

Daniel Płatek

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

It would be a good idea.

Mahatma Gandhi

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

Irański program atomowy

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

nałożyć na Teheran sankcje ekonomiczne lub polityczne), licząc na możliwość porozumienia Teheranu z Moskwą i przeniesienie tam irańskich instalacji jądrowych. Przebiegające na forum ONZ rozmowy dotyczące uchwalenia sankcji wobec Iranu były przerywane częstymi deklaracjami pozornie nie dotyczącymi samej sprawy – m.in. domaganiem się „wymazania Izraela z mapy świata”¹ oraz zapowiedziami rewizji Holokaustu², czym prezydent Mahmud Ahmadineżad wywołał międzynarodowe oburzenie. Rozmowy utknęły w martwym punkcie po odmowie alternatywnej propozycji współpracy z Rosją i zapowiedziach kontynuacji suwerennego programu jądrowego. Rosja i Chiny nie zgodziły się naruszyć interesów Republiki Irańskiej popierając sankcje proponowane szczególnie przez USA. Chodziło zapewne także o wielomiliardowe interesy gospodarcze mocarstw.

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

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

Próby określenia wyłaniającego się schematu zawsze przyjmują charakter dywagacji i polaryzowania historycznych scenariuszy. Tutaj nie chodzi jednak o snucie alternatywnych historii, ale o możliwość przeprowadzenia bardziej wnikliwej analizy dwóch nawiązujących ze sobą interakcję całości, które określać będziemy mianem: Zachodu i Bliskiego Wschodu (ze szczególnym naciskiem na Iran i jego wewnętrzną historię). Proponowane tutaj ujęcie dialektyczne pomiędzy tym, co uniwersalne i emancypujące się z większej całości umiejscowione jest na wysoce abstrakcyjnym poziomie, jednak konsekwencje takiego myślenia znajdują swoje, aczkolwiek niedoskonałe, odbicie w rzeczywistości i realnych skutkach politycznych wyborów. Wychodząc z równie „idealnego” założenia mówiącego nam, że człowiek zawsze jest jedynym sprawcą własnej przyszłości, a dzisiejsze wybory decydują o, być może, „procesualnym” kształcie naszej przyszłości mam na myśli „wybór” pomiędzy konfliktem (który ogranicza dalsze możliwości dokonania wyboru stawiając nas przed w pewnym sensie totalną koniecznością opowiedzenia się po którejś ze stron) i pokojową komunikacją – dialogiem³, którego kształt ciągle pozostaje nieokreślony.

¹ Prezydent Iranu wzywa do wymazania Izraela z mapy, „Gazeta Wyborcza”, 26 XI 2005.

² Holocaustu nie było. Żydzi na Alaskę, „Gazeta Wyborcza”, 14 I 2005.

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

Władza i media

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

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

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

jaśniające”, totalizujące w gruncie rzeczy dyskurs o przeszłości (przyszłości) umieszczając wydarzenia w wiecznym „teraz” aktualnych problemów i decyzji⁴. W czasie paraliżu systemu politycznego, bądź lokujących się na drugim biegunie tego *continuum* koniunktur rutynowych, władza i społeczeństwo występują w różnych, niepowiązanych ze sobą rolach, oddzielnie, bez mocy wiążącej je umowy i na dwóch autonomicznych poziomach.

Struktura współczesnego stereotypu Bliskiego Wschodu zbliżona jest ciągle do przedstawionego na kartach *Orientalizmu* Edwarda Saïda⁵, krytycznego stosunku do wypracowanej akademickiej wiedzy o Oriencie, którego obraz w myśli zachodniej oscyluje wokół osi podporządkowania paradygmatowi modernizacyjnemu wywodzonej z diagnozy stanu zapóźnienia świata muzułmańskiego, zastałego w ograniczającym rytmie odwołań do przeszłości i samoograniczających religijnych praw. Reformatorski rząd jest w tym wypadku probierzem prawdziwych zmian, zaś społeczeństwo nośnikiem konserwatywnej reakcji. Nieobecność kontekstu wzajemności, bez którego społeczeństwo może być tylko „tyranizowane” lub „zmieniać się poprzez zinstytucjonalizowany projekt modernizacji” rozdziela wzajemnie uzupełniające się elementy oddolnej legitymizacji i zewnętrznej reprezentacji. Frakcja rządząca skupia najwięcej zewnętrznej uwagi, rozszerzając swoją identyfikację na całe społeczeństwo. Nietrudno teraz o ocenę i „emancypację” (pozytywną bądź negatywną) całego organizmu politycznego w skali globalnej, zależnie od aktualnego interesu politycznego⁶.

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

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

⁵ E. W. Saïd, *Orientalizm*, Poznań 2005.

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

władzy i muzułmańskimi strażnikami *status quo* republiki, tymczasowy wizerunek Iranu jako partnera ideologicznie niepewnego, lecz stabilnego w swej polityce wewnętrznej i międzynarodowej, legł w gruzach. Regularne wystąpienia „duchownych” nawołujące do nieustępliwości wobec Stanów Zjednoczonych, wspierające rewolucyjną legitymizację władzy, były raczej oceniane jako kulturowe manifestacje irańskiego społeczeństwa na pewnym etapie rozwoju, tworzące przykry rozdźwięk pomiędzy islamską płaszczyzną społecznej komunikacji i, skoncentrowanym na reformach, gabinetem Chatamiego. Pytanie: „co dalej z procesem rewolucyjnym ustanawiającym republikańsko-islamski porządek poprzez oddolną aktywność społeczeństwa w pierwszej fazie przewrotu i legislacyjny wysiłek stanowienia ustroju mającego godzić *szariat* ze świecką formułą republiki?” padało bardzo rzadko. Wojciech Giełżyński w swojej reporterskiej relacji z Iranu⁷ podjął taką próbę określenia dalszych losów ustroju zbudowanego na wewnętrznej i zewnętrznej konieczności stabilizacji systemu (wpływ sytuacji międzynarodowej i „podzielonej” polityki wewnętrznej) przyjmując perspektywę rozpadu hybrydy stworzonej na gruzach państwa ostatniego szacha.

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

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

⁷ W. Giełżyński, *Szatan wraca do Iranu*, Warszawa 2001.

⁸ „Agence Global”, strona będąca sieciowym odpowiednikiem amerykańskiego pisma politycznego „The Nation”, www.agenceglobal.com.

⁹ W. O. Beeman, *The Revolution Begins Anew in Iran*, „Agence Global”, 8 XI, 2005.

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

Rewolucja została podwojona – Iran wyraża obecnie nacjonalistyczne marzenia o suwerenności przez samego prezydenta; walka o władzę na szczycie zapowiada przewrót i kolejną tyranie, tym razem reżimu wyzwolonego spod władzy duchownych, samodzielnego, zbiurokratyzowanego i religijnego¹⁰.

Częsty totalizm oglądu irańskiej sceny politycznej, jak zaznaczyłem powyżej, kierujący się raz to ku wnioskowi o liniowym przebiegu zmian modernizacyjnych, innym razem znowu ku widmu rewolucyjnego zburzenia funkcjonalnego porządku¹¹, nastawionego na realizację interesów politycznych rządzącej frakcji w stabilnych koniunkturach systemu władzy oraz zaspokajanie podstawowych społecznych potrzeb, okazuje się niewystarczający bez uwzględnienia płaszczyzny symbolicznych identyfikacji.

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

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

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

¹² R. Bulliet, *Iran and the Cycle of Revolution*, 2 II 2004.

dokonania kolejnego wysiłku samookreślenia¹³. Aby w pełni zrozumieć specyfikę sytuacji politycznej Iranu, powinniśmy zatem zapytać, jakie zjawiska zachodzące na scenie społeczno-politycznej tego kraju pozwalały mu utrzymać przez ponad dwadzieścia lat równowagę w sprawowaniu rządów, legitymizowaniu ideologicznej podbudowy wyborów i decyzji, nawiązywaniu kontaktów ze światem zewnętrznym. Co więcej, musimy spróbować odpowiedzieć sobie na pytanie, jaki błąd popełniamy oglądając Iran tylko takim, jakim sam chciałby być widziany w oczach innych.

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

Projekt uniwersalnego

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

¹³ Zob. W. O. Beeman, *The Revolution Begins Anew in Iran...*

¹⁴ E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 26.

¹⁵ *Ibidem*, s. 29.

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

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

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

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

¹⁶ *Ibidem*, s. 29.

¹⁷ *Ibidem*, s. 30.

¹⁸ *Ibidem*, s. 29.

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

wynika stąd, że system nie może mieć pozytywnej podstawy i w rezultacie nie może oznaczać samego siebie jako pozytywnego elementu znaczonego²⁰.

Najważniejsze jest zatem to, jakie obrazy zapewniają systematyczność systemu w odniesieniu do innych systemów, to, jak system projektuje sam siebie dokonując ekwiwalencji z innymi całościami i pomimo to trwa nienaruszony. Systemy totalitarne ze swoim negatywnym *raison d'être* kończą się z chwilą zaprzestania walki jako pociągającego je sensu, pozytywne puste znaczące zaś wymaga od nas wzorca relacji biorących obszar mediów w nawias konfrontacji partykularnych części mającej jednak za swe podłoże paradygmat demokratyczny. Obraz własnej tożsamości ma swoją historyczną ciągłość, własne *longue durée*, jako podbudowę rzeczywistości²¹. To jednak nie wystarcza, gdyż w przestrzeni medialnej staje się obrazem nierozstrzygalnym, wymagającym ciągłego negocjowania w przestrzeni medialnego doświadczenia.

Arjun Appadurai charakteryzuje swoje podejście badawcze jako „zdolność przypominania o tym, że każde podobieństwo kryje w sobie przynajmniej jedną różnicę, i że podobieństwa oraz różnice zawierają się w sobie nawzajem bez końca, tak że ostatnie jest zawsze kwestią metodologicznej wygody lub wytrzymałości. To archiwum i profesjonalna wrażliwość, jaką rozwija ono w antropologu, skłaniają mnie zdecydowanie do poglądu, że wątek globalizacji nie należy do opowieści o kulturowej homogenizacji”²². Parafrazując te słowa, należałoby powiedzieć, że do powinności antropologa należy również podążanie za ludzkimi marzeniami, społecznymi projektami rozwiązań, porządkowań, kontroli etc. Projekty te, które zwiastują nieosiągalne, interesują nas o tyle, o ile wykształcają się z pragnienia uporządkowania wzajemnych relacji i określania siebie nie poprzez konieczności opozycji względem innego, stanowiącej w najprostszy sposób o granicach tożsamości, ale jako możliwość hermeneutycznie wyznaczonej przestrzeni wzajemnych ekwiwalencji²³, wśród których „zderzenie cywilizacji” stanowi perspektywę niedopuszczalną.

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

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

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

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

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

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

Rewolucja i konstytucja

Lata 60. i 70. XX w. w Iranie obfitowały w wystąpienia ideologiczne zabarwione religijną symboliką wywodzącą się głównie ze środowisk irańskiego bazaru, instytucji stanowiącej centrum życia społeczno-religijnego tamtego rejonu, będącą w swej istocie zarówno instytucją zbliżoną do greckiej agory, jak i tradycyjną klasą społeczną kupców grupującą wokół siebie wszystkie stany irańskiego społeczeństwa. Już wcześniej, bo od lat 40, rozkwitwały podstawowe identyfikacje polityczne w postaci Frontu Narodowego skupionego wokół premiera Mohammeda Mosaddeq’a, komunistycznej partii Tudeh, a potem opcji państwowo-totalnej reprezentującej dziedzictwo perskiej monarchii, co obróciło przeciwko niej siły rewolucyjnego dyskursu szyickiego. Postawa Frontu Narodowego w epoce powojennej, z jego liberalno-nacjonalistyczną ideologią, zmierzała w kierunku uniezależnienia kraju od brytyjskiej dominacji, promocji procesu demokracji i uczynienia Iranu nowoczesnym, autonomicznym państwem. Wysiłki podjęte na rzecz modernizacji: rozwój edukacji, technologii, krytyka plemiennych zależności i koncepcji męczeństwa wraz z naciskiem kładzionym na scentralizowane państwo jako gwaranta nowoczesności w następstwie kulturowo-społecznych przemian zbiegły się ze sprzyjającą sytuacją międzynarodową.

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

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

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

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

Ideologia rewolucyjna karmiła się figurą wroga przeciwstawioną obrazowi samej siebie. Obraz samego siebie lansowany przez ruch rewolucyjny powstał z ideologicznej inkarnacji wroga uosobianego w formule „Zachodu”. Jednoznaczność formuły i jej „otwartość” na interpretacje uczyniła zeń użyteczne narzędzie konsolidacji stanów i grup społecznych. „Zachód” symbolizował lata kolonializmu skonfrontowane z postawą skrzywdzonej i pogwałconej społeczności muzułmańskiej. Taka identyfikacja (biorąca swą siłę z wyostrzonych kategorii) przetransponowana została w sytuacji kryzysu w społeczne niezadowolenie i partycypację. Dynamiczna mitologia zdolna przełamać pasywność miała swe źródło właśnie w paradygmacie Karbali i Imama Husajna²⁶.

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

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

²⁵ Wyjaśnