

TERRORYZM I PRZEMOC

Jacek Hołowka
Uniwersytet Warszawski

TERRORYZM I RELIGIA*

Terroryści islamscy zniszczyli bliźniacze wieże w Nowym Jorku. Przed atakiem nie stawiali żadnych warunków. Nie chcieli paktować, tylko chcieli zabić i zginąć. Po ataku żadna organizacja nie ogłosiła, że zamachowcy działali z jej upoważnienia. Zniszczenie wież miało sprawiać wrażenie kary bożej, wstrząsającej i nieodwołalnej, wykonanej przez wysłanników surowego i mściwego boga. W zawieruszonym bagażu jednego z porywaczy samolotu znaleziono instrukcję, która go przestrzegała, by miał na sobie czyste buty i nie bał się śmierci. Prawdopodobnie oba zalecenia zostały spełnione. Kilkunastu porywaczy zginęło wierząc, że są męczennikami Allaha i znajdują się w niebie. Opanowało ich dziwne przekonanie religijne, nad którym powinniśmy się zastanowić.

Wiele rozsądnych osób – w tym prezydenci Stanów Zjednoczonych i Polski – natychmiast napominało, by nie traktować tego ataku jako aktu wojny podjętej przez islam przeciw chrześcijaństwu, judaizmowi czy cywilizacji zachodniej. To słuszne i roztropne przestrogi. Jednak wojna wybuchła i różnie jest opisywana. Może to Ameryka walczy z Afganistanem, może NATO z talibami, może zachodni komandosi z rekrutami Osamy ben Ladena. Jak dalekie kręgi zatoczy ta wojna, jeszcze nie wiadomo, i zależy to przede wszystkim od tego, jak społeczność arabska potraktuje wezwanie fundamentalistów do udziału w świętej wojnie. Ciągłe mamy nadzieję, że nie będzie to wojna z islamem, ale nie możemy być pewni. W końcu żaden z duchownych islamu nie potępił ataku na bliźniacze wieże i nie nazwał zamachowców mordercami. A przecież w przeszłości wydawano wyroki śmierci za znacznie mniejsze przewinienia. Salman Rushdie został skazany na śmierć za insynuacje pod adresem żon Proroka i za brak szacunku dla tradycji. W pewnych krajach muzułmańskich można być skazanym na śmierć za gło-

* Artykuł stanowi zmienioną wersję wykładu wygłoszonego 16 października 2001 roku w ramach cyklu „Osiem wykładów na nowe tysiąclecie” organizowanego przez Rektora Uniwersytetu Warszawskiego.

szenie chrześcijaństwa. Przypadkowe pozostanie sam na sam z obcą kobietą w jednym pokoju rodzi konieczność natychmiastowego jej poślubienia, choć – na szczęście dla obojga – z prawem do rychłego rozwodu. Picie alkoholu w publicznym miejscu zasługuje na karę chłosty. Oglądanie pornografii też. Jest więc coś dziwnego, że w tej pozornie surowej obyczajowości religijnej zabicie kilku tysięcy niewiernych – bankowców, policjantów i strażaków – nie wywołuje jednoznacznego potępienia, a tylko zdawkowe ubolewania. Żaden z duchownych islamu nie przestrzegł swych wiernych, by nie naśladowali porywaczy, bo to wywoła gniew Allaha. Na ulicach arabskich miast świętowano i żaden duchowny nie powiedział, że była to zła radość. Trudno dziś powiedzieć, czy prawdziwy islam to ten, który milczał, czy ten, który świętował. Każda religia dopuszcza wielość interpretacji swych natchnionych lub źródłowych pism, i każda przyznaje inne prawa swym wyznawcom, a inne niewiernym.

Atak na bliźniacze wieże wyraźnie pokazał, że religia potrafi skutecznie zagłuszyć fundamentalne skrupuły moralne. Potrafi uświęcić nienawiść, nakazać desperatowi, by zginął po to, aby zabić innych, by wierzył, że morderca jest godnym chwały męczennikiem. Dla osób nie mających takiej wiary jest czymś trudnym do zrozumienia, że ktokolwiek może publicznie oświadczyć, iż świat jest światem dla wybranych, a innych można z niego usunąć. Jak to jest możliwe, by tak grube błędy sumienia przytrafiały się jakiegokolwiek religii? Przecież religia ma wiele środków intelektualnej samokontroli i korekty. Opiera się na natchnionych pismach, ma swe wydziały teologii i seminaria duchowne, może zwoływać konferencje i wsłuchiwać się w głos wyznawców. Etyka nie ma podobnych instytucji. Nie ma przepisów prawa, dyplomowanych autorytetów ani kolegialnych zgromadzeń. Nie ma instancji odwoławczych ani środków przymusu. Nie może rzucać klątwy ani skazywać na potępienie. Może tylko zawstydząć, pouczać i lekko korygować. Wyjątkowo skazuje na ostracyzm i publiczną pogardę. A mimo to okazuje się bardziej nieomylna. Dlaczego? Tym pytaniem chciałbym się zająć.

Przede wszystkim nie wydaje się, by fundamentalistami kierowała nienawiść. To prawda, że Ameryka – a z nią Europa Zachodnia, której dziś w tym sporze jesteśmy częścią – wywołuje ich obrzydzenie. Autorytet duchownych nie jest tu zbyt wysoki i wiąże się raczej z osobistymi zaletami serca i umysłu, a nie z pełnioną przez nich funkcją. Tutaj wiara nie przenika do życia codziennego, które rządzi się własnymi prawami. Cienimy wolność, niezależność i prawo do ułożenia sobie życia wedle własnych zasad. Kierujemy się rozumem. Chętnie się bogacimy, jeśli umiemy to zrobić. Cienimy naukę, ciężką pracę, pomysłowość i nowatorstwo. Bierność, upodobanie do tradycji, mistycyzm religijny i pogarda dla obcych kultur budzą wśród nas zażenowanie. Mamy też jawne wady. Wartość filmu określamy liczbą widzów, którzy go chcieli oglądać. Rozneglizowane dziewczyny reklamują w telewizji mydło, piwo, motocykle i makaron. Patrzymy na nędzę w naszych krajach i zapewniamy, że niewidzialna ręka rynku ten problem rozwiąże. Jednak czy to za te wady Ameryka została pokarana terrorystycznym atakiem? To zupełnie nieprawdopodobne. Podobne podejrzenia powstają głów-

nie dlatego, że obrońcy pozaeuropejskich kultur uważają, iż terroryzm jest usprawiedliwiony moralnie przez dowolną lokalną tradycję lub nawet poważne względy filozoficzne.

Czy terroryzm można usprawiedliwić moralnie?

Richard Charles Smith napisał książkę *Ethics and Informal War*¹, w której zebrał argumenty, rzekomo etyczne, służące do usprawiedliwienia terrorystycznych metod walki. Jest ich pięć i, co Smith wyraźnie podkreśla, są nic nie warte. Brzmia następująco:

Po pierwsze: Akt terroru jest aktem wojny; jest więc dopuszczalny, ponieważ podczas wojny normy moralne nie obowiązują.

Po drugie: Terrorystyczne metody działania są usprawiedliwione w wojnie sprawiedliwej, a więc obrońca słusznej sprawy nie jest nigdy terrorystą bez względu na to, jak działa.

Po trzecie: Terroryzm jest jedynym sposobem obudzenia wrażliwości moralnej w biernym społeczeństwie, jego stosowanie jest więc moralnie konieczne.

Po czwarte: Akt terroru jest zawsze lepszy niż akceptacja *status quo*, a poza terrorem żadne metody działania nie są skuteczne.

Po piąte: Akt terroru to godny podziwu akt odwagi, zaangażowania i poświęcenia.

Rozpatrzmy te argumenty. Pierwszy mówi, że akt terroru jest aktem wojny. Jest dopuszczalny, ponieważ prowadzi do otwartej wojny, a podczas wojny żadne normy moralne nie obowiązują. Żadna część tego twierdzenia nie jest prawdziwa. Na terror odpowiada się represją karną, a nie wojną – w każdym razie dopóki jest to możliwe. Otwartej wojny nie chcą zresztą sami terroryści, ponieważ wiedzą, że w otwartej wojnie nie mają żadnych szans zwycięstwa. Wiecej nawet, terroryści świadomie prowadzą działania, które nie kwalifikują się nawet jako wojna partyzancka. Nie działają jak armia podziemna lub tajne sprzysiężenie o ambicjach politycznych. Partyzanci występują zawsze jako względnie karna, ale słaba armia, która unika otwartych starć, ponieważ nie jest w stanie wygrać z przecinkiem. Ta armia ma jednak jakieś półjawne dowództwo, zawsze gotowe do rozmów. Po spełnieniu przynajmniej części jego żądań, armia odstępkuje od walki. Natomiast terroryści nie tylko działają z ukrycia, ale nie mają wyraźnego dowództwa i nie stawiają realistycznych żądań. Nie chcą negocjować i nikt oficjalnie nie reprezentuje ich interesów. Nie stanowią partii politycznej ani militarne-go ugrupowania. Są niezorganizowanymi, anonimowymi siewcami śmierci i nie-pokoju. Dążą do wywołania efektu medialnego, a nie politycznego lub militarne-go. Lekceważą własne życie i pogardzają życiem postronnych osób.

Nie jest też prawdą, że podczas prawdziwej wojny przestają działać normy moralne. Terroryści mówią, że w każdej wojnie muszą ginąć żołnierze, więc nie warto ich żałować. Mówią też, że cywile popierają albo zasłaniają swych żołnie-

¹ R. Ch. Smith *Ethics and Informal War*, Vantage Press, New York 1991.

rzy, więc cywilów też nie warto żałować². To powoływanie się na los żołnierzy jest wykrętem, ponieważ terroryści wcale nie chcą walczyć z żołnierzami. Potrafią nawet powiedzieć, że nikt ich nie zmusi do wybierania trudniejszego przeciwnika. Twierdzą też, że nie mają obowiązku wyłączyć z ataku osób nie biorących udziału w walce, ponieważ zasada oszczędzania cywilów jest arbitralną konwencją i oni jej nie uznają. Mają prawo tak postępować, ponieważ muszą walczyć ze skrytym i rozproszonym wrogiem. Są bowiem ofiarami imperializmu i kolonializmu nie jako żołnierze, ale jako cały lud lub naród. George Habbash wyraził tę opinię w dobitnych słowach:

W epoce rewolucyjnej, walka ludu przeciw światowemu imperializmowi nie ma geograficznych ani politycznych barier, nie ma moralnych zahamowań, które mogłyby ograniczyć działania bojowników za sprawę ludu. Dziś nikt na świecie nie jest niewinny ani neutralny³.

Ta deklaracja to propozycja stosowania odpowiedzialności zbiorowej. Twierdzenie „nikt nie jest niewinny” brzmi jak barbarzyńska odezwa do odrzucenia wszelkich moralnych skrupułów i zachęta do zabijania na prawo i lewo. Zwolennicy lewicowego terroru uprzedzają ten zarzut i odwracają argument. Barbarzyńcami są Europejczycy i Amerykanie. To oni gotowi są zabijać kobiety i dzieci, gotowi prowadzić totalną wojnę.

Obóz ludu nie ma odrębnej armii. Bronimy się gromadnie. Wojna prowadzona przez lud, to wojna partyzancka. Bierze w niej udział cały lud i walczy w niej bezpośrednio, nie chowając się za żołnierzy. Jeśli chcecie z nami walczyć, musicie strzelać do wszystkich. Także do kobiet i do dzieci. Jeśli więc zdecydujecie się z nami walczyć, staniecie się barbarzyńcami⁴.

Atak terrorystyczny może więc być zamierzoną prowokacją, mającą na celu wywołanie odwetu, który zostanie potępiony jako bestialstwo, bez względu na to, jak ogłędnie zostanie przeprowadzany. Jeśli lud nie ma odrębnej armii, to nawet atak na obozy szkoleniowe terrorystów staje się atakiem na cały lud, a nie na wojsko. W propagandzie terrorystów każda militarna operacja prowadzona przez przeciwnika nabiera cech ludobójstwa. Jest to jawnie niekonsekwentne, bo jednocześnie sami terroryści twierdzą, że nie ma niewinnych ludzi wśród wrogów i śmiercią cywilów nie należy się przejmować. Stosują zatem inną miarę do siebie i inną do przeciwników. Ataki na własne składy amunicji są barbarzyństwem, bo wszystko należy do ludu. Ataki na budynki przeciwnika są koniecznym działaniem zbrojnym, ponieważ przeciwnik używa wszelkich środków dla umocnienia swej dominacji. Rażąco tendencyjne usprawiedliwienie terroru utrzymane w tym właśnie duchu podał obrońca terroryzmu stosowanego przez IRA w Wielkiej Brytanii.

² *Ibidem*, s. 33.

³ Cyt. za: R. Ch. Smith, *op. cit.*, s. 52.

⁴ *Ibidem*, s. 56.

Ci, którzy dostrzegają zagrożenie, zwykle decydują – i nie widzą żadnego silnego argumentu przeciw tej decyzji – że mają prawo uderzać z siłą proporcjonalną do powagi zagrożenia, a nie doraźnych jego dolegliwości. Muszą więc walczyć ze źródłem zagrożenia, z całą społeczną tkanką obcego narodu⁵.

To ostatnie sformułowanie – „walka z całą społeczną tkanką obcego narodu” to najbardziej radykalne stanowisko inspirowane przez zasadę, głoszącą, że straty wojenne są nieuniknione, a więc pomijalne. W Europie taką metodę działania przyjmowały tylko armie stosujące wojnę totalną. Ich okrucieństwo budzi dziś powszechne i silne potępienie. Zdarzało się też oczywiście, że podczas konwencjonalnych starć dochodziło do działań opartych na zasadzie „nie ma niewinnych” – pewne oddziały wojskowe dopuszczały się zbrodni wojennych i okrucieństw. Mordowanie cywilów nie było jednak celem operacji wojskowych. W wojnie o Falklandy/Malwiny obie strony, Argentyna i Wielka Brytania, przestrzegały zasad cywilizowanej walki. Nie brano jeńców, nie zabijano bezbronnym, nie szukano rozgłosu w telewizji. Argentyna ostatecznie pogodziła się z przegraną i nie wysłała do Londynu terrorystów, by pomścić śmierć swoich żołnierzy⁶. Zbrodnie wojenne popełnione przez amerykańskich żołnierzy w My Lai zostały ujawnione i potępione. Nawet niezamierzone zabicie dzieci płk. Kaddafiego spotkało się z głośno wyrażanym oburzeniem⁷.

Drugi argument mówi, że terrorystyczne metody działania są usprawiedliwione w wojnie sprawiedliwej, a więc obrońca słusznej sprawy nigdy nie jest terrorystą, bez względu na to, jak działa. To interesujące odróżnienie metody działania i osoby sprawcy opiera się na bardzo luźnym rozumieniu, czym jest wojna sprawiedliwa. Jasir Arafat oświadczył ponad dwadzieścia lat temu:

Ten, kto walczy za słuszną sprawę, kto walczy o wyzwolenie swojego kraju, kto walczy przeciw okupantowi i wyzyskiwaczom, albo po prostu kto walczy przeciw kolonializmowi, nigdy nie może być nazwany terrorystą⁸.

Zapewne te słowa nie odzwierciedlają jego obecnych poglądów. To dobrze. Jednak i dziś wielu terrorystów uważa, że ma prawo walczyć przy użyciu dowolnych środków, ponieważ ich sprawa jest święta. Jest to głośne zapewnienie, ponieważ każdy, kto dobrowolnie przystępuje do walki, musi być przekonany, że słuszność leży po jego stronie. Gdyby brać pod uwagę opinie uczestników, to każda wojna byłaby podwójnie sprawiedliwa. Każda ze stron jest przekonana, że gdyby wszystkowiedzący trybunał znał jej powody przystąpienia do walki, to jej raczej przyznałby rację niż stronie przeciwnej. Pojęcie wojny sprawiedliwej służy więc jako hasło propagandowe i nie stanowi żadnego moralnego usprawiedliwienia. Problem ten był znany od stuleci. By nie dopuścić do rozmycia tego pojęcia w pustych,

⁵ *Ibidem*, s. 58.

⁶ *Ibidem*, s. 30.

⁷ *Ibidem*, s. 55.

⁸ *Ibidem*, s. 30.

ideologicznych banałach, sformułowano ścisłą definicję wojny sprawiedliwej, która zawiera 6 warunków. Trzy pochodzą od Tomasza z Akwinu i trzy od Suareza.

Wojna sprawiedliwa (1) musi być wypowiedziana przez uprawnioną władzę, (2) jest prowadzona w obronie słusznej sprawy, (3) przez dowodców mających właściwą motywację, (4) zło wywołane przez wojnę sprawiedliwą jest proporcjonalne do zła lub niesprawiedliwości usuwanych przez tę wojnę, (5) pokojowe środki działania zostały wyczerpane, (6) istnieje rozsądna nadzieja na osiągnięcie zwycięstwa⁹.

Tak rozumiana wojna sprawiedliwa rzadko występuje w dziejach ludzkości i oczywiście akcje terrorystyczne nie spełniają większości z jej warunków. Sami terroryści dbają o to, by tak nie było. Nie wypowiadają wojny, nie poddają się legalnej władzy, maksymalizują szkody i ukrywają nie tylko motywy swych dowodców, ale nawet ich tożsamość.

Gdy więc terroryści mówią o „słusznej sprawie” mają na myśli co najwyżej zasadę „cel uświęca środki”. Ta zasada też jednak źle służy ich sprawie. Cele nie uświęcają środków; same wymagają uświęcenia. Kiedykolwiek zamierzamy podjąć działanie, które musi pociągnąć za sobą negatywne skutki uboczne, powinniśmy bardzo podejrzliwie patrzeć na jego uzasadnienie. Bardzo łatwo ulegamy bowiem nieodpowiedzialnemu entuzjazmowi, który stępią naszą wrażliwość moralną i spostrzegawczość. Anthony Kenny opisał tę tendencyjność trafnie i opatrzył ją mądrym komentarzem. Powinniśmy brać odpowiedzialność, za to, co dobrze widzimy, a nie za to, co mętnie zakładamy.

Potrąfimy znacznie wyraźniej dostrzec, czy użycie pewnych środków jest złe, niż to, czy pewne cele są dobre. Jeśli więc przyjmujemy, że cel uświęca środki, możemy być pewni, że dużo bardziej jest prawdopodobne, iż dokonamy czegoś złego, niż to, że osiągniemy jakiś dobry rezultat¹⁰.

Trzeci argument głosi, że terroryzm jest jedynym sposobem obudzenia wrażliwości moralnej w biernym społeczeństwie; a zatem stosowanie terroru jest moralnie konieczne. Terroryści wierzą, że muszą działać dla dobra ludności, która jest uciemniona, wyzyskiwana i pogardzana, której odebrano wolność, możliwość ujawnienia własnych planów życiowych i kolektywnych celów. Skazana na dobrowolne niewolnictwo fizyczne i umysłowe, biernie poddaje się kolonializmowi, imperializmowi i regułom wolnego rynku. Cierpi, i nie wie, dlaczego cierpi. Terroryści uważają za swój obowiązek rozbudzić w niej poczucie dumy i ambicję. Tak rozumiany terroryzm jest rzekomo działalnością prowadzoną w określonym celu i z nadzieją na wyraźny skutek. Oto jak R.C. Smith charakteryzuje to stanowisko:

⁹ J. Hołówka *Etyka w działaniu*, Warszawa 2001, s. 426.

¹⁰ Cyt. za: R. Ch. Smith, *op. cit.*, s. 41, 42.

Terroryzm jest odpowiedzią na niesprawiedliwość. Gdyby udało się zaprowadzić sprawiedliwość polityczną i społeczną, nie byłoby terroryzmu. Jedynym znanym sposobem zmniejszenia prawdopodobieństwa ataku terrorystycznego jest zmniejszenie społecznej krzywdy, stresów i frustracji¹¹.

Są to naiwne założenia. Społeczne mechanizmy, które sprzyjają terroryzmowi i utrzymują jego istnienie przez żywe zainteresowanie atakami wyrotowców, nie wygasają po osiągnięciu rzekomo najważniejszych celów politycznych. Terroryzm łatwo przeradza się w wadliwie działający, lecz mocno utrwalony mechanizm wyrażania nierealistycznych żądań. Był stosowany w Algierii w latach 1954–1962 przeciw *pieds-noirs*, czyli umiarkowanym Arabom, oraz przeciw administracji francuskiej. Osiągnął swe cele, i pozornie stracił rację bytu, gdy kraj zdobył niepodległość. Jednak duch jego przetrwał. Jeszcze przez długi czas żądania polityczne wyrażane były nie w debatach parlamentarnych, ale na ulicy, na transparentach i w atakach na przypadkową ludność¹².

Czwarty argument twierdzi, że akt terroru jest zawsze lepszy niż próba przekształcenia *status quo* metodami pokojowymi. Terroryzm jest rzekomo bardziej skuteczny niż debata i głosowanie. To prawda, że terroryzm bywa skuteczny. Był skuteczny w Indonezji i na Cyprze¹³. Pewien sukces odniósł też na Bliskim Wschodzie. Nie jest to jednak regułą. Nieskuteczny okazał się w Urugwaju. Tam partyzantka miejska Tupamaros usunęła od władzy demokratyczny, lecz – ich zdaniem – nie dość lewicowy rząd i doprowadziła do wojny domowej. Wojna zakończyła się zaprowadzeniem represyjnej dyktatury wojskowej¹⁴. Jest wątpliwe, by terroryzm gdziekolwiek zdobywał jego wykonawcom sympatię. Czasem wymusza pewne ustępstwa; częściej jednak konsoliduje społeczeństwo po stronie sił porządku i utrudnia osiągnięcie celów, do których dążą wyrotowcy. Wyjątkiem był kolonializm stanowiący dość wstydlivy rozdział w historii Europy. Terroryzm przyspieszył przyznanie niepodległości podbitym krajom. Nie był jednak najważniejszą polityczną ani militarną siłą prowadzącą do tych przemian.

Piąty argument to postulat, by akty terroru podziwiać za odwagę, zaangażowanie i desperację. Pewne sprawy są święte i wymagają największego poświęcenia. Krańcowa przemoc ma rzekomo działać oczyszczająco i katarktycznie. Uwalnia w napastniku i w jego ofierze ich prawdziwą naturę ludzką. Takie poglądy przypisuje się Jean-Paul Sartre'owi, który być może istotnie kiedyś je wypowiedział.

Broń rebelianta jest narzędziem służącym emancypacji człowieczeństwa. Gdy się strzela do Europejczyka, jednym strzałem trafia się dwie zdobycze. Eliminuje się oprawcę oraz oswobadza jego ofiarę. Na placu boju pozostaje trup oraz wolny człowiek¹⁵.

¹¹ *Ibidem*, s. 35.

¹² *Ibidem*, s. 37.

¹³ *Ibidem*, s. 63.

¹⁴ *Ibidem*, s. 65.

¹⁵ *Ibidem*, s. 45.

Ta postawa bynajmniej nie wyraża zachwyty dla odwagi, tylko stanowi manifestację nienawiści, i to dość spekulatywnej. Jeśli te słowa są autentyczne, to pochodzą od Sartre'a – facejonyisty i prowokatora. Prawdziwi fundamentaliści ogarnięci są nie tyle przez nienawiść, co poczucie posłannictwa. Poczuciem takim byli też ogarnięci osiemset lat temu Krzyżowcy. Dziś islamiści zachowują się tak, jakby chcieli wziąć odwet za upokorzenia Saladyna, ale ich motywem nie jest nienawiść ani nawet pragnienie zemsty. Prawda wygląda inaczej. Terroryzm pociąga osoby kochające przemoc i mające niewiele okazji, by ją stosować. Pozornie łagodne i cierpliwe, zdolne do nadzwyczajnego ryzyka, nie dbają specjalnie o racje i powody dla tego, co robią.

Im mniej wyraźny jest polityczny cel terrorystycznego ataku, tym bardziej pociąga on osoby nie zrównoważone. Motywy ludzi walczących z okrutną tyranią są zupełnie różne od motywów, które kierują buntownikami zwalczającymi demokratycznie wybrany rząd. Idealizm, sumienie społeczne i nienawiść wobec zagranicznych ciemięzców to potężne bodźce działania. Ale równie silnym bodźcem może być chaotycznie miotająca się agresja, znudzenie i ciemnota umysłowa. Aktywizm nadaje sens pustemu życiu¹⁶.

Wnioski są wyraźne. Istnieje cywilizowany i niecywilizowany sposób prowadzenia walki. Cywilizowany sposób jest wystarczająco zły, by można go było zaakceptować jedynie jako ostateczność. Niecywilizowany sposób prowadzenia walki jest wielokrotnie gorszy. Jest dzikim pogorszeniem warunków wojny na życzenie człowieka pozbawionego moralnych skrupułów i ogarniętego desperacją. Jest dziki – ponieważ zawsze można oszczędzać cywilów, minimalizować straty wśród własnych i cudzych żołnierzy, działać z jasno określonym celem i podjąć negocjacje, gdy tylko pewne cele zostały zdobyte lub nawet gdy posiadane pozycje zostały stracone. Ponadto zawsze można dotrzymać umów, nie kłamać, działać przez reprezentację polityczną, a nie z ukrycia i z zaskoczenia. Próby moralnego usprawiedliwienia terroryzmu są od początku do końca demagogiczną retoryką. Terroryści też to wiedzą i zazwyczaj nie podają moralnych racji dla usprawiedliwienia swoich czynów. Twierdzą, że działają z nakazu bożego, i że dla nich nakaz religijny jest ważniejszy niż nakaz moralny. To bardzo groźne przekonanie i trudne do podważenia. Religia istotnie popiera swe żądania cudem, tajemną wizją lub paradoksem. Czy tak musi być? Czy musimy uważać, że jeśli ktoś odkryje w sobie jakiś impertyw religijny, to musi mu bezwzględnie ulec? Czy tolerowalibyśmy sektę, która zechciałaby dziś odnowić wierzenia Azteków i domagała się ofiar z ludzi? A jeśli nie, to jakim prawem? Zostawmy na chwilę terrorystów na boku i zajmijmy się sprawami bardziej subtelnymi.

¹⁶ *Ibidem*, s. 49.

Czy istnieją wiarygodne kryteria przekonań religijnych?

Mamy chyba prawo powiedzieć, że wybór racji religijnych przeciw racjom moralnym jest dokonywany tylko przez człowieka, który sam rozumie, że nie ma prawa postępować tak, jak zamierza. Bierze wtedy dyspensę od Boga i robi to, co zaplanował. Pomyślmy, czy jest to uczciwe postępowanie? Patronuje mu Tertulian, którego przypisuje się słowa: *credo, quia absurdum*. Jest to bardzo zniekształcone streszczenie tego, co powiedział naprawdę. Słowa Tertuliana brzmiały: *Mortuus est dei filius; credibile est, quia ineptum est* „Zmarł Syn Boży. Musimy w to uwierzyć, gdyż inaczej to puste słowa”. Ta myśl dogłębnie poruszyła duszę Sorena Kierkegaarda. W *Absolutnym paradoksie* pisze:

Zgorszenie pozostaje poza obrębem paradoksu, a powodem tego jest *quia absurdum*. Jednak rozum tego nie odkrył, to raczej paradoks to odkrył i teraz zgorszeniu każe składać świadectwo na swoją korzyść. Rozum powiada: paradoks jest absurdem, ale to jest zniekształcone poznanie, ponieważ paradoks jest paradoksem, *quia absurdum*¹⁷.

Wedle Kierkegaarda paradoks domaga się uznania przeciw absurdowi. Rozum może odrzucić absurdy, ale nie może odrzucić paradoksu. Z paradoksu płynie ważna, głęboka i trafna nauka. Tertulian nakazuje wierzyć, gdy inaczej postąpić nie można: *credibile est, quia ineptum est*. Musimy wierzyć, gdyż inaczej wiadomość stanie się plotką, fraszką i błahostką. U Cycerona *ineptiae aniles*, to właśnie plotki lub „babskie gadanie”. U Horacego *quidquid chartis amicitur ineptis*, to „coś, co się zawija w niepotrzebny papier”. Myśl Tertuliana została więc nierozważnie skrócona do twierdzenia: *credo, quia absurdum*: „wierzę, ponieważ to niedorzeczne”. Jej sens jest inny: „wierzę, by nie stało się to pustym gadaniem”. Wiara nie jest absurdalna, tylko napotyka paradoksy i musi się z nimi uporać. Tak właśnie pisze Kierkegaard: „paradoks każe zgorszeniu składać świadectwo na swoją korzyść”. Jak ma wyglądać to świadectwo? I o tym Kierkegaard pisze wyraźnie:

Jeśli paradoks i rozum zderzą się ze sobą we wzajemnym zrozumieniu swej różności, wówczas zderzenie to jest szczęśliwe, jak zrozumienie w miłości, szczęśliwe w namietności, której jeszcze nie nadaliśmy nazwy, a którą nazwiemy dopiero później¹⁸.

Ukryta tu jest myśl poetycka, ale całkiem jasna. Paradoks nie ma prawa uciszać rozumu, i rozum nie ma prawa uciszać paradoksu. Rozum powinien paradoks rozwiązać, i nawet jeśli jest to trudne zadanie, jest ono wykonalne, podobnie jak porozumienie w miłości. W tej właśnie postawie upatruje Kierkegaard źródło religii. Świat nie wyczerpuje się w rozumowej analizie, lecz stawia nas przed szerszymi pytaniami. Musimy patrzeć na nie odważnie i uczciwie, nie poprzestając na błahostkach, fraszkach i pozorach podsuwanych przez paradoksy, ani też nie odrzucając paradoksu jako rzekomego absurdu.

¹⁷ S. Kierkegaard *Okruchy filozoficzne; Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1988, s. 62–63.

¹⁸ *Ibidem*, s. 58.

Kierkegaard podsuwa obraz, który może tu wiele wyjaśnić. Przypomina nam opowieść, jaką Sokrates podaje w *Fajdrosie*. Sokrates zarzeka się tam, że nie wie, kim jest. Może potworem, a może kimś złożonym z części ładnej i brzydkiej. Na próbę przyrównuje siebie do Tyfona, czyli potwora o ludzkiej głowie, ptasich skrzydłach i węzowym ciele, a następnie pyta, czy może wygląda inaczej. Może ma w sobie coś boskiego?

Nie to badam, ale siebie samego, czy ja sam nie jestem bydlę bardziej zawile i zakręcone i nadęte niż Tyfon, czy też prostsze i bardziej łaskawe, które z natury ma w sobie coś boskiego i coś niskiego¹⁹.

W miarę rozwijania się dialogu, ta druga możliwość usuwa na bok pierwszą. Sokrates podaje opis człowieka uważany dziś za jeden z najświetniejszych fragmentów literatury filozoficznej. Człowiek ma duszę i jego dusza działa tak, jakby składała się z trzech części. Jest tam czarny koń – silny lecz nieposłuszny, oraz biały koń – karny i rozważny. On właśnie zaprzężony jest do rydwanu i on go ciągnie; czarny jest tylko pomocnikiem. Jest tam też woźnica, który stara się konie utrzymać w ryzach i posłuszeństwie. Podawano liczne interpretacje tej paraboli, mniej lub bardziej wiarygodne. Może woźnica to filozof, biały koń to żołnierz, czarny to zarobnik – tak jak było w *Państwie* Platona. Może czarny koń to *id*, biały to *superego*, a woźnica to *ego* – i cały Freud to tylko trawestacja Platona. Może woźnica to rozum, biały koń to sumienie, a czarny to namiętności. Istnieje też dość prymitywna i łatwa do odgadnięcia rasistowska interpretacja tej sceny.

Otóż ten z nich, który ma lepsze stanowisko, kształty ma proste a proporcjonalne i zgrabne; wysoko nosi kark, nos ma łagodnie zgarbiony, białą maść, czarne oczy; ma ambicję, ale ma i władzę nad sobą, i wstyd w oczach. Lubi zasłużoną chwałę; batoga nie potrzebuje, dobre słowo mu wystarcza. A drugi krzywy, gruby i łada jako związany; twardy ma kark, krótką szyję, nos do góry zadarty, czarną sierść, ogień w krwi nabiegłych oczach. Buta i bezczelność, to jego żywioł. Nie słyszy całkiem, bo ma kudły w uszach; ledwie że bicza i ościenia posłucha²⁰.

Kierkegaard daje religijną interpretację tego obrazu. Nie stara się przy tym dowodzić – co jest świadectwem jego niepodważalnej uczciwości – że Sokrates miał podobne intencje. Korzystając z pomysłu Sokratesa nadaje tej scenie własny sens. Sokrates już zdecydował, że nie jest Tyfonem i ma w sobie pierwiastek boski. Z pewnością pierwiastek ten jest symbolizowany przez białego konia. Czym zatem jest czarny koń? Kierkegaard daje prostą i zaskakującą odpowiedź.

¹⁹ Platon *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1999, 230A, s. 113.

²⁰ *Ibidem*, s. 253.

Jeśli Bóg jest absolutnie różny od człowieka, to człowiek jest absolutnie różny od Boga, ale jak rozum ma to pojąć? Zdaje się, że stoimy w obliczu paradoksu. [...] Jeśli teraz ten Bóg ma być absolutnie różny od człowieka, podstawa tego nie może tkwić w tym, co człowiek zawdzięcza Bogu, ale w tym, co [zawdzięcza] sobie, [...], albo w tym, co sam zwinął. Co więc stanowi o tej różnicy? Ba, cóż innego, jeśli nie grzech, skoro różnica, różnica absolutna, ma być zawiniona przez człowieka²¹.

Czyli czarny koń to grzech. Białą to świętość, a przynajmniej dążenie do niej. Czemu jednak potrzebne są aż dwa konie? Czemu człowiek nie miałby żyć jak święty? To nie najważniejsze. Ważne jest to, że tego właśnie rozum nie potrafi w pierwszej chwili pojąć. Napotykam tu paradoks, który musi być jakoś rozwiązany. Nie wolno nam po prostu czekać i milczeć. Nie wolno nam też przyjąć prostych, lecz fałszywych rozwiązań. Religijność polega na usilnym dążeniu do rozwiązania paradoksów, które stają na drodze rozumowi. Ma być wąpiąca, niepewna, ostrożna, tymczasowa i dyskretna. I z pewnością nie daje się pogodzić ze zgorzeniem, choć zgorzenie jest uosobione przez białego konia – wprowadzie karnego i łagodnego, ale też bezrefleksyjnego i „ze wstydem w oczach”. Kierkegaard niezbyt go lubił, bo nie lubił zgorzenia.

Człowiek zgorzony siedzi zdruzgotany i gapi się w paradoks prawie jak żebrak, chając w swym cierpieniu [...] Tymczasem zechcemy dokonać zróżnicowania między zgorzeniem cierpiącym i działającym²².

Woźnica ma zatem pilnować, by zgorzenie nie przybrało formy cierpiętniczey, a także, oczywiście, by czarny koń nie poniósł i nie zdruzgotał rydwanu. Nie wolno więc białej części duszy twierdzić, że religia jest bezproblematyczna i że paradoksy obrażają naszą wiarę. Nie wolno też czarnej części upierać się przy tym, że paradoksy są nierozwiązywalne i żądać, by biały koń został odesłany do rzeźni. Zaprzęg ma pozostać dwukonny.

Więcej na ten temat napisał Kierkegaard, gdy starał się wykazać, że prawdziwe posłuszeństwo Bogu polega na tym, że nie będziemy mieć racji wobec Boga. Czy można mieć w ogóle rację wobec Boga? Dostajemy zaskakującą odpowiedź: rację mają wróbel i lilia.

Wróbel spada na ziemię – w pewnej mierze ma rację wobec Boga; lilia wędnie – w pewnej mierze ma rację wobec Boga; tylko człowiek nie ma racji, tylko jemu jest zastrzeżone to, co wszystkim innym stworzeniom zostało odmówione: wobec Boga racji nie mieć²³.

Wróbel i lilia mają rację, bo dzieje się im krzywda i niczego nie dostają w zamian. Człowiek nie ma racji, ponieważ potrafi walczyć o swój los, ma wolną wolę i sam decyduje, jak będzie wyglądać jego szczęście. Co ważniejsze, człowiek

²¹ S. Kierkegaard, *op. cit.*, s. 56–57.

²² *Ibidem*, s. 59–60.

²³ S. Kierkegaard, *Albo – Albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1976, t. II, s. 463.

potrafi zrozumieć, czym jest paradoks, i potrafi borykać się z paradoksami. Daje wtedy pewną swobodę i białemu i czarnemu koniowi. Biały szuka naiwnych i poprawnych rozwiązań. Czarny zwalcza Boga za to, że się ukrywa, że stworzył zły świat lub że zostawił nas z paradoksami. A tymczasem świat bez paradoksu byłby pusty, bezsensowny i płaski; nasze życie stałoby się plotką, fraszką i błahostką.

O paradoksie nie należy myśleć źle; paradoks jest wyrazem żarliwości, namiętności myśli, a myśliciel, który jest wolny od paradoksu, podobny jest do kochanka pozbawionego namiętności. Jest tylko miernym kompanem²⁴.

Kierkegaard nie był miernym kompanem ani dla religii, ani dla filozofii. I jest dość jasne, co dla niego znaczyło spierać się z Bogiem i nie mieć przed Bogiem racji. Wbrew rozpowszechnionej interpretacji jego filozofii, z pewnością nie mogło to znaczyć: popaść w beznadziejność i poczucie winy, poddać się udręczeniu i zgorszeniu nad marnością ludzkiej egzystencji. Nie mieć racji przed Bogiem, to znaczy żyć inaczej niż wróbel i lilia, czyli brać wiele na własną odpowiedzialność i szukać odpowiedzi tak długo, aż rozum rozwiąże paradoksy. A jeśli tego nie potrafi zrobić, to jest to nasza własna wina i nie mamy racji przed Bogiem.

Biografia Kierkegaarda świadczy o tym, że nie tylko tak mówił, ale podobnie postępował. Z jednej strony pogardzał ludźmi trywialnymi i bezmyślnymi, z drugiej zwalczał świętoszków. O znanych sobie kapłanach mówił, że są to urzędnicy, którzy podpisali kontrakt na wypełnienie zobowiązań nakładanych przez Ewangelie, którzy jednak szybko odkryli, że nikt spełnienia tych wymagań nie żąda. Chętnie więc zajmują się wszystkim innym, tylko nie tym, do czego się zobowiązali. Oni są prawdziwymi wrogami religii, ponieważ religię ośmieszają. Nie ateści i innowiercy, ale hipokryci – ludzie, którzy uprawiają „zabawę w chrześcijaństwo”.

Chrystus to nazywa – bacz uważnie! – nazywa to hipokryzją. [I to nie koniec.] Powiada też – zadrzyj! – mówi, że grzech hipokryzji jest równie ciężki, jest równie wielkim przestępstwem, jak zabicie proroka. Jest to więc morderstwo²⁵.

Powinniśmy teraz postawić pytanie, czy Kierkegaard nie żąda zbyt wiele. Dla czego hipokryzja i bawienie się w chrześcijaństwo ma być czymś gorszym od niewiary? Odpowiedź jest dość oczywista. Ponieważ jest to dobrowolne tarzanie się w grzechu, czyli narowisty wybrzyk czarnego konia. Czemu jednak Kierkegaard zobowiązuje każdego, by wciągał się w paradoksy i starał się rozwiązywać dylematy religijne? Ateista może przecież powiedzieć – Boga nie ma, a więc nie ma też żadnego paradoksu. W tej sprawie odpowiedź Kierkegaarda jest paradoksalna, ale nie dość wyraźna. W istnienie Boga nie da się wątpić.

²⁴ S. Kierkegaard *Okruchy filozoficzne*, *Chwila*, op. cit., s. 44.

²⁵ *Ibidem*, s. 193–194 (w odniesieniu do Łk, IX, 47–48).

Czym jest to nieznanne, na co natrafia rozum w swojej paradoksalnej namiętności i co za kłóca człowiekowi nawet jego samopoznanie, jego wiedzę o sobie? To jest to, co nieznanne. Ale nie jest tym czymś przecież jakiś człowiek, o ile rozum go zna, albo jakaś rzecz, którą zna. Pozwólcie więc nam to nieznanne nazwać Bogiem²⁶.

Bóg jest więc tym, co jest niepojmowalne dla rozumu, czego nie można poznać i opisać, co daje się tylko uchwycić warunkowo, w próbie rozwiązywania nieusuwalnych paradoksów. To wyjaśnienie stało się inspiracją dla bardziej dociekliwej analizy wiary podanej przez Ludwika Wittgensteina. Wittgenstein czytał Kierkegaarda i swoje przekonania religijne wyraźnie kształtował pod wpływem pism duńskiego filozofa. Podobnie jak Kierkegaard był zdania, że w istnienie Boga nie można wątpić. Można nie wiedzieć, kim lub czym jest Bóg, jednak jego istnienie jest tak pewne, jak istnienie własnego rozumu. Bóg jest bowiem odpowiedzią; jaką świat daje nam na pytanie o jego sens. W czerwcu i lipcu 1916 roku, czyli w samym środku pierwszej wojny światowej, Wittgenstein pisał:

Sens życia, tj. sens świata, możemy nazwać Bogiem. I oprzeć na tym porównanie Boga do ojca. [...] Wierzyć w Boga, znaczy rozumieć pytanie o sens życia. Wierzyć w Boga znaczy wiedzieć, że fakty świata nie ułatwiają jeszcze wszystkiego. Wierzyć w Boga, znaczy wiedzieć, że życie ma sens. [...] W tym sensie Bóg byłby po prostu losem, lub – co wychodzi na jedno – niezależnym od naszej woli światem. Od losu mogę się uniezależnić. Istnieją [bowiem] dwa bóstwa: świat i moje niezależne ja²⁷.

Wyjaśnijmy te słowa. Żaden sens nie stanowi faktu. Sens to interpretacja, jaką przypisujemy faktom składającym się na świat. Dowolnym faktom. Mogę zatem patrzeć na świat jak na pewną całość. Może się wtedy zdarzyć, że przez chwilę nie będę nic widzieć; ale tylko przez chwilę. Jeśli już sobie powiem, że nie ma tu żadnego ładu ani porządku, że wszystko jest przypadkowe i dowolne, to dokonałem uogólnienia, które streścić można w jednym zdaniu – Bóg to przypadek. Jeśli powiem sobie, że świat jest ściśle powiązany przyczynami i nie ma w nim żadnego miejsca na refleksję, decyzje i postanowienia, to w pierwszej chwili mogę pomyśleć: nie ma tu miejsca na żadnego Boga. Ale tylko w pierwszej chwili. Chwilę później muszę się skorygować. W takim świecie istnieje Bóg, tylko nie jest on inteligentnym duchem, ale zbiorem praw przyrody lub regularnych przyczynowych powiązań, jak u Spinozy. By nie dostrzec Boga, trzeba się po prostu powstrzymać od wszelkiego sądu o świecie, a to dla osoby jako tako inteligentnej i pomysłowej jest po prostu niemożliwe. Zatem każdy z nas jest osobą wierzącą. Wszyscy uznajemy jakiegoś Boga, a jeśli uważamy się za ateistów, to dlatego, że nie staraliśmy się go opisać albo nie poświęciliśmy mu dostatecznej uwagi i zastanowienia.

To, co pisze Wittgenstein, jest fundamentem wszelkiej możliwej teologii. Jeśli świat ma sens, to ma też sens religijny. Spór dotyczyć może tego, jaki świat ma sens, a nie tego, czy ma sens w ogóle. Własną koncepcję sensu świata można wy-

²⁶ *Ibidem*, s. 47.

²⁷ L. Wittgenstein *Dzienniki 1914–1916*, tłum. M. Poręba, Warszawa 1999, s. 122.

razać w przekonaniu, że istnieje jakiś nieuchronny los i przeznaczenie. Tak rozumiany Bóg przypomina islamskiego Allaha. Można sens świata utożsamiać z losem własnej społeczności lub z losem całej ludzkości. Taki opiekuńczy Bóg jest Bogiem Pięcioksięgu. Można wreszcie sens świata widzieć w pewnej harmonii – lub odwrotnie, w jej braku – między własnym losem, a losem innych ludzi. Tak postrzegany Bóg, nakazujący kochać swego bliźniego, jest Bogiem Ewangelii. Można wreszcie wsłuchiwać się w swe odczucia chowając się na pustyni, w klasztornej celi lub w wysokich górach, gdzie powietrze jest czyste i rzadkie. Tam ujawnia się Bóg mistyków. Tak różnorodne doświadczenia łatwo mogą prowadzić do sporów o to, co kto widzi, gdy patrzy na wszystko. Spowiednik Teresy z Avili korygował jej doznania mistyczne, choć sam nie miał żadnych. Protestanci walczyli z katolikami w wojnie trzydziestoletniej, starając się przy użyciu armat ustalić, czy sakramentów jest siedem, czy trzy. Chrześcijanie masakrowali muzułmanów przy grobie Jezusa, mając liczne motywy, a wśród nich i ten, że Maria, matka Jezusa nie była wbrew Koranowi siostrą Abrahama, a już z pewnością nie była córką Imrana. Jeśli sprawdzianem wiary ma być przyjęcie takiej lub innej opinii w podobnych sporach, to religia jest istotnie „zabawą w chrześcijaństwo” lub „zabawą w islam”. Jest przedsięwzięciem nieracjonalnym i pozbawionym paradoksów. I wtedy nie wiąże się ze zrozumieniem świata. Jeśli natomiast Kierkegaard i Wittgenstein mają rację, to religia jest poważnym choć trudnym przedsięwzięciem, prowadzącym do odkrycia sensu świata w sposób możliwie najbardziej swobodny i wnikliwy, ale bez pretensji od ustalenia wyłącznej i ostatecznej prawdy. Sensów świata jest wiele, i nikogo to nie powinno gorszyć. Wittgenstein przyjmował, że każdy opis świata jest już uchwyceniem jakiegoś jego sensu. Sens ma bowiem wszystko, co stanowi opis lub zrozumienie, wszystko, co daje się odczuć lub oceniać. Podkreśla to Cyril Barrett w książce *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*.

Wiele rzeczy leży poza światem: etyka, estetyka, metafizyka, logika i sam język. Czemu któraś z tych rzeczy nie miałaby być sensem świata? Myślę, że istotnie każda z nich ujawnia nowy sens w przekonaniu Wittgensteina i robi to na swój sposób. One wszystkie stanowią sens świata. [...] Jednak, jeśli dobrze rozumiem Wittgensteina, ich wartość eksplanacyjna nie jest ani wyłączna, ani kompletna. Trzeba czegoś więcej do pełnego wyjaśnienia świata. Tym czymś więcej jest Bóg. Bóg nadaje zatem sens światu, a w języku Wittgensteina jest jego sensem, jest znaczeniem życia²⁸.

Wartościujące i opisujące prezentacje świata ujawniają jego sens lub nawet jego sens konstytuują. Bóg nie jest dla Kierkegaarda i Wittgensteina osobnym bytem, ani osobną częścią przyrody. Jest nazwą na ostateczne zrozumienie własnego istnienia przez powiązanie go z biegiem innych spraw w świecie. I za każdym razem najbardziej ogólny opis, uwzględniający wszystkie inne istotne aspekty rozumienia świata, jest dostrzeżeniem świata w perspektywie religijnej, a więc z punktu widzenia Boga. Człowiekowi prawdziwie religijnemu nie grozi więc hipokryzja, którą

²⁸ C. Barrett *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Blackwell, Oxford 1991, s. 97–98.

brzydził się Kierkegaard, lecz ewentualne bluźnierstwo, popełniane przez próbę naśladowania Boga. Człowiek religijny stara się poznać świat, tak jakby był umyślnie bezstronnym, doskonałym, nieomylnym i uczciwym. Głównym rysem jego postawy staje się niezmiernie poszukiwanie prawdy korygowane przez sceptycyzm i racjonalną krytykę. Wiara może pojawić się dopiero wtedy, gdy rozum zakończył swą pracę i każda wiara musi pozostać warunkowa i doraźna. Zachwiać nią może każdy nowy paradoks i każdy nowy paradoks ma prawo ją zmodyfikować.

Tak rozumiana religia nie daje się pogodzić z Objawieniem ani z dogmatami. Przeciwnie Objawieniu i wszelkim dogmatom mówi to samo – istnieje wiele wersji Objawienia i wiele dogmatycznych stanowisk. Żadne z nich nie ma za sobą poważnych, racjonalnych argumentów. Domaganie się więc bezwarunkowego uznania tej lub innej wersji Objawienia jest moralnie wątpliwe i nieracjonalne. Sprowadza się do rekrutowania zwolenników dla przygodnego, stronniczego stanowiska, nasila niechęć i niezrozumienie między wyznawcami różnych doktryn i ostatecznie prowadzi do jakiejś wersji fundamentalizmu, niekoniecznie islamskiego. Z pewnością utrudnia dostrzeżenie sensu świata i osobiste potwierdzenie własnych religijnych przekonań. Jest to postawa charakterystyczna dla religijności ludowej, symbolizowanej w *Fajdrocie* przez czarnego konia.

Taką właśnie postawę odrzuca Ernest Gellner, twierdząc, że jest ona niezgodna z etyką poznania.

Dla tych wszystkich spośród nas, którzy głęboko przyswoili sobie to, co nazywam kantowską czy oświeceniową etyką poznania, zakładającą konieczność traktowania wszystkich dowodów bezstronnie, wszystkich przypadków jako równie nieuprzywilejowanych, pojęcie Objawienia jest nie do zaakceptowania ze względów moralnych. Idea jedyne i ostateczne Przesłania, ujawnionego w określonym miejscu i czasie, niemożliwego do zakwestionowania, nie poddającego się analizie opartej na rozłożeniu twierdzenia na części składowe i poddawaniu każdej z tych części drobiazgowemu zbadaniu – to wszystko łamie zasady etyki poznawczej, która dla przekonanych o jej słuszności stanowi niezmienną i naczelną część naszego światopoglądu²⁹.

Gellner jest zdania, że tej oświeceniowej metody poznania świata musimy bronić, nawet jeśli będziemy oskarżani o imperializm poznawczy, ateizm, eurocentryzm czy cokolwiek innego. Musimy tak postąpić, bo inna teoria poznania po prostu nie istnieje. Epistemologią zajmowała się tylko racjonalistyczna Europa. Nie powinniśmy jednak mieć za złe fundamentalistom, że są fundamentalistami, dopóki praktykują swą wiarę na własny użytek. Tolerancja obowiązuje w obu kierunkach. Więcej nawet, pewna doza tradycyjnego fundamentalizmu jest wszystkim potrzebna. Próby uwolnienia się od przygodnej, lecz samokorygującej się tradycji prowadziły z reguły do nowej, bardziej uzurpatorskiej wiary. Faszyzm, komunizm, socjalizm państwowy, wąsko rozumiany pozytywizm prowadziły do

²⁹ E. Gellner *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalczyk, Warszawa 1997, s. 111.

nowego, fundamentalistycznego zniewolenia w wersji oderwanej od tradycji, a więc arbitralnej i przesadnie zapalczywej.

Kompromisem, który ma szanse powodzenia, swego rodzaju odpowiednikiem konstytucyjnej monarchii w dziedzinie wierzeń, jest dwuwładza, gdzie rozdział składających się na nią części umyślnie pozostaje niejasny i dwuznaczny. W dziedzinie sankcjonowania układów społecznych dawna pobożność zostaje zachowana [...] natomiast nie jest brana pod uwagę w dziedzinie nowego poznania³⁰.

Gellner jest przekonany, że inspircja dla tego rozwiązania pochodzi od Dawida Hume'a. Ja sadzę, że pochodzi z *Fajdrosa*. Czarny koń to tradycyjna religia i tradycyjne rytuały społeczne. Biały koń to wszystko, co z sobą niesie modernizacja i oświeceniowa filozofia, czyli religia bez Objawienia i bez dogmatów.

Podobnej wersji religijności broni z perspektywy historyka H.R. Trevor-Roper. Religia ma w jego ujęciu dwie wersje – ludową, represyjną, ekstatyczną, roszczącą sobie pretensje do wyłączności, poddaną prostym, silnie egzekwowanym zasadom, oraz drugą wersję – łagodną, tolerancyjną, wyczuloną na problemy społeczne, opiekuńczą i wybaczącą. Znowu czarny i biały koń. Pierwsza wersja to prowadzący do heretyckich stosów fundamentalizm, druga to erazmianizm.

Odrzucając „mechaniczną religię” i życie klasztorne, które ją reprezentowało, erazmianie wzorowali się na „wczesnym chrześcijaństwie” i oddawali się studiom biblijnym. Głęboko wierzyli w świętość świeckiego życia. Przeciw uroszczeniom kleru [...] twierdzili, że stan zamężny nie jest ustępstwem na rzecz słabej natury ludzkiej, ale postawą nie mniej godną szacunku niż celibat. Twierdzili też, że czyny uświęcone przez wiarę wewnętrzną i składające się na codzienne obowiązki są nie mniej religijne niż posługi kapłańskie³¹.

Jest to pierwsza wersja religijności oświeceniowej. Skutecznie godzi ona rozum z wiarą i minimalizuje hipokryzję religijną. Jej wyznawcy uznawani byli za katolików i nie ścigano ich za herezję. Jednak swe swoiste przekonania na temat świętości codziennego życia i prawa do osobistego określania treści swej wiary krzewili tylko we własnym gronie. To ustępstwo było z pewnością niezbędne. Religia wyznawana publicznie nie może opierać się na osobistych przekonaniach. To prawda, że prywatne doświadczenie religijne poddaje się bardzo wiarygodnym kryteriom – jest zgodne lub niezgodne z dostrzeżonym sensem świata, czyli z osobistym przeżyciem wartości. Nie poddaje się jednak upowszechnieniu, gdyż każdy sam musi dostrzec, jak sens świat ma dla niego. Powstaje zatem pytanie, czy publicznie wyznawana religia może się oprzeć na równie wiarygodnych kryteriach, czy ich nie ma, i musi się odwoływać do Objawienia i do dogmatów?

³⁰ *Ibidem*, s. 119.

³¹ H.R. Trevor-Roper *The European Witch-Craze*, Harper Torchbooks, New York 1969, s. 24–25.

Czy religia wyznawana wspólnie poddaje się racjonalnemu uzasadnieniu?

Każda religia musi jakoś ustalić zbiór norm bezwzględnie obowiązujących jej wyznawców. W islamie jest to tak zwanych pięć filarów: wyznanie wiary, modlitwa, jałmużna, post i pielgrzymka do Mekki. Podstawowym nakazom towarzyszy wiele prawnych lub moralnych przepisów. W islamie są one bardzo rozbudowane i ściśle przestrzegane. Nie wolno jeść wieprzowiny ani innych wskazanych potraw, nie wolno pić alkoholu, nie wolno oddawać się grom hazardowym. Do tych wyraźnych nakazów dochodzą inspirujące zalecenia, które przez poszczególnych duchownych mogą być interpretowane jako silniej lub słabiej wiążący nakaz. Koran zawiera liczne przypowieści o prorokach, którzy byli wysłani, aby nawrócić zatwardziałe plemiona.

Powieści te miały na celu upomnienie i ostrzeżenie „ludu grzeszników”, iż kara Boga dosięgnie już na tym świecie – nie mówiąc o życiu ostatecznym – ludzi niesprawiedliwych, tak bowiem bywało w minionych epokach, kiedy Bóg posyłał proroków do ludów „szerzących zgorzenie na ziemi”. A kiedy nie pomagały napomnienia i groźby proroków, te ludy buntownicze spotykała surowa kara: zostały one kolejno unicestwione i ślad po nich zaginął³².

Fundamentalizm przyjmuje te opowieści jako zachętę do działania. Ludem grzeszników jest cały Zachód. Prorokami są niedoceniani na świecie liczni duchowni islamu. Ich wysłannikiem jest terrorysta. Nie potrzeba dodatkowego uzasadnienia. W obozach szkoleniowych nie przedstawia się teologicznej teorii przebudowy świata, nie podaje się etycznych ani doktrynalnych usprawiedliwień dla zniszczenia amerykańskiej prasy lub amerykańskich banków. Przygotowuje się zamachowców do misji, jaką mają wykonać, i przypomina się im o unicestwionych plemionach. W dniu wypełnienia misji motywem ich działania nie jest nienawiść, ale nietolerancja i nadzieja natychmiastowego zbawienia. Świadkowie i ocaleni z ataków bombowych mówią, że na chwilę przed wybuchem samobójcy wydają się doskonale pogodzeni ze swym losem.

Kapral piechoty morskiej, stojący na warcie przed koszarami na międzynarodowym lotnisku w Bejrucie rankiem 23 października 1983 roku wspomina jak kierowca ciężarówki-pułapki, „młody człowiek z wąsami i gęstą czarną czupryną, spojrzał na mnie i uśmiechnął się”³³.

Nie wiadomo, co myślał. Może się żegnał z niewiernym, który zaraz odejdzie do gehenny. Może się z nim witał, nie wykluczając, że za chwilę spotkają się w niebie. Może tylko dawał do zrozumienia, że to, co teraz robi, będzie największym czynem jego życia. Z pewnością był pogodzony ze sobą i ze swoim sumieniem. Religia doszczętnie zadusiła w nim skrupuły moralne.

³² Koran, tłum. i posłowie J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 789.

³³ B. Hoffman *Oblicza terroryzmu*, tłum. H. Pawlikowska-Gannon, Warszawa 1999, s. 95.

Tak rozumiana religia jest religią czynu, a nie refleksji. Jest to więc wiara odporna na argumenty, skora do egzaltacji, do bohaterskiego lekceważenia cudzego cierpienia i do gorliwych potępień. Oczywiście nie każda wersja islamu tak musi wyglądać. Tu znów przydaje się parabola z *Fajdrosa*. Społecznie praktykowana religia może mieć dwie wersje, symbolizowane przez białego i czarnego konia. W odniesieniu do islamu Ernest Gellner nazywa je wysokim i niskim islamem.

Islam wysoki praktykowany jest przez miejskich uczonych, w większości rekrutujących się spośród handlowej burżuazji [...] odzwiedla gusty i system wartości właściwy klasie średniej. [...] Na ów system wartości składa się umiłowanie porządku, poszanowanie praw, wstrzemięźliwość i erudycja. Nakazuje on z awersją traktować historię czy nierównowagę emocjonalną. [...] Inny jest islam niski, ludowy. Tutaj słowo pisane służy celom magicznym, a nie jest narzędziem wiedzy. Większą wagę przywiązuje do magii niż do wykształcenia, do ekstazy niż do przestrzegania przepisów³⁴.

Jest dość oczywiste, że to ten niski islam rozpala dusze terrorystów. Walka z terroryzmem musi się więc zaczynać od zdyskredytowania tej właśnie wersji islamu. Tylko czy można to zrobić w dobrej wierze podważając wyłącznie islamską wersję fundamentalizmu? Podważenie każdej ludowej religii jest sprawą trudną. Ludowa wiara sama się rozsiewa i niełatwo daje się wykorzenić. W Europie mieliśmy tego dowody w okresie renesansu i oświecenia, gdy niemal cały kontynent zalało szaleństwo palenia czarownic na stosach. Inkwizycja skazywała na śmierć liczne, obciążające się winą półprzymiotne kobiety w tym samym czasie, gdy swe klarowne dzieła pisali Kartezjusz, Erazm, Bacon, arianie, socynianie, a nawet Diderot i Voltaire. Jak to możliwe, by jeden z najbardziej świątłych okresów w historii myśli był jednocześnie świadkiem najbardziej obskuranckich ekscesów? Znów swą zaskakującą przydatność okazuje parabola dwóch koni. Nagły rozkwit dobrobytu, tolerancji i wykształcenia skłaniał jednostki odcięte od nowego, lepszego stylu życia, do tworzenia kontrkultury, do obronnego zaakcentowania przeciwnych zasad myślenia i przeciwnych życiowych ambicji. Popularna stała się czarna magia, zabobon, wróżbiarstwo, okultyzm i wiara w diabła.

Prześladowanie innowierców rozpoczęło się nagle, choć w wielu miejscach niemal jednocześnie, i szybko stało się główną treścią życia umysłowego niewykształconej części ludności.

Zaczęło się od tego, że dominikanie wypatrzyli wiedźmy w Alpach i Pirenejach. Dominikanie stali się też – choć nie bez pewnej pomocy ze strony franciszkanów – głównymi prześladowcami żydów. Na początku były to sporadyczne ekscesy. Wybuchnęły gwałtowniej w Niemczech, podczas morowej zarazy, gdy oskarżono żydów o zatrucie studni. Rozwścieczony motłoch spalił kilkuset żydów za zgodą lokalnych urzędników. [...] Ustanowienie Inkwizycji w Hiszpanii było triumfem hiszpańskich dominikanów. Na ich żądanie usunięto z Hiszpanii żydów, którzy nie dali się nawrócić. Osobistą zasługę przypisywał sobie wtedy franciszkański kardynał Ximenez. Obie te kampanie można

³⁴ E. Gellner, *op. cit.*, s. 21.

uznać za część ewangelizacyjnego programu podjętego przez zakony. Ich krucjata osiągnęła ostateczny triumf podczas pontyfikatu Aleksandra VI, następcy Innocentego VIII. Nowy papież został oskarżony o „pogaństwo” przez dominikanina Sawonarole³⁵.

Rozpoznanie żydów nie nastręczało większych trudności, gdyż sami się dawali rozpoznać. Jak jednak rozpoznawano coraz liczniej występujące czarownice? Inkwizytorzy wydawali podręczniki stanowiące kompendium demonologii. Były to prace pozbawione głębszej treści filozoficznej lub teologicznej, ograniczające się do systematyzowania zeznań. Jak pisze Trevor-Roper, to *Summa theologiae* Tomasza z Akwinu stanowiła wzór dla kompilatorów. Królestwo diabła opisane zostało przez skrupulatnych skrybów zgodnie z instrukcjami, jakie otrzymywali od torturowanych kobiet – wygłodzonych, zastraszonych, ulegających halucynacjom. Gdy materiał znacznie przekroczył objętość pierwowzoru, gdy pojawiły się pierwsze protesty, zarzucające inkwizytorom fabrykowanie dowodów, wyznania nieszczęśnic wzmocniono postanowieniami doktrynalnymi. Ogłoszono, że *Haeresis est maxima opera maleficarum non credere* „niewiara w diabelskie czary jest największą z herezji”³⁶. Od tego czasu prześladowano czarownice za kontakty z diabłami, a ich obrońców za największą z herezji. Ciemna ludowa wiara znalazła sobie niezłomnych uczonych stronników. Przyznanie się do winy wydzierano torturą, słodką zachętą, cierpliwością lub przez *tormentum insomniae*. Zeznania brzmiały sztaampowo. Przez okno wchodził diabeł, ubrany na czarno, z brodą i przerażająco świecącymi oczami. Przychodził wielokrotnie i stawał się natrętny. Męczył, składając niebotyczne obietnice władzy i szczęścia. Ręce miał zimne, resztę ciała lodowatą. Kontakt z nim nie sprawiał żadnej przyjemności. Ten dość klasyczny opis nerwicy seksualnej teologowie traktowali jako dowód, że światu grozi zagłada. Skrycie i niepostrzeżenie mnoży się pomiot diabelski, nieodróżnialny od prawdziwych, ludzkich dzieci. W przyszłości zawładnie całym światem. Dlatego każdą czarownicę trzeba rozpoznać i zniszczyć. By ludzie pozostali ludźmi.

Podobne obawy dręczą dziś fundamentalistów. Światem zawładnęli ludzie obcej kultury – ekspansywnej, zdradzieckiej, złowrogiej i bezbożnej. Sprzyjają im nawet nieświadomi zagrożenia wyznawcy islamu. Sprzedają im ropę naftową, kupują ich samochody, telefony komórkowe, filmy rozrywkowe i zachodnie ubrania. Zdraycy niszczą swoją własną, tradycyjną kulturę, a jej wyznawców zamieniają w wyrobników pracujących dla obcych firm i banków. Fundamentalizm jest więc bardziej ruchem politycznym odwołującym się do tradycyjnej religii niż krucjatą przeciw obcej wierze. Ma swe wyraźne historyczne podłoże. W ciągu ostatniego półwiecza kraje arabskie doznały głębokich upokorzeń. Przed drugą wojną światową żyły we względnej izolacji i nie musiały z nikim konkurować. Po wojnie miały do wyboru albo zachować swą dość izolowaną pozycję i dość feudalną strukturę społeczną, albo wziąć udział w wyścigu technologicznym z resztą świata. Próbowano obu tych rozwiązań i oba rozwiązania zawiodły.

³⁵ H.R. Trevor-Roper, *op. cit.*, s. 109–110.

³⁶ *Ibidem*, s. 117.

Tradycyjne społeczeństwo coraz wyraźniej się rozpada. Kobiety domagają się emancypacji, młode pokolenie chce mieć dobrze płatną pracę. Tradycyjna kultura zapewnić im tego nie może. Jednocześnie nie powiódł się program modernizacji. Próbowano trzech sposobów, twierdzi Hassan Hanafi³⁷ i wszystkie trzy okazały się nieskuteczne. Fiasko poniósł zachodni liberalizm, który opiera się na bankach. Tradycja koraniczna nie pozwala ciągnąć zysku z pożyczek. Banki islamskie dokonują więc najdziwniejszych sztuczek, by obejść ten zakaz. Ustalają np., że po pół roku składania oszczędności klient staje się partnerem o ograniczonych uprawnieniach i ma prawo korzystać z zasobów banku jak z własnych, powiększonych wkładów, pod warunkiem że otrzymane pieniądze zwróci wraz z nadwyżką, która częściowo wzmocni fundusz socjalny. Ten fundusz, to wymagana przez islam jałmużna, która powoduje, że pobrane odsetki stają się religijnie zalecanym dziełem filantropii. Inne banki przekazują swe zamówienia do banków zagranicznych i służą swym klientom tylko jako pośrednicy, nie biorący odpowiedzialności za koszty operacji³⁸. Tak kapitalizm działać nie może. Nie może zresztą w ogóle działać w społeczeństwie, w którym 0,5% ludności posiada 50% ziemi. Fiasko poniósł też socjalizm. Mimo silnych związków politycznych ze Związkiem Sowieckim, w krajach arabskich nie powstały silne partie marksistowskie. Nie dokonano nacjonalizacji środków produkcji i nie zachęcono klasy robotniczej, by domagała się realizacji swoich żądań. Tej klasy w ogóle zresztą nie było, a system nigdzie nie działał sprawnie. Fiasko poniosła również polityka rozwoju oparta na gospodarce plemiennej. Ten program – najbardziej zgodny z lokalną tradycją – zakładał modernizację społeczeństwa przez wykorzystanie wpływów poszczególnych rodów. Okazało się jednak, że wpływowych rodów jest niewiele, i nie są one w żadnym razie zainteresowane modernizacją. Chętnie prowadzą interesy z zachodnimi firmami, ale zyski zatrzymują dla siebie i nie zamierzają rozwijać ani oświaty, ani lokalnej gospodarki. Próbowano zatem wszystkiego, i wszystko okazało się nieskuteczne. Pozostał powrót do tradycji. Fundamentalizm stał się atrakcyjny, ponieważ inne rozwiązania zawiodły. Tak pisze Hassan Hanafi i Ernest Gellner potwierdza tę diagnozę.

Muzułmański fundamentalizm to niezwykle prosty, potężny, ziemski, czasami okrutny, absorbujący, ale krzepiący społecznie ruch, dający poczucie celu i orientacji milionom mężczyzn i kobiet, z których wiele cierpi straszliwą nędzę i podlega brutalnemu wyzyskowi. Pozwala im znaleźć swe miejsce w nowoczesnym, anonimowym społeczeństwie poprzez odwołanie się do starej, dawno ustanowionej kultury wysokiej we własnej religii oraz wyjaśnić osobistą nędzę i poniżenie bardziej jako karę za zejście z drogi prawdy niż za to, że nigdy tej prawdy nie znaleźli³⁹.

³⁷ H. Hanafi *The Origins of Modern Conservatism and Islamic Fundamentalism*, w: E. Gellner (red.), *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization*, Mouton Publishers, Berlin 1985, s. 95–98.

³⁸ Zob. N. N. Ayubi *Political Islam*, Routledge, London 1991, rozdz. 8.

³⁹ E. Gellner, *op. cit.*, s. 95.

Jeśli przyjmiemy, że fundamentalizm to problem społeczny i ekonomiczny, nie ma powodu oskarżać jego wyznawców o fanatyzm. Ich niechęć do cywilizacji zachodniej jest motywowana desperacją i biedą, a nie chęcią narzucenia innym kulturom własnych przekonań. I choć terroryzm bywa czasami usprawiedliwiany jako misja religijna prowadzona dla uratowania świata, to nie z tego zamiaru czerpie swą siłę. Gniewne komentarze na temat kultury Zachodu są zabiegiem magicznym, mającym dodać odwagi i pewności siebie gotowym na śmierć zamachowcom. Europejskie środki przekazu demonizują więc fundamentalistów, gdy robią z nich zdeklarowanych przeciwników Zachodu. Trzeba odróżniać propagandę od realnych przyczyn. Zwraca na to uwagę Bassam Tibi, stale mieszkający w Niemczech arabista.

W pierwszej kolejności chodzi o to, by zyskać zwolenników dla idei panowania Boga. To panowanie powinno być ustanowione po upadku obecnych rządów najpierw w świecie islamu, a potem – gdy muzułmanie będą już dość silni – na całym świecie. Jest to wytwór fantazji i retoryki bezsilności, ponieważ funadmentalistyczne ruchy naszych czasów są zbyt słabe, by zrealizować tak wielki cel. [...] Jednakże wszyscy ci, którzy będą przymykać na nie oczy, mogą się liczyć z nieprzyjemnymi niespodziankami⁴⁰.

Człowiek ogarnięty zapałem religijnym nie musi dokładnie rozumieć swoich motywów. Nie zawsze też widzi, w jakiej znalazł się sytuacji i dlaczego nie umie jej rozwiązać. Obecna dystrybucja bogactwa na świecie może powodować nieoczekiwane i nieadekwatne protesty, takie jak atak na bliźniacze wieże. Jeśli jakiś kraj przez kilka dekad próbował różnych sposobów rozwiązania swych problemów, lecz nadal cierpi nędzę i poddany jest rygorom tradycyjnej kultury, to jego kolejne próby rozwiązania problemów społecznych nie mogą być racjonalne. Nie ma to nic wspólnego z religią, ponieważ – jak widzieliśmy – autentyczna religia jest racjonalna, łagodna, wyrozumiale subtelna, wnikliwa i poetycka. Niestety, tak pojmowana religia nie ma zdolności społecznego oddziaływania i stanowi jedynie fragment osobistej biografii refleksyjnego człowieka.

Natomiast religia wyznawana publicznie nie stanowi uzupełnienia wiedzy o świecie, lecz zastępuje jego zrozumienie. Człowiek racjonalny najpierw stara się zrozumieć świat, później doszukuje się jego sensu. Człowiek nieracjonalny ustala sens świata zanim zdołał go zrozumieć. Zamachowcy niszczą symbole władzy i ekonomicznego porządku w świecie uporządkowanym racjonalnie, ponieważ w ich świecie nie udało się zastosować tych samych, rozumowych rozwiązań. Chcą patrzeć na triumf wiary nad rozumem, by pomścić zawiedzione nadzieje, niespełnione obietnice, nieudane próby przebudowania swego losu. Wyznawana przez nich religia nie musi spełniać żadnych rozumowych kryteriów. Może mieć przypadkową i zmienną treść. Jest próbą nadania sensu własnemu życiu, gdy racjonalne plany osiągnięcia sukcesu okazały się niewykonalne. Wśród ludzi ogarniętych resentymentem publicznie wyznawana religia staje się nieracjonalna,

⁴⁰ B. Tibi *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1997, s. 89.

okrutna, głucha na argumenty obcych kultur i niewrażliwa na moralne przestrogi. Nie jest wyrazem przemyślanej postawy, ale ćwiczeniem w odwrażliwieniu. Jej stronniczość musi budzić moralne protesty, lecz wszelkie próby zwalczania takiej wiary tylko ją wzmacniają, gdyż wśród jej wyznawców budzą ducha obłąkanej twierdzy i wzmagają ich poczucie, że zostali skazani na niebyt przez sprawny, bogaty, arogancki świat ludzi sukcesu. Potępienie takiej wiary nic oczywiście nie daje, ponieważ usuwanie symptomów nigdy nie jest rozumnym zajęciem.

TERRORISM AND RELIGION

The Twin Towers were destroyed by Muslim fanatics. Their inability to perceive the repulsive aspect of their act is remarkable and requires a philosophical interpretation. Obviously, religious beliefs can not be tested on empirical grounds or by logical arguments. On the other hand it would be wrong to assume that every religious conviction is as credible as any other. The author tries to separate innocuous religious beliefs from insane claims by arguing that the most reliable criterion of religious plausibility can be derived from Plato's Phaedrus and the story of two horses, one white and one black, pulling the chariot of our souls. The white horse stands for saintliness, the black for sin. One can not do much more to make the distinction between the safe and uplifting aspect of religion and the dangerous and irresponsible aspect of faith more precise and specific. Terrorism is a deviation that arises within a religion where this distinction has been completely confused, where goodness is identified with a blind and unconditional submission to one group of religious adherents and evil with distancing oneself from the group. Social and political loyalty has replaced religious loyalty. So narrow an interpretation of can not be reconciled with an impartial concept of sin and righteousness.