

Mariusz Turowski

Filozofia, dżihad, nowoczesność: od Francisa Bacona do Ismaila Bardhiego (i z powrotem do Joanny Rajkowskiej)

Nowa Krytyka 26-27, 31-48

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Mariusz Turowski
Uniwersytet Wrocławski

**Filozofia, dżihad, nowoczesność:
humanizm i oświecenie
od Francisca Bacona do Ismaila Bardhiego
(i z powrotem do Joanny Rajkowskiej)**

Ismail Bardhi jest jednym z najbardziej gorliwych współczesnych orędowników przekonania o możliwości pokojowego – oznaczającego stworzenie i pielęgnowanie warunków sprzyjających rozwojowi, wzrostowi oraz doskonaleniu się jednostek i społeczeństw – współistnienia, również z tymi, których uznajemy za innych: członków mniejszości etnicznych i obyczajowych (seksualnych) czy emigrantów. Kontynuuje on między innymi wysiłek intelektualistów takich jak Francis Bacon, którzy już kilkaset lat temu zastanawiali się nad procesami sekularyzacji z jednej strony, a z drugiej – „rewiwalizmu”, odrodzenia religijnego. Bardhi pochodzi z rejonu, gdzie kilka lat temu mikstura tożsamościowo-geograficzno-demograficzna stała się zaczynem zbrojnej konfrontacji. Podzieliła ona Macedonię, ojczyznę tego filozofa i teologa muzułmańskiego – jej miasta i wioski, domostwa, a nawet poszczególne, pojedyncze osoby, jej obywateli – na dwa zwalczające się zaciekle obozy: wyznawców islamu oraz ortodoksyjnych chrześcijan. Bardhi ze względu na swoje poglądy – w których obnaża faktyczne źródła konfrontacji między religiami: „ścisle małżeństwo” Kościoła z pań-

stwem, religii z narodem, narodu z nacjonalizmem oraz idei z ideologią¹ – musiał emigrować ze swojego kraju. W 2008 roku uzyskał stypendium, dzięki któremu stał się wykładowcą w żydowskim instytucie Hebrew Union College w Los Angeles. Warto przypomnieć, że uczelnia ta w 1939 oraz 1940 roku organizowała ucieczkę intelektualistów żydowskich z ogarniętej wojną Europy, tuż przed rozpoczęciem Holokaustu, a jednym z uczonych, którzy skorzystali z tej pomocy, był Abraham Joshua Heschel – urodzony w Warszawie wybitny teolog i filozof żydowski, znawca średniowiecznej filozofii muzułmańskiej i chrześcijańskiej, działacz ruchów na rzecz praw obywatelskich i zniesienia segregacji rasowej wobec Afroamerykanów².

1. Humanistyczne hegemonie

Tekst niniejszy należy rozpocząć od sformułowania kilku uwag natury „orientacyjnej”, stanowiących wskazówki na temat rozumienia – oraz statusu – pojęcia humanizmu w kontekście islamskim. Na poziomie historycznym i poznawczym problem wydaje się dość oczywisty – chodzi tu o możliwość odpowiedzi na pytanie: „Do jakiego stopnia islam jako religia otwarty jest na przemiany, których doświadczył (wciąż doświadcza?) np. świat Zachodu od epoki odrodzenia, oznaczające stopniową emancypację rozumu, umysłu, intelektu ludzkiego w stosunku do tego, co irracjonalne (tradycyjne)?”. W samym „centrum” przedsięwzięć, w ramach których zadawane jest to pytanie, znajduje się zatem refleksja na temat możliwości pojawienia się „muzułmańskiej reformacji”³. Jednocześnie z perspektywy epistemologicznej chodzi tu o bardziej złożone zagadnienie dotyczące relacji między doktryną – teologią i światopoglądem – muzułmańską a rozumem (nauką, autonomiczną praktyką badawczą, wolną od arbitralnych wpływów ideologicznych i instytucjonalnych)⁴.

¹ P. Mojzes, *Orthodoxy and Islam In the Former Yugoslav Lands*, „Teme” (Nisz, Serbia) 2007, vol. 31, no. 4, s. 801.

² B.A. Greenberg, *Hebrew Union College Funds Muslim Scholar's Rescue*, „Jewish Journal” 21.02.2008 (http://www.jewishjournal.com/community_briefs/article/hebrew_union_college_funds_muslim_scholars_rescue_20080222/ [dostęp: 21.03.2010]).

³ Patrz np.: P.J. Vatikiotis, *Muhammad Abduh and the Quest For A Muslim Humanism*, „Arabica” 1957, vol. 4, no. 1, s. 145–146.

⁴ Kwestię tę w sposób najbardziej chyba docieklawy i „dotkliwy” dla samych muzułmanów stawia Mohammed Arkoun, wybitny współczesny „analityk islamu”, próbujący dokonać

Niemożliwe jest w tym miejscu rozpoczęcie analiz umożliwiających udzielenie odpowiedzi na powyższe pytania i problemy. Odsyłają one nas do jednego z najważniejszych i najtrudniejszych dylematów w historii ludzkości, podejmowanego przez najwybitniejszych współczesnych socjologów, antropologów, politologów itd., dotyczącego relacji między tym, co świeckie, a tym, co święte. Czy modernizacja jest tożsama z sekularyzacją? Czy możliwa jest resakralizacja w obrębie „refleksyjnej nowoczesności”? Czy modele modernizacji społeczeństw mają uniwersalne zastosowanie? W przypadku prób poszukiwania „muzułmańskiego Lutra” należy zastanowić się nad zasadnością stosowania radykalnych dychotomii, dualizmów i opozycji, które często towarzyszą tego rodzaju przedsięwzięciom (*sacrum* kontra *profanum*, nowoczesność kontra tradycja, demokracja kontra dyktatura, postęp kontra fundamentalizm itd.). Analizy dotyczące „warunków dla humanizmu” w islamie, zarówno w ujęciu historycznym, jak i w kontekście współczesnych zjawisk społecznych i kulturowych czy trendów i nurtów intelektualnych w świecie muzułmańskim, nie muszą być oparte na założeniu, że wszelkie przemiany tego rodzaju są do pomyślenia wyłącznie wtedy, gdy zostaną poprzedzone przez „prywatyzację religii” (wycofanie wszelkich przejawów „duchowości” z życia publicznego), ustanowienie państwa świeckiego, zniesienie „archaicznych” obyczajów, norm i praktyk, pozbycie się resentymentów (wraz z towarzyszącym im szowinizmem) wobec „kolonialnej przeszłości”. Jednak właśnie tego typu zastrzeżenia, warunkowania, klauzule są często formułowane w pracach dotyczących „humanizmu muzułmańskiego” – zarówno tych powstających na Zachodzie, jak i tych tworzonych przez autorów pochodzących z krajów muzułmańskich. Strategia ta jest obecna i w monografii *Islamic Humanism* Lenna E. Goodmana, i w dziełach Mohammeda Arkouna⁵. Tymczasem w rzeczywistości nie jest konieczne tak

radykalnej reformy „myśli muzułmańskiej”, jej „od-myślenia” (termin ten nawiązuje do przedsięwzięcia związanego z badaniami nad statusem [kryzysem] współczesnych nauk społecznych, realizowanymi pod okiem Immanuela Wallersteina, amerykańskiego socjologa, twórcy idei systemów-światów w społecznej i gospodarczej historiografii kapitalizmu), w oparciu o narzędzia nowoczesnej metodologii humanistycznej i społecznej (krytyka ideologii, nowy historycyzm, antyesencjalizm w etnografii i antropologii społeczno-kulturowej, semiotyka, neoewolucjonizm itd.). Patrz np. następujące prace Arkouna: *L'Humanisme Arabe au IVe/Ve Siècle: Miskawayh – Philosophe et Historien*, Paris 1970; *Pour une critique de la Raison islamique*, Paris 1984; *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London 2002; *Humanisme et islam: combats et propositions*, Paris 2005.

⁵ L.E. Goodman, *Islamic Humanism*, New York 2003; M. Arkoun, *Islam: To Reform or to Subvert*, London 2006; patrz także przypis 7 w tej pozycji. Jednym z nielicznych islamologów zachodnich, którym udaje się uniknąć „warunkowania” dyskursu na temat „oświecenia”

radykałne „kontrastowanie” ze sobą islamu i humanizmu (uwaga ta odnosi się również z pewnością i do innych religii⁶). „Res humanae” (tzn. *al-mu'amalat* w muzułmańskim słowniku z dziedziny nauk prawnych i teologicznych) – interesy jednostek i grup, a także całego społeczeństwa w poszczególnych kontekstach socjologicznych, ekonomicznych, psychologicznych, kulturowych i „metafizycznych” dotyczących relacji międzyludzkich – to ścisła część prawodawstwa, prawoznawstwa i teologii muzułmańskiej. Szeroko rozumiane prawa człowieka – dostępu do zestawu praw pozytywnych, decydujących o dobrobycie i dobrostanie – nie są tu jednocześnie częścią równania „sekularyzacja = wolność = pluralizm religijny = demokracja”, które zdaje się obowiązywać w ramach myślenia o społeczeństwie, polityce i kulturze na Zachodzie, ponieważ przez samych muzułmanów równanie to często jest interpretowane jako sprzeczne z humanizmem: w ich rozumieniu – w perspektywie ich własnego historycznego doświadczenia kontaktu z „humanizmem europejskim” – zwykle przybiera ono postać formuły „sekularyzacja = kolonizacja = de-islamizacja = dyktatura”⁷.

Jeśli chodzi o „epistemologiczny” wymiar relacji między (humanistyczną) emancypacją rozumu a wiarą i doktryną religijną, to wydaje się, że tu również – dzięki świadectwu procesu modernizacji, który mają za sobą społeczeństwa zachodnie – ustalona już została konieczność czynienia szeregu podziałów i opozycji binarnych: racjonalność kontra irracjonalizm, prawda dowiedziona kontra mniemanie, *scientia* – *sapientia*, darwinizm – kreacjonizm, Nagroda Templetona – Nagroda Nobla itd. I faktycznie, w przypadku islamu – szczególnie w okresie formowania się myśli muzułmańskiej (w jej „złotym wieku”) – zdaje się, że decydującą rolę odgrywało tu napięcie między z jednej strony na-

w islamie (i w wymiarze historycznym, i w kontekście wydarzeń współczesnych) od sekularyzacji, jest John L. Esposito (patrz np.: *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, New York 2002; J.L. Esposito, F. Burgat (red.), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*, London 2003; J.L. Esposito, *The Future of Islam*, New York 2010).

⁶ Patrz np.: A. Sen, *Human Rights and Asian Values*, wykład wygłoszony jako: *Sixteenth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics and Foreign Policy* (Carnegie Council), 25 maja 1997 (<http://www.cceia.org/resources/publications/morgenthau/254.html> [dostęp: 23.03.2010]; patrz także: A. Sen, *Rozwój i wolność*, przeł. J. Łoziński, Poznań 2002, rozdz. 10) – w przypadku religii i „wartości” azjatyckich; M. Walzer, *Universalism and Jewish Values*, wykład wygłoszony jako: *Twentieth Annual Morgenthau Memorial Lecture on Ethics and Foreign Policy* (Carnegie Council), 15 maja 2001 (<http://www.cceia.org/resources/publications/morgenthau/114.html> [dostęp: 23.03.2010]) – w przypadku judaizmu.

⁷ T. Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford 2008, s. 265.

ukami religijnymi, skupionymi na rozumieniu Świętego Słowa i wyprowadzaniu jego konsekwencji dla życia społecznego (*tafsir*, gramatyka, filologia, erudycja, *fiqh*), a z drugiej – teologią spekulacyjną, *kalam*, którą Abu Hanifa, założyciel jednej z głównych muzułmańskich szkół prawniczych, oskarżał o to, że może ona sprowadzać się do erystyki, sztuki *disputatio*, czyli prowadzenia sporów, z których nie wynika nic poza próbą nakłonienia przeciwnika do popełnienia błędu logicznego w swojej argumentacji⁸. Przykładem krytyki „egzaltacji” rozumu przez uczonych muzułmańskich była słynna „kontrowersja bagdadzka” – debata publiczna między Abu Saidem al-Sirafim, gramatykiem, strażnikiem integralności języka wiary, a Abu Bisr Matą, logikiem, rzecznikiem greckiej tradycji filozoficznej. Spór między tymi dwoma intelektualistami miał poważne konsekwencje – stał się możliwy dzięki funkcjonowaniu słynnego Domu Mądrości (*bajt al-hikma*), jednego z najważniejszych w historii ludzkości centrum „przekładu” i integracji odmiennych tradycji naukowych (w tym przypadku – greckiej, syriackiej, arabskiej oraz chrześcijańskiej, muzułmańskiej i żydowskiej), ujawniając jednocześnie ewentualne słabości tego typu „hybrydyzacji”. Al Sirafi stwierdził, że logika filozofów nie może rościć sobie praw do uniwersalizmu, powszechnej ważności, ponieważ jest swoistym produktem – partykularnych, konkretnych – greckich kategorii językowych. Jego zdaniem w przypadku Qur’anu, objawionego w języku arabskim, prawdziwą logikę wyznacza gramatyka tego języka. Świat wiary (uniwersalność religijna, transcendentalna) z założenia musi rozwijać się bez zakładania zgodności (czy nadziei na nią) z nauką (poszukującej uniwersalnych praw świat doczesnego). Czy konstatacja ta jest niepodważalna? Czy w islam faktycznie wpisana jest „logika konfliktu” między tym, co racjonalne, a Objawieniem? Z przekładem logiki greckiej na język Qur’anu faktycznie wiązał się, często podkreślany, element nieuprawnionego przekształcania języka objawienia pod wpływem obcych mu kategorii logicznych. Ale przecież argumentację al-Sirafiego można wykorzystać do sformułowania przeciwnego mu wniosku: w wyniku „translacji” spotkanie filozofii i islamu doprowadziło do „hybrydyzacji” języków, ale i do pojawienia się nowej jakości: język Qur’anu stał się językiem filozofów – nie tylko muzułmanów (al-Kindi, al-Farabi, al-Ghazali, Ibn Sina i Ibn Ruszd), ale i żydów (Saadia

⁸ Niniejszy fragment tekstu bazuje na artykule wstępnym napisanym dla jednego z wydań czasopisma „As-Salam” (patrz: „As-Salam. Muzułmańskie czasopismo społeczno-kulturalne” 2009, nr 2 (17), s. 3) oraz na refleksjach Suleymana Bachira Diagne (*Islam and Philosophy: Lessons from an Encounter*, „Diogenes” 2004, vol. 51, no. 2).

Gaon, Majmonides) czy chrześcijan (rodzina Hunajn, kierująca pracami *bajt al-hikma*, w pewnym okresie jego istnienia).

W jednym z hadisów proroka Muhammada znajdziemy stwierdzenie: „słowo mądrości stanowi utraconą własność, posiadaną przez muzułmanów. Gdziekolwiek je odnajdą, mają do niego więcej praw niż ktokolwiek inny”. Uwaga ta – oznaczająca niezwykle wyróżnienie, przywilej, który jest udziałem wspólnoty muzułmańskiej – może sugerować, że najlepsza *umma*, jaką są wyznawcy islamu, została arbitralnie uznana za posiadającą szczególny dostęp do prawdy i wiedzy, również tej dotyczącej „spraw ludzkich”, sama może więc decydować między innymi o rodzaju własnej relacji do wartości humanistycznych. W rzeczywistości jednak oznacza przekazanie jej niezwykle cennego depozytu, z którego losami związana jest niezmiernie wielka odpowiedzialność – szczególnie z tego powodu, że „słowo mądrości” często znajduje się poza światem powołanym przez objawiony Tekst.

2. Zapiski dotyczące świętej wojny Francisa Bacona

Edward Gibbon w swoim *Zmierzchu i upadku Cesarstwa Rzymskiego* zauważa, że choć przemoc wydaje się powszechnie spotykaną cechą w dziejach ludzkości, to kategoria „świętej wojny” domaga się bardziej subtelnych analiz ze względu na specyfikę pytania o możliwość uzasadnienia i legitymizacji działań zbrojnych toczonych w imię religii⁹. Pytanie to podejmowane jest regularnie w ramach refleksji i teorii dotyczących społeczeństwa – zwłaszcza od czasów ekspansji chrześcijaństwa, ale pojawiło się ono również w dobie ewolucji idei stosunków międzynarodowych związanej między innymi z podbojami kolonialnymi realizowanymi przez państwa Zachodu – przybierających postać koncepcji wojny sprawiedliwej. Dzisiaj jednak pojęcie „świętej wojny” używane jest w mniej refleksyjny sposób, jako słowo-wytrych służące do opisywania zjawisk czy dyspozycji poszczególnych osób i społeczeństw, a także cech kultur¹⁰.

⁹ E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, New York 1906–1907, t. 10, s. 200.

¹⁰ Jednym z przykładów tego rodzaju praktyki, prowadzącej do redukcjonizmu oraz esencjalizmu i – w konsekwencji – etnocentrycznego rasizmu kulturowego, jest termin dżihadyzm (wprowadzony do akademickiego obiegu idei – w bardziej precyzyjnej i zawężonej analitycznie postaci jako „dżihadyzm salafistyczny” – przez francuskich badaczy: Gillesa Kepela [*Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*, Paris 2000] i Guilaina Denoeuxa [*The Forgotten Swamp*:

W jaki sposób uzasadniana jest potrzeba odwołania się do wojny sprawiedliwej w celu propagowania wiary w Boga lub ateistycznie czy agnostycznie rozumianego oświecenia, w celu nawracania? Musimy też brać pod uwagę fakt, że argumentom tego typu często towarzyszyły – i towarzyszą – mniej wzniosłe pobudki. Pod względem filozoficznym kategoria wojny świętej oraz wojny sprawiedliwej wydaje się wyjątkowo problematyczna – przynajmniej jeśli chodzi o źródła myśli zachodniej. Jest tak z dwóch powodów. Po pierwsze, jak wykazała Hannah Arendt, początki filozofii greckiej to właśnie deklaracyjna rezygnacja z wszelkiej przemocy, siły, a odwołanie się do sfery mowy, języka, debaty: praktyki pokojowego, prowadzonego w przestrzeni publicznej – konstytuującego tym samym sferę polityki – „przekonywania za pomocą najlepszego argumentu”¹¹. Wojna jest więc tutaj postrzegana jako z natury poza-filozoficzna, poza-polityczna, poza-rozumna. Po drugie, Grecy wydawali się w ogóle nie dostrzegać problemu świętej wojny: dlaczego jedno społeczeństwo miałooby poczuwać się do obowiązku wyprowadzania z błędu – nawracania, oświecania – innego?¹².

Wszystkie te klasyczne pytania i wątpliwości zostały przeniesione wraz z całym korpusem wiedzy i mądrości greckiej do świata, z którym najczęściej dzisiaj kojarzymy – zgodnie z jedną z wcześniejszych sugestii: w bezrefleksyjny sposób – fenomen „świętej wojny”, czyli do islamu. Filozofowie muzułmańscy kształtowali swoje doktryny, odnosząc się z szacunkiem do dokonań Platona czy Arystotelesa, a często bezpośrednio opierając się na nich. Zastanawiali się też nad porządkiem przyrody, rozumem czy roztropnością. Koncepcja świętej wojny, która została rozwinięta w tym kontekście, nawiązuje do dylematów typowych dla myśli starożytnych Greków: nie wolno narzucać jedynej prawdy, objawienia całej ludzkości – należy je nieść wyłącznie tym, których można uznać za gotowych na jego przyjęcie. Jednocześnie jednak myśliciele muzułmańscy porzucili ekskluzywistyczne założenia greckiej historiografii i teorii cywilizacji, bazujące na rozróżnieniach między Grecją a Wschodem, Persją

Navigating Political Islam, „Middle East Policy” 2002, vol. 9, no. 2] [patrz: M. Kramer, *Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?*, „Middle East Quarterly” 2003, vol. 10, no. 2]) stosowany do opisu tak różnorodnych i często odrębnych, niezależnych od siebie zjawisk oraz idei kojarzonych ze światem muzułmańskim (w sensie religijnym, ale i geograficznym), jak polityczny islam, islamizm, mudżahedini, salafici, intifada itd.

¹¹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka, Warszawa 2000, rozdziały 2, 5 (szczególnie s. 31–33; 218–227).

¹² R. Lerner, *The Jihād of St. Alban*, „Review of Politics” 2002, vol. 64, no. 1, s. 8.

(barbarzyństwem, którego nie można „oświecić”). Przesłanie islamu było rozumiane jako inkluzywistyczne – zawierające zachętę zarówno do kontaktowania, komunikowania się z innymi kulturami, jak i do czerpania z ich zasobów wiedzy oraz osiągnięć cywilizacyjnych.

Tak właśnie prezentują się źródła wolności myśli (wolności słowa), którą cieszyli się klasyczni filozofowie świata muzułmańskiego, między innymi Awicenna, Al-Farabi, Awerroes – ale też żyd Majmonidesa czy chrześcijanin Johannitus (Hunayn Ibn Ishak) tworzący w ramach islamskiego *oikumene* – z ich usiłowaniami o zachowanie integralności własnych badań i otwartości debaty na temat ich rezultatów, również mogącymi nosić nazwę dżihadu¹³. Dżihad ten pełnił rolę misji cywilizacyjnej, ale nie w rozumieniu wolterowskiego *écrasez l'infâme!* (czyli: niszczyć tę hańbę – zabobonów i przesądów), tylko właśnie w sensie zmagania o charakterze religijnym – należy głosić objawienie, ale w taki sposób, aby zachowana została godność i powaga religii jako drogi prawdy odwołującej się do Boga. Czy wszyscy współcześni autorzy i rzecznicy określonych rozwiązań politycznych, którzy powołują się na tradycję dżihadu, mają te same cele, co ich wielcy poprzednicy?¹⁴ Ralph Lerner, przy okazji analizy mało znanego traktatu Francisca Bacona zatytułowanego *Advertisement Touching a Holy War*¹⁵, zadaje pytanie o rozszerzenie idei dżihadu zarówno w przestrzeni – poza świat muzułmański (czy Bacon realizował na Zachodzie cele muzułmańskich *falasifa?*), jak i w czasie – czy również dzisiaj ma ona nam cokolwiek do zakomunikowania?

¹³ Jakże odmiennie dżihad prezentuje się w zbiorze tekstów źródłowych (wśród uwzględnionych autorów wypowiedzi na ten temat są m.in. najwybitniejsi filozofowie islamu) pod redakcją Andrew Bostoma, zatytułowanym *The Legacy of Jihad (The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims)*, Amherst 2005). Jeden z recenzentów tego tomu, James S. Robbins, piszący dla czasopisma „National Review” (*Going Medieval: The Nature of Jihad and This War We are In*, „National Review”, 13.12.2005, <http://www.nationalreview.com/robbins/robbins200512130829.asp>) stwierdził, że dzięki dziełu Bostoma będzie mógł nareszcie w zadowalający sposób uporać się z pytaniami i wątpliwościami wielu swoich dociekliwych studentów, szczególnie tych pochodzących z krajów muzułmańskich, którzy wskazują na subtelności teorii wojny sprawiedliwej w islamie i starają się zrozumieć źródła błędnej wiedzy na ten temat w świecie zachodnim. Na zakończenie swojej relacji z lektury Robbins pisze, że po przeczytaniu tej książki „już nigdy więcej nie będziecie mieli wyrzutów sumienia z powodu wypraw krzyżowych”.

¹⁴ R. Lerner, *The Jihād...*, op.cit., s. 9–10.

¹⁵ Ibidem; F. Bacon, *Advertisement Touching a Holy War*, [w:] *The Works of Francis Bacon*, t. 7, London 1861.

Rozprawa Bacona napisana została w formie dialogu prowadzonego między sześcioma osobami: Euzebiuszem, „umiarkowanym wyznawcą”, Gamalilem – „protestanckim radykałem”, Zebedeuszem – „radykałem rzymsko-katolickim”, Martiusem – „wojskowym”, Eupolisem – „politykiem” oraz Polliem – „dworzaninem”¹⁶. Tematem dzieła są „sprawy chrześcijaństwa w dzisiejszych czasach”. Akcja rozgrywa się w Paryżu, w domu Eupolisa w lecie 1623 roku, jej kontekstem jest dramat wojen protestancko-katolickich szesnastowiecznych i siedemnastowiecznych Francji oraz Niemiec. Pytanie, które przewija się przez całą konwersację, brzmi: „czy możliwy jest pokój” (w obrębie chrześcijaństwa).

Jako pierwszy z zagadnieniem tym postanawia zmierzyć się Martius. Z pozycji *vir Militaris* oskarża książąt chrześcijańskich o brak szerszych perspektyw i skupianie się tylko na geopolityce, co oznacza, że jego zdaniem przyczyną każdej wojny są wyłącznie świeckie ambicje („wojny naturalne”), prowadzące do „kanibalizacji” chrześcijaństwa¹⁷. Pollio zadaje pytanie, czy w ten sam sposób należy określić niedawne wypędzenie Maurów z Walencji w Hiszpanii (1609–1614). Martius nie udziela odpowiedzi. Zamiast tego rozpoczyna się spór Gamaliela z Zebedeuszem dotyczący podziałów w łonie chrześcijaństwa (i stanowiący jednocześnie ich odzwierciedlenie). Zdaniem Gamaliela działania przeciwko Maurom jawią się jako haniebne – były aktami zemsty, niezwiązanymi z żadnymi motywami religijnymi, ponieważ ci rzekomi Maurowie byli tak naprawdę chrześcijanami¹⁸. Zebedeusz twierdzi jednak, że nie mieli oni prawa pozostać w katolickiej Hiszpanii, a ich ekspulsja odbyła się w oparciu o edykt, a nie w wyniku zamieszek (autor tej wypowiedzi czyni w ten sposób aluzję do praktyk powszechnych wśród „anabaptystycznego motłochu”¹⁹). Eupolis w związku ze sformułowanymi do tej pory poglądami zadaje pytanie, czy wojną można nazwać akcją skierowaną przeciwko własnym poddanym, którzy nie prowadzą żadnych działań agresywnych czy odwetowych. Może należy tu raczej mówić o wewnętrznych prześladowaniach? I zachęca Martiusa do kontynuowania przerwanych rozważań²⁰. Ten odnosi się z sympatią do uwagi Eupolisa i stwierdza, że motywem każdej z wojen jest „zarobek” – wszystkie

¹⁶ F. Bacon, *Advertisement Touching...*, op.cit., s. 17.

¹⁷ Ibidem, s. 19; patrz także: R. Lerner, *The Jihād...*, op.cit., s. 13.

¹⁸ F. Bacon, *Advertisement Touching...*, op.cit., s. 20.

¹⁹ R. Lerner, *The Jihād...*, op.cit., s. 13.

²⁰ F. Bacon, *Advertisement Touching...*, op.cit., s. 20; patrz także: R. Lerner, *The Jihād...*, op.cit., s. 13.

wojny są najpierw „naturalne”, dopiero później dokonuje się ich uzasadnienia, nazywając je pobożnymi²¹. W tym miejscu głos zabiera Pollio, który twierdzi, że wojny prowadzone są często w oparciu o podział na ludzi cywilizowanych i dzikich. Ci drudzy są traktowani przez tych pierwszych – dokonujących podboju danego terytorium – jak fauna lokalna (*ferae naturae*), nad którą sprawuje się nieograniczoną władzę, gdzie prawomocne są wszelkie działania. W przypadku kontaktu dwóch „cywilizowanych kultur” jest jednak inaczej – podboju jednego cywilizowanego ludu przez drugi nie można uznać za sprawiedliwy²². Martius zgadza się, ale twierdzi jednocześnie, że Turcy nie są cywilizowani, że ich imperium to szczyt barbarzyństwa, skandalu, stanowiący skazę na człowieczeństwie. Następnego dnia debaty w ramach omawiania teoretycznych aspektów możliwości usprawiedliwienia przyczyn wojen oraz środków ich prowadzenia głos zabral Zebedeusz – sformułowane przez niego stanowisko należy uznać za egzemplifikację wszystkich słabości, na które zdaniem Bacona cierpiało chrześcijaństwo tamtych czasów. Podał on kazuistyczne koncepcje oraz definicje działań wojennych – wszystko po to, aby usprawiedliwić potrzebę wypowiedzenia wojny Turcji: zaangażowane tu zostały zarówno argumenty biblijne, jak i filozoficzne, które (jak się ostatecznie okazało) wcale nie są istotne same w sobie, autorowi wypowiedzi chodzi bowiem o jedno – o wykazanie, że istnieje fundamentalna różnica między społecznościami, które można określić jako *civil* oraz *uncivil*: te pierwsze są uprawnione do napadania na te drugie (których członkowie „nie potrafią rządzić sami sobą”)²³. Ostatecznie nie chodzi o walkę w imię religii, tylko o agresję przeciwko dzikości, przeciwko ludziom, którzy żyją „bez ładu”, „jak zbieranina”²⁴, stanowiąc tym samym zagrożenie dla całego świata – jak ci, którzy wprowadzają zamęt zamiast porządku (nie są *civil* or *policed*²⁵): tak jak piraci, złodzieje, muzułmańscy asasyni, anabaptyści z Münster stosujący terror polityczny oraz inni „wynaturzeni” (Amazonki czy Mamelucy), przeciwko którym należy użyć autentycznej (oznaczającej możliwość odwołania się do przemocy) cnoty i polityki²⁶. Zgodnie z tą logiką Hiszpanie mieli

²¹ F. Bacon, *Advertisement Touching...*, op.cit., s. 21.

²² Ibidem.

²³ Ibidem, s. 29.

²⁴ Ibidem, s. 31.

²⁵ Ibidem, s. 29.

²⁶ Ibidem, s. 33–34; patrz także: R. Lerner, *The Jihād...*, op.cit., s. 22.

prawo podbić Inków, tym większe prawo mają obecni chrześcijanie do wystąpienia przeciwko Turkom – obowiązek walki z nimi stanowi konsekwencję powinności wyznaczonych zarówno przez „prawo natury i narodów”, jak i przez prawa boskie²⁷. Zebedeusz zdaje się mówić: „jeśli droga jest wam krew waszego króla, wasza własna i Chrystusa – idźcie na wojnę przeciw nim!”²⁸. Przy czym podstawą żarliwości tego „rzymskiego radykała” okazuje się „dobroczynność”, współczucie, a nie prawo – chodzi o litość (*lex charitatis*)²⁹, która prowadzi do usuwania monstrualności, zniekształcenia i wypaczenia człowieczeństwa.

W tym miejscu dialog Bacona urywa się i kończy...

3. Relatywizm, nowoczesność, islam

Zdaniem Bardhiego humanizm muzułmański może stać się owocną, przynoszącą faktyczne korzyści, podstawą teorii i praktyki dialogu międzyreligijnego. Jest on uporządkowanym system pojęć i wyobrażeń na temat istoty ludzkiej oraz miejsca człowieka w otaczającym go świecie. Człowiek jest tu rozumiany jako stworzenie, które ze względu na strukturę ontologiczną, historyczną doniosłość swojego istnienia oraz cechy intelektualno-duchowe odgrywa szczególną rolę wśród wszystkich bytów³⁰. Zdaniem Bardhiego, choć humanizm w islamie stanowi określoną hermeneutykę i światopogląd, nie powinno się go rozumieć jako modelowego systemu społeczno-politycznego, który musi znaleźć swój wyraz w postaci konkretnego ustroju historycznego. Chodzi tu głównie o podkreślenie jego pokrewieństwa z innymi postaciami myślenia humanistycznego, które pojawiały się na przestrzeni wieków³¹. Ale występują między nimi też i różnice – islam wskazuje na fakt konieczności połączenia refleksji o człowieku z myśleniem o Bogu i jego pośredniku. Nie oznacza to, że w ramach humanizmu mu-

²⁷ F. Bacon, *Advertisement Touching...*, op.cit., s. 28.

