaci intelektualistów muzułmańskich, często ignorowane, stanowią istotne dopełnienie pejzażu aktualnej refleksji europejskiej. Tworzą oni znacznie liczniejszą i bardziej zróżnicowaną plejadę niż zostało to przedstawione powyżej. Zaledwie przecież wspomniałam o najgłośniejszym, choć stosunkowo rzadko analizowanym w kategoriach akademickich, Tariqu Ramadanie. Pominęłam też wiele postaci względnie lepiej znanych, jak choćby tłumaczonego już na język polski Amina Maaloufa¹³⁸. Wyczerpujące przedstawienie byłoby materiałem na ujęcie monograficzne, które wciąż jeszcze czeka na opracowanie, jakkolwiek istotnym krokiem w tym kierunku była

¹³⁷ Ibidem, s. 9.

¹³⁸ Por. m.in. A. Maalouf, *Zabójcze tożsamości*, przeł. H. Lisowska-Chehab, Warszawa 2002 oraz idem, *Rozregulowany świat. O kryzysie naszych cywilizacji*, przeł. W. Prazuch, Warszawa 2011.

wspomniana książka Marka Dziekana, *Złote stolice Arabów*¹³⁹. Jest to zresztą zadanie, które również w kontekście światowym nie doczekało się jeszcze pełnej realizacji¹⁴⁰.

Istotny wkład myślicieli muzułmańskich wypełniający szczeliny i pustki myśli europejskiej może polegać na przekroczeniu granic odziedziczonych po nowoczesności kategorii, takich jak prawica i lewica, racjonalizm i irracjonalizm, czy wreszcie samo rozróżnienie na Wschód i Zachód. To zagadnienie jest istotne przede wszystkim dlatego, że ich pojawienie się ustanawia interferencję z ustalonym układem kategoryzacyjnym europejskiej humanistyki, zmusza do ponownego zdefiniowania pojęć i rozgraniczeń, jakie utarło się przyjmować za oczywistość. W tym zastałym układzie kategoryzacyjnym intelektualści islamu pojawiają się jako oboczność, jako zaskakujące *tertium* wymuszające ponowne przemyślenie intelektualnej historii Europy, stawiające je w nowym świetle. Dostarczają nowych pojęć zakorzenionych w odmiennej historii intelektualnej, która pozostaje mimo wszystko kompatybilna w stosunku do tradycji europejskiej, zwłaszcza wobec kończącego nowoczesność zwrotu w kierunku tego, co zaprzeszłe. Ten zwrot ku wspólnej przeszłości dostarcza zewnętrznego punktu umożliwiającego krytykę tradycji oświeceniowej i nowoczesnej. Nadchodząca humanistyka, mimo wszystkich przeszkód, zapewne będzie się odwoływać coraz częściej do tej postawionej przez Derridę hipotezy wspólnego pola refleksji judaistyczno-chrześcijańsko-muzułmańskiej. Ten triadyczny model myślenia upowszechnia się nie dzięki ekspansji muzułmanów w sferze ideologicznej, demograficznej czy jakiegokolwiek innej, ale z powodu potencjału nowego początku, jaki wnosi interferencja.

X.

Wyjściowym pytaniem, jakie zostało tu postawione jest kwestia, co właściwie musi się zmienić, abyśmy mogli mówić o nowej epoce

¹³⁹ Jej zasięg jest ograniczony do wybranych dziesięciu postaci związanych z pięcioma ośrodkami: Damaszkiem, Bagdadem, Kairem, Algierem i Casablanką.

¹⁴⁰ Por. m.in. R. Benzine, *Nouveaux penseurs de l'islam*, Paris 2004.

w dziejach kultury. Badacze tacy jak Hans Blumenberg odpowiedzieli na to pytanie badając minione przełomy, a zarazem wszystkie gotowe odpowiedzi mają charakter hipotetyczny i prowizoryczny. Założmy zatem, że wyznacznikiem „nowego czasu” może być zmiana ogólnego obrazu sytuacji człowieka wobec czasów i wobec dziejów kultury, nowa conceptualizacja miejsca twórcy w historii ludzkości. Charakterystycznym rysem odchodzącej epoki była świadomość „późno przychodzącego”, stanowiąca podstawę do rozwiniętej przez Blooma wizji agonicznego źródła twórczości, wymagającego, aby każdy nowy twórca staczał symboliczną walkę z poprzednikami, której stawką jest zaistnienie. Jednym z pojęć kluczowych tej epoki była także metafora palimpsestu, pisania wymagającego unieważnienia wcześniejszego tekstu, który prześwieca mimo wszystko pomiędzy liniami nowego, interferuje z jego lekturą. Raz jeszcze pojawiała się więc świadomość agoniczna, wymaganie zatarcia czy częściowego przynajmniej anulowania dawnego tekstu, aby zrobić miejsce dla własnego pisania czy własnej działalności twórczej. Była to więc epoka żyjąca nie tylko ze świadomością przychodzenia po wielu wiekach kultury, na jej gruzach, jakie pojawiły się w wyniku wielkich katastrof, takich jak Holokaust, ale również ze świadomością nasycenia, swoistego „nadmiaru arcydzieł”. Jeśli pojawiała się świadomość pustki, to była to pustka duchowa wynikająca nie tyle z braku, co z przesytu i niemożności strawienia tego wielkiego nadmiaru kultury, który stawał się w ten sposób niedostępnym, a więc jeszcze bardziej przytłaczającym nagromadzeniem.

Niewątpliwie, wielkie postaci ponowoczesności próbowały zmagać się twórczo z problemem braku miejsca. Kluczowe dla epoki koncepcje, takie jak różnica czy kłaczka są właśnie sposobami rozwiązania tego problemu przez zagęszczanie sieci poznawczych, tworzenie nowych połączeń, namnażanie oboczności mieszczących się poza opozycjami, a więc w pewnym sensie wykorzystujących puste miejsca w obrębie dotychczasowych systemów. Pokusa Pustyni, wyjścia poza obręb Miasta, trójkąta edypalnego czy pokrewnych figur nasycenia i zamknięcia, była nieustannie obecna u fundatorów ponowoczesności, takich jak Deleuze. A jednak ponowoczesna Pustynia wydawała się ciągle nieziszczoną aspiracją człowieka pozostającego w swoim

przeładowanym świecie. Być może właśnie w perspektywie ponowoczesności zadanie wyjścia jawiło się jako coś przerastającego ludzkie siły, możliwego do pomyślenia wyłącznie jako utopia.

Tym, co niebywałe na tle tak scharakteryzowanej epoki mogłoby być właśnie odkrycie istnienia niewyczerpanych zapasów czystego pergaminu, Pustyni pozytywnej, czekającej na wypełnienie dziełem, oryginalności danej jako sytuacja wyjściowa, niejako wymuszona przez absolutny początek, a nie wywalczoną w ciężkim boju z poprzednikami. Takie idee brzmią niezwykle smakowicie właśnie dziś, w obliczu kastrującego stwierdzenia „wszystko już było”, kojarzonego często ze sposalitowanym dziedzictwem postmodernizmu.

Dlaczego zatem, pod nieobecność Boga, być może w obliczu Jego śmierci, myśl o religii w czasach ponowoczesnych nadal trzymała się umysłu? Już w 1996 roku dyskutanci seminarium na Capri zadawali sobie pytanie o głębokie przyczyny aktualności religii we współczesności. Pewien niepokój budził wtedy, i oczywiście budzi nadal, tkwiący w ponowoczesności, lub wynikający z niej na zasadzie przeciwwagi i kontrpropozycji, potencjał fundamentalizmu. Derrida, i inni zresztą myśliciele obok niego, zadawał sobie wówczas pytanie o instancje ratunku, o to, skąd można jeszcze wyglądać ocalenia w ponowoczesnym świecie.

Ale wyłania się tutaj jeszcze jedna, zapomniana możliwość. Obok fundamentalizmu jako ucieczki w ciemność, obok pytania o ratunek w znaczeniu bycia ratowanym, wyłania się pytanie o ocalenie religii, już poza wszelką jej funkcjonalnością. Nie po to, aby nadal płynęła z niej obietnica ratunku, na której tylokrotnie można się było zawieść. Nie chodziło także o ocalenie religii jako wartości. Wręcz przeciwnie. Być może chodziło o płynące z głębi pragnienie ocalenia religii właśnie jako nie-wartości. Religii jako residuum, jako śladu, jako pamiątki. Innymi słowy, nie chodziłoby tu o religię, w której można się schronić w dramatycznych chwilach, w obliczu choroby czy śmierci, ani też o religię, która pomagałaby odpowiedzieć na pytanie o sens życia dzięki pracy na rzecz bliźniego i „czynieniu dobra”. Gdy nie pozostało już nic altruistycznego, ani nic egoistycznego, pojawia się możliwość odkrycia religii czystej, pozbawionej zewnętrznej wobec niej samej użyteczności i racji.

Ta religia, która utraciła dawną funkcję *religare*, łączenia ludzi pomiędzy sobą, taka, która przestała być wspólnotowym rytuałem, a więc utraciła niejako swój horyzontalny wymiar, mogłaby rozwinąć swój wymiar wertykalny, stać się bezpośrednim związkiem człowieka i bóstwa. Nie sądzę jednak, aby nowe czasy były wielką epoką mistyki. Myślę raczej, że są epoką akceptacji boskiego milczenia, w której Bóg jest doświadczany jako sprawa z przeszłości, a nie jako terażniejsze, aktualne doświadczenie mistyka. To jest Bóg, który, jak nam się zdaje, już więcej nie przemówi, i właśnie dlatego rodzi się ten szczególny pietyzm wobec resztek, śladów, pozostałości Jego minionej obecności. Wyłania się tu swoista religia archeologa, którą można przeżywać jako zejście do korzeni i jako powtórzenie, w tym znaczeniu repetycji z funkcją nowości, na jaką właśnie ponowoczesność była szczególnie uwrażliwiona. Jeśli jednak jest to archeologia, to znalezisko, które przychodzi spoza czasu, spoza datowania, jak poemat niemożliwy do przypisania żadnej z poetyk historycznych, rozsada ją od wewnątrz i sprawia, że zaczyna mieć więcej wspólnego z wieczną aktualizacją sztuki.

Residuum, pamiątka zachowana z przeszłości, należy całkowicie do porządku estetycznego. Potrzeba religii w dzisiejszych czasach mogłaby wynikać w konieczności powrotu do boskiego Tertium jako nadrzędnej reguły gry. Jej potrzeba wyłania się najpełniej w porządku, ustanawiającym zamiennosc pojęć dobra i piękna. Rysuje się konieczność reguły, która mogłaby być zarazem absolutna i otwarta na transgresję rzucającą człowieka w przestrzeń transkulturowej autentyczności.

Zdawać by się mogło, że Agamben dokonał niezwykłego wyczynu. Z dyskrecją zawodowego złodzieja, zręcznym zwodem powrócił do religijnych mechanizmów warunkujących kulturę, nie wywołując alarmu, nawet nie trącając niechcianego: religijnych instytucji, religijnej ortodoksji, tego, co dla myślenia zabójcze, tego, co w ostatecznym rozrachunku najbardziej niepożądane z punktu myśliciela, kochającego chaos zamiast porządku i pluralizm zamiast totalizacji. Podobnie jak w nowoczesnej próbie uporania się jednocześnie z problemem religii i z problemem doczesności, kluczem do całej sprawy była apokalipsa. O ile jednak nowoczesność działała we właściwym

sobie porządku prospektywnym, futurozującym, usiłując uchwycić apokalipsę jako zamknięcie historii, o tyle ponowoczesność działała w nie mniej sobie właściwym porządku retrospektywnym, archeologicznym, zwróconym w stronę korzeni. Dopiero z tej perspektywy apokalipsę można było uchwycić inaczej, jako apokatastazę, zakończenie dokonujące się przez subtelne przywrócenie pierwotnego ładu.

Najlepiej zatem przejąć sprawy w swoje ręce. W szkicu *Stworzenie i zbawienie*, Agamben stawiał niemalże znak równości między postacią proroka a postacią krytyka kultury. Ich funkcja miała polegać na ratowaniu przez przypominanie tego, co zapoznane. I właśnie to było Agambenowską definicją oryginalności. Nie chodziło już, jak za czasów nowoczesnych, o stworzenie niebywałego. Przeciwnie, oryginalność miała sprowadzać się do ponownego ustanowienia pierwotności, a istota prawdziwego działania twórczego rozpadała się na dwa momenty: samego stworzenia i jego odkupienia: „Kto działa i tworzy, musi zarazem swoje twory zbawić i odkupić. Nie wystarczy czynić, trzeba umieć zbawić to, co się uczyniło. Zbawianie poprzedza nawet tworzenie, jak gdyby jedyną racją uzasadniającą działanie i wytwarzanie była zdolność odkupienia tego, co się zdziało i wytworzyło”¹⁴¹. Te dwa rodzaje działania, splatające się tylko u Boga, ale także u człowieka, przekładają się poniekąd na przeciwne kierunki w czasie: z jednej strony lawinowość toczącego się stworzenia, z drugiej, wsteczny zwrot odkupienia, wprowadzającego moment zastopowania i niszczenia. Wywiązuje się więc paradoksalny splot poprzedzania i następowania (stworzenie poprzedza odkupienie, odkupienie poprzedza stworzenie).

Oryginalność jako apokatastaza, odsyłając do eschatologicznego wypełnienia, miała się dokonywać przez zwrot ku początkom. Agamben, pytając, czym jest współczesność¹⁴², sytuował siebie i swojego czytelnika w ostatnim rozdziale historii świata¹⁴³, w cieniu

¹⁴¹ G. Agamben, *Nagość*, op. cit., s. 9.

¹⁴² Zatytułowany tak esej jest zapisem wykładu adresowanego do studentów sztuk pięknych weneckiego uniwersytetu. Por. ibidem, s. 15–25.

¹⁴³ Por. ostatni tekst zbioru; ibidem, s. 126–127.

apokalipsy. Właśnie taki sposób bytowania jest poniekąd cywilizacyjną stałą, aktualizowaną zarówno przez ponowoczesność, jak i jej poprzedniczki. Próbując uchwycić istotę nowoczesności w swoich wykładach z 1971 roku, zebranych w tomie *W zamku Sinobrodego*¹⁴⁴, George Steiner zwracał uwagę właśnie na tę aporię kresu historyczności, na permanentne uwięzienie człowieka w ostatnim rozdziale historii świata. W ostatnim rozdziale, w pobliżu końca dziejów, umiejscawiał przecież siebie już Izydor z Sewilli w *Etymologiach*, już Augustyn, właściwie już każdy z pierwszych chrześcijan. Jako Europejczycy żyjemy z brzemieniem historii, a jednocześnie w czasie o zamkniętym horyzoncie, mając w kulturowej podświadomości wiarę w apokalipsę jako ostateczne zniszczenie. Ten lęk przed apokalipsą okazuje się nieporównanie trwalszy od nadziei na apokatastazę, przywrócenie porządku, wymierzenie ostatecznej sprawiedliwości, na apokalipsę rozumianą jako szczęśliwe zakończenie i ostateczne objawienie.

W zatytułowanym tak właśnie szkicu (*Ostatni rozdział historii świata*), Agamben pytał o jakość naszej niewiedzy. Ale dodawał zaskakujący podtytuł: *W marionetce albo w Bogu*. Cóż to za marionetka? Cóż to za Bóg? Ten zaledwie dwustronicowy tekst nie wspominał właściwie ani o jednym, ani o drugim. Agamben mówił o rodzajach niewiedzy, pytał o sposób, w jaki czegoś nie wiemy, stawiając za przykład to, w jaki sposób obchodzą się z niewiedzą trzy zaskakująco zestawione dziedziny: mistyka, liturgia, psychoanaliza. Za każdym razem chodziło o to, aby za pośrednictwem relacji, w stosunku do niewiedzy lub tajemnicy, ustanowić w określony sposób wiedzę, to, co jawne. Ale to zwrotna relacja: wiedza ustanawia niewiedzę i jest przez nią ustanawiana. Być może marionetka i Bóg z tego enigmatycznego tytułu mają właśnie stanowić metaforę jawnego, zarazem objawiającego i ukrywającego Niewidzialne.

Być może chodzi więc o to, że bazujemy na wyparciu Boga w sferę pewnego szczególnego rodzaju niewiedzy, zapomnienia, aby łatwiej znieść toczący się spektakl teatru marionetek. Co kryje się w strefie

¹⁴⁴ G. Steiner, *W zamku Sinobrodego*, przeł. O. Kubińska, Gdańsk 1993.

niewiedzy, jaką nieustannie ustanawiamy za pośrednictwem tego, co uznajemy za jawne, albo w strefie niewiedzy, jaką ustanawia pisarz umiejętnie oświetlając rzeczy zapisane na powierzchni tekstu? „Możliwe nawet — pisze Agamben — że strefa niewiedzy nie obejmuje w ogóle nic szczególnego, że gdyby można było do niej zajrzeć, ujrzałoby się tylko — nie jest to jednak pewne — stare porzucone saneczki”¹⁴⁵... Czy może Rosebud z przypowieści o Obywatelu Kane, który, posiadłszy wszystko, umarł z tęsknoty za tym, co bezpowrotnie utracone, nie jako materialny obiekt, ale jako czas początków?

To pytanie o niewiedzę właśnie w ostatnim rozdziale historii świata jest bardzo na czasie. Apokalipsa ma przecież przynieść ostateczne wyjaśnienie, eschatologiczne objawienie. Czy jest ono czymś potwornym, czy raczej upragnionym? Czego możemy się po apokalipsie spodziewać? I Agambenowska odpowiedź raz jeszcze zaskakuje: jego hipoteza na temat ostatecznego wyjaśnienia jest bardzo skromna. Być może oznacza ono jedynie zejście do piwnic bytu, ponowne odkrycie tego, co zapoznane. Saneczki!... U Agambena stworzenie jest rzecz jasna początkiem, ale nadejście proroka jest kulminacyjnym momentem, nawet jeśli, przynajmniej w judaizmie i islamie (a i w chrześcijaństwie o tyle, ile jest człowieczeństwa w Jezusie), ta odkupicielska rola, dopełnienie stworzenia, została powierzona człowiekowi. Agamben przypisywał filozofii i krytyce rolę spadkobierczyń tego dzieła zbawiania, wnoszenia w świat nadprzyrodzonego ratunku.

Wraz z tym pytaniem o odkupicielską rolę wkraczamy raz jeszcze w centrum problematyki „rzeczywistej obecności”, do której przywodzi człowieka potrzeba Tertium zdolnego przypieczętować transkulturowy pakt, ustalić zewnętrzne wobec kultury i *cultured readings* reguły gry między pisarzem a czytelnikiem. Konieczność odwrotu od Nietzscheańskiej hipotezy śmierci Boga wyłania się wówczas, gdy uświadamiamy sobie zniknięcie pewnych aktów mowy, niemożność złożenia przysięgi pod nieobecność uniwersalnego Trzeciego, nadrzędnej Reguły, dającej rękojmię wszystkim paktom, nawet paktowi

¹⁴⁵ G. Agamben, *Nagość*, op. cit., s. 127.

lektury. W razie przyjęcia hipotezy śmierci Boga, trzeba byłoby żyć zarówno bez gwarancji, jak i bez możliwości podjęcia odpowiedzialności, udzielenia gwarancji komukolwiek innemu. Ten brak paktu niósłby coraz dalsze konsekwencje, zniknięcie nie tylko mowy, ale też na przykład erotyzmu jako aktu wycofania się i zawierzenia, ustanawianego przez pokusę i pożądanie wzbogacone o wymiar zwłoki, obietnicy i nadziei na jej wypełnienie. Być może i to również jest częścią ogólniejszego procesu odzyskiwania paktu, symptomem koniecznego i nieprzypadkowego związku między powrotem Boga a powrotem nagości. Tamtej nagości sprzed kultury.

Wyłania się więc konieczność powrotu do początków, do aktów archaicznych, do ponownego ustanowienia za jednym zamachem nagości, paktu, ufności. Ta nagość, podobno natrętna i wszechobecna, sprowadzona do statusu pornografii, została przez Agambena uchwycona ponownie u źródeł, w stanie sprzed śmierci Boga, zarazem jako nagość z Księgi Rodzaju, jak i nagość powstających z grobu w dniu Sądu Ostatecznego. Jako nagość apokatastatyczna. Dzieło sztuki, dzieło kulturowej krytyki ma więc przynieść, jak obiecywał Agamben, kulminacyjny, prorocki moment zbawczego odnowienia. Na tym właśnie polega dla Agambena współczesność, aktualność, przynależenie do własnych czasów, o jakim mówił do studentów pewnej szkoły artystycznej w Wenecji. Otóż jest się prawdziwie współczesnym właśnie przez oderwanie od współczesności: „przesunięcie faz i anachronizm”¹⁴⁶, przez to wieczne wypadanie z rytmu, poszukiwanie „ciemności, której źródłem jest epoka”¹⁴⁷, to podejmowanie początków nieustannie działających, obecnych w bieżącym stawaniu się.

Powrót do początków jawi się tu jako doświadczany w ciele i poprzez ciało. Zostaje ono wyzwolone od nadużyć historii, zwłaszcza od nadużyć nowoczesności i postawione jako ciało chwalebne, w apokatastatycznej pełni. Wszystkie nici prowadzą od ciała rajskiego do apokalipsy. W tomiku *Nagość* spełnia się to w kunsztownym szkicu

¹⁴⁶ Ibidem, s. 16.

¹⁴⁷ Ibidem, s. 19.

o ciele głodnym i pożerającym, aż w końcu dochodzimy do defekacji, do skatologii i eschatologii, do ujścia, które jest jednocześnie końcem ciała i końcem czasu. W ostatnim rozdziale historii świata nie pozostaje nam nic innego, jak cofnąć się do początków. Być może w tej wizji nowej apokalipsy nie chodzi tak naprawdę o odnowienie myślenia religijnego. Przeciwnie, religia jest tylko maską, za którą kryje się coś innego: przecucie dochodzenia do kresu, krawędzi wymuszającej skok w transkulturową pustkę. Przecucie końca jest więc w ostatecznym rozrachunku niczym innym, jak doświadczeniem nowego początku.