²⁸ Ibidem, s. 35–36.

²⁹ Ibidem; patrz także: R. Lerner, *The Jihād...*, op.cit., s. 22–23.

³⁰ I. Bardhi, *Islamic Humanism: A Foundation for Interreligious Dialogue*, „Journal of Ecumenical Studies” 2002, vol. 39, no. 1–2, a. 7, 11 (cytuje dokument w wersji elektronicznej: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=11728639&site=ehost-live> [plik HTML bez podziału na strony] [dostęp: 30.03. 2011]; odwołania według numerów akapitów [np.: a. 1 = akapit 1]). Ibidem, a. 6.

³¹ Ibidem, a. 3.

zułmańskiego dochodzi do zastąpienia antropocentryzmu teocentryzmem – antropocentryzm nie jest tu przeciwstawiony teocentryzmowi, dla którego miałby stanowić alternatywę (prowadzić do zastąpienia go). Z drugiej strony antropocentryzm nie oznacza poglądu o absolutnej dominacji człowieka w świecie: człowiek jest częścią świata, który został stworzony przez Boga³². Jak pisze Bardhi, humanizm muzułmański odwołuje się do wartości, które uznawane są za uniwersalne (wskazane na przykład w definicjach praw człowieka): wolność, sprawiedliwość, pokój, pokojowe współistnienie grup społecznych, solidarność, tolerancja itd. Mimo tego typu powszechności żadnego humanizmu nie wolno rozpatrywać w oderwaniu od konkretnych okoliczności czasu i miejsca. Bardhi przytacza tu – za Mohammedem Al-Ghazalim – dwa sformułowania (hebrajskie i muzułmańskie) kodeksu moralnego, zwanego w religiach monoteistycznych dziesięcioma przykazaniami³³.

Wielość kontekstów, w ramach których dochodzi do ucieleśnienia różnych form humanizmu, odzwierciedla wielość kultur, nieoznaczająca jednak konfrontacji, tylko stanowiąca wyzwanie do podjęcia dialogu. W humanizmie muzułmańskim podkreślany jest teologiczny wymiar dialogu – z aktem przekazywania objawienia za pośrednictwem proroków oraz aniołów (posłańców), co oznacza, że również cała rzeczywistość, a szczególnie kultura (jako miejsce „rozgrywania się” dialogu) powinna być analizowana z perspektywy teologicznej³⁴. W kulturze nie mamy do czynienia z podziałem na dwa światy – religijny i zsekularyzowany – tylko z wieloma sposobami wyrażania własnej, bardziej lub mniej intensywnej, religijności. Poszczególne społeczeństwa różnią się zatem głównie pod względem fenomenologii swoich przeżyć i doświadczeń religijnych – poszukiwanie zbawienia za pośrednictwem rzeczy i wartości doczesnych również można interpretować w kategoriach teologicznych³⁵. Humanizm muzułmański ma na celu wzmocnienie religijności ludzi, ale jednocześnie wzywa on do podejmowania wysiłków do stworzenia warunków dla tolerancji i pokojowej koegzystencji, przy czym wielość, o której tu mowa, dotyczy zarówno całych grup, społeczeństw i narodów, jak i poszczególnych jednostek – każda

³² Ibidem, a. 6.

³³ Ibidem, a. 8–9; patrz także: M. Al-Ghazali, *A Thematic Commentary on the Qur'an*, Herndon 2000, s. 134–135.

³⁴ I. Bardhi, *Islamic Humanism...*, op.cit., a. 13.

³⁵ Ibidem, a. 14.

osoba jest nośnikiem, domeną, kulturą³⁶. Kultura jest warunkowana przez dialog, można wręcz utożsamić kulturę z dialogiem. W takiej perspektywie żadna kultura nie powinna czuć się zagrożona z powodu kontaktu z reprezentantami innych systemów wartości, przekonań, działań, znaczeń. Nie ma lepszego sposobu na potwierdzenie i wzmocnienie własnej tożsamości kulturowej niż w ramach kontaktów z Innym, szczególnie w sferze duchowości³⁷. Przez dialog Bardhi rozumie z jednej strony wymianę idei i komunikację, a z drugiej współdziałanie w życiu codziennym, wspólne usiłowania i realizowanie konkretnych przedsięwzięć mających na celu rozwijanie własnego społeczeństwa, spotkania uczonych i przedstawicieli świata kultury różnych kultur, a także przenoszenie wyników debat wśród elit na poziom lokalnych doświadczeń własnej kultury³⁸.

W ramach humanizmu muzułmańskiego, gdzie cała rzeczywistość przestrzegana jest przez pryzmat doświadczeń religijnych, dialog międzyreligijny z konieczności jest również dialogiem między kulturami. Według tego ujęcia kultura stanowi racjonalny sposób organizowania własnego życia przez dane społeczeństwo, aby móc rozsądnie się rozwijać zgodnie z własnym miejscem przeznaczonym mu przez Boga. Oczywiście, poszczególne społeczeństwa różnią się od siebie pod tym względem – posiadają odmienne kultury. Ale należy też zwrócić uwagę na to, co łączy ze sobą wszystkie społeczności, bez względu na ich specyfikę: widzialne i niewidzialne aspekty życia ich członków, decydujących o sposobie odnoszenia się do Boga, do samych siebie, do innych i do środowiska, w którym przyszło im żyć³⁹.

Od setek tysięcy lat ludzkość ewoluowała wraz z rozwojem poszczególnych koncepcji, światopoglądów, systemów i porządków religijnych. Religie były nośnikami kultury – przemian, postępu, racjonalizacji. Dzisiaj funkcje te coraz częściej spełniają inne składniki „cywilizacji ludzkiej” (nauka, prawo, instytucje międzynarodowe). Mówiąc o religii czy o Bogu, musimy coraz częściej brać pod uwagę fakt, że nasz język może być niezrozumiały dla innych, nawet jeśli mamy „najlepsze chęci”⁴⁰.

³⁶ Ibidem, a. 16, 21.

³⁷ Ibidem, a. 11.

³⁸ Ibidem, a. 12.

³⁹ Ibidem, a. 16.

⁴⁰ Ibidem, a. 20.

Procesy sekularyzacyjne obserwowane w niektórych regionach świata, szczególnie w Europie Zachodniej, nie są – jak już powiedziano – dowodem na istnienie dwóch kultur – religijnej i świeckiej. Według człowieka religijnego – a muzułmanie wypowiadają tu zapewne pogląd, z którym mogliby się zgodzić również wyznawcy innych religii – sekularyzacja stanowi przejaw pewnego rodzaju schorzenia (nierozumianego tu jednak jako „zwyrodnienie”, tylko raczej jako „bólaczka”), braku w danym społeczeństwie wymiaru „ponad” – szczególnie doświadczenia boskości. W kulturze bez transcendencji człowiek staje się „wyznawcą” innych wartości, takich jak żądza władzy, pieniędzy, sukcesu i przyjemności – powodujących z jednej strony uniwersalizację i uniformizację (jednolitość konsumpcji pod pozorem różnorodności, która jest szczególnie intensywnie propagowana za pośrednictwem współczesnych środków masowego przekazu), a z drugiej – poczucie ciągłego niezaspokojenia, braku sensu, niepewności⁴¹. Jednocześnie są to sprzyjające warunki do zaistnienia różnego rodzaju mechanizmów wykluczania, ponieważ brak bezpieczeństwa prowadzi do pojawienia się partykularyzmów, w tym religijnych, odwołujących się do tego, co – rzekomo – najbardziej znane, swojskie, bliskie, pewne, przeciwko „wszelkiemu złu tego świata”, czyli również przeciwko tym – określanym jako „obcy” – których się oskarża o zniszczenie dawniej istniejącego, gwarantującego komfort, porządku⁴². Sekularyzacja nie jest oczywiście wyłącznie synonimem dolegliwości, na które cierpi masowa, zglobalizowana kultura. Wiele osób świadomie, refleksyjnie, wybiera swoje drogi życiowe, nie opierając się na żadnych religijnych systemach wartości – co stanowi ich zdaniem wyraz integralności, autonomii i suwerenności normatywnej. Tego rodzaju „kultura samookreślenia” jest pewnego rodzaju autentyczną kulturą, lub jej warstwą – z którą, zdaniem Bardhiego, ludzie religijni, także muzułmanie, muszą prowadzić dialog, nieoznaczający jednak chęci nawrócenia jej reprezentantów⁴³.

Zwolennicy nastawionego na dialog humanizmu muzułmańskiego pragną, we współpracy z wyznawcami innych religii, ale też z przedstawicielami wszystkich konstruktywnych orientacji ideowych, uczestniczyć w budowie bardziej przyjaznego człowiekowi humanizmu, gwarantującego mu poczucie godności i sprawiedliwości oraz opartego na równości świata: każde realizowa-

⁴¹ Ibidem, a. 17.

⁴² Ibidem, przypis 21.

⁴³ Ibidem, a. 19.

ne wspólnie przedsięwzięcie będzie skazane na fiasko dopóty, dopóki istnieje choćby jedna osoba pozbawiona dostępu do praw⁴⁴.

Humanizm muzułmański oznacza rozwinięcie rdzenia islamskiego wyznania wiary – *Laa ilāha illa (A)llāh* (nie ma boga innego niż Allah). Zgodnie z nim tylko religia gwarantuje człowiekowi bezpieczeństwo i wyłącznie w jej posłaniu znajdzie on zapewnienie, że bez względu na różnice między poszczególnymi społeczeństwami – szczególnie takie, których konsekwencjami stały się wojenne konfrontacje, zniszczenia, bieda oraz cierpienie – możliwe jest porozumienie prowadzące do wzajemnego wzbogacania się. Działając „na usługach” Boga, ludzie są jego służącymi (poddanymi), działając jedynie w imię polityki, stajemy się sługami (niewolnikami) innych ludzi⁴⁵.

4. Dżihad w Polsce

Z pewnością wiele realizacji związanych ze światem sztuki – bez względu na czas i przestrzeń – przybiera postać takiej czy innej, tak czy inaczej prowadzonej „świętej wojny”.

Przedstawione powyżej refleksje na temat myśli Francisa Bacona i Ismaila Bardhiego oraz humanizmu można w oczywisty, prosty sposób odnieść do przynajmniej jednego z najnowszych projektów Joanny Rajkowskiej – tego, który ma doprowadzić do „przeinstalowania” komina nieczynnej fabryki papieru w Poznaniu, tak żeby stał się on artystycznym przedstawieniem minaretu. Same próby tej dekonstrukcji już przybrały postać dramatu, do którego zdają się idealnie pasować poszczególne definicje i argumenty formułowane w obrębie koncepcji „dżihadu” (zarówno tej teologicznej, jak i tej proponowanej przez reprezentantów świeckiego, humanistycznego oświecenia – i na „Zachodzie”, i na „Wschodzie”), z wieloma różnorodnymi przejawami żarliwości w imię wiar, których należy bronić, czy „cywilizacji” wymagających ochrony i pielęgnacji. Myślę jednak, że *dżihad* Joanny Rajkowskiej powinien w przypadku tego przedsięwzięcia być wpisany w znacznie szerszy kontekst niż tylko wyznaczenie aktorów, wartości i strategii składających się na „pole bitwy”, z którym mamy tu do czynienia (czyli z jednej strony obrona pewnej postaci esencja-

⁴⁴ Ibidem, a. 22.

⁴⁵ Ibidem, a. 24.

lizmu kulturowego, z drugiej konstruktywistyczne, cyniczne pytania o autentyczność motywów ekspresji estetycznej, z trzeciej – testowanie deklarowanej otwartości [różnych stron konfliktu] i prowokacja). Dotyczy on znacznie bardziej rozległego zagadnienia, problemu – wobec którego Joanna Rajkowska może w ogóle (ani dotąd, ani obecnie, ani w przyszłości) nie (pragnąć, zamierzać) wykonywać żadnych gestów: islamofobii. Islamofobia to bardzo poważny problem we współczesnych relacjach między islamem a światem niemuzułmańskim⁴⁶. Celowo piszę „problem”, a nie „zjawisko”, ponieważ do jego rozpatrzenia nie wystarczają narzędzia i procedury, którymi posługują się socjologowie czy politolodzy, badający właśnie „fenomeny” (z drugiej strony nie chodzi tu o jakieś fundamentalne i fundamentalistyczne rozróżnienie metodologiczne na „istotę” czy „rzecz samą w sobie” i „przejawy”). Islamofobia nie jest związana z domenami „konfliktów etnicznych”, „dialogu międzykulturowego”, „kryzysu multikulturalizmu”, „relacji etnicznych i rasowych”, „społeczeństwa postnarodowego” itd. A przynajmniej – nie tylko z nimi. Islamofobię należy rozumieć jako postać nowego rasizmu – bezpośredniego zagrożenia dla sprawiedliwości, tej „naczelnej cnoty instytucji społecznych” (John Rawls, Andrew F. March). Jednak jej analizy muszą wykraczać poza rozpoznanie widocznych, dających się „zmierzyć” prawidłowości, opierając się zamiast tego na subtelnych, szczegółowych rozróżnieniach i definicjach, formułowanych przez współczesnych autorów, takich jak Michel Wieviorka, Zygmunt Bauman czy Pierre-André Taguieff, wskazujących na mechanizmy dyferencjacji, inferioryzacji, subordynacji, antropofagii, antropoemii itd., pojawiające się w jako narzędzia stygmatyzowania, poddawania procesowi urasowania „innych”. Niestety, najczęściej islamofobia – w sceptycznym (a często sarkastycznych) wobec takich inicjatyw, jak na przykład serwis internetowy Islamophobia-Watch – dyskursach dziennikarskich i akademickich (przenikających do szerszego obiegu opinii publicznej i kształtujących go), postrzegana jest jako wynik nieporozumienia epistemologicznego, błąd percepcji czy nadwrażliwość po stronie muzułmańskiej, wykorzystywana przez demagogów – zwykle „fanatycznych imamów”, często sprzymierzonych rzekomo z „różnej maści lewicowymi intelektualistami”, rzekomymi apologetami „politycznej poprawności”, występującymi przeciwko tradycji, kulturze, wartościom i „tożsamości Europy”. Zgodnie z tym stanowi-

⁴⁶ Niniejszy fragment tekstu oparty jest częściowo na artykule wstępnym napisanym dla czasopisma „As-Salam” poświęconego islamofobii. Patrz: „As-Salam. Muzułmańskie czasopismo społeczno-kulturalne” 2009, nr 3 (18), s. 3.

skiem islamofobia to wyłącznie ideologia – ale nie ideologia antymuzułmańska, rozwijana przez „umysły”, intelektualistów wrogich islamowi, tylko coś, co istnieje wyłącznie „w głowach muzułmanów”. Zdaniem zwolenników poglądu o muzułmańskiej obsesji na punkcie islamofobii za największą osobliwość związaną z tą kwestią należy uznać podnoszenie jej, jej obecność w krajach takich jak Polska, gdzie wyznawcy islamu stanowią co najwyżej 0,1 procent populacji. Trudno jest dyskutować z autorami tego typu uwag. Czy islamofobia to problem Polski czy Europy, której nasz kraj jest częścią – i kulturową, i polityczną? Z drugiej strony – jak bardzo istotne są dane liczbowe, cyfry i zestawienia? Czy cztery minarety w kraju, w którym żyje 400 tysięcy wyznawców islamu, to tak dużo, żeby – jak to uczyniono w grudniu ubiegłego roku w Szwajcarii – ustanowić zakaz budowania kolejnych? A czy decyzji tej nie podjęto – jak zauważa wielu komentatorów, nie tylko „islamofilów” – przede wszystkim pod wpływem mechanizmów ideologicznych, propagandowych wywołanych publikacją i wszechobecnością sugestywnych plakatów. Plakatów, których określenie mianem islamofobicznych z pewnością trudno uznać za przejaw opętania, obsesji...

Islamofobiczne postawy dominują wśród krytyków najnowszego przedsięwzięcia artystycznego Joanny Rajkowskiej. Dobrze jest je ujawniać, tak jak robią to czasopisma w rodzaju polskiej edycji „Le Mond diplomatique”. W przypadku projektu „Minaret” nie powinniśmy jednak zadawać pytań o to, czy „nasza sprawa wygra”, czy przyczyniliśmy się do stopniowego wykorzeniania danego przejawu „parafiańszczyzny”, czy – dzięki udanej prowokacji – dokonaliśmy kolejnej transgresji. Musimy raczej zastanowić się nad głębią spuszczenia, które islamofobia jako rodzaj nowego rasizmu wywołuje w praktykach, postawach i świadomości związanych z takimi ideami, jak obywatelstwo („obywatelskość”), demokracja („demokratyczność”) czy wolność i równość („równo-wolność”), szczególnie na poziomie lokalnym: jeśli „islamofobia zwycięży w Poznaniu”, to czy doświadczenie to doda cokolwiek do naszej wiedzy na temat jej „istoty”, czy dzięki tej wiedzy będziemy w stanie lepiej, skuteczniej z nią walczyć?

**PHILOSOPHY, JIHAD, MODERNITY: HUMANISM AND ENLIGHTENMENT
FROM FRANCIS BACON TO ISMAIL BARDHI
(AND BACK TO JOANNA RAJKOWSKA)**

Summary

Cultural, social and religious diversity is one of the most valued and most valuable aspects of our contemporary, globalized world. Sometimes it even tends to be described as a gift and invitation to dialogue instead of conflict and confrontation, as numerous authors – Samuel P. Huntington, Mary Habeck, Paul Berman, Bruce Bawer and many other – would have us to believe. Dialogue between religions – Judaism, Buddhism, Christianity and Islam – is an object of peculiar interest, expectations and hopes. This paper presents recent dialogic tendencies in cultures and societies as one of the most important manifestations of humanism (both religious and areligious), which is reconstructed in reference to social change, modernization, enlightenment, toleration and pluralism as phenomena analyzed and deliberated by Francis Bacon, on the one hand, and the contemporary Macedonian philosopher and Muslim theologian, Ismail Bardhi, on the other. Is enlightenment without secularization possible? Does religious passion and zeal always lead to suspension, “overcoming,” elimination of reason? In the conclusion, the significance of works by the young Polish artist Joanna Rajkowska is highlighted as an example of humanism and dialogism which struggles with the recent waves of islamophobia in Europe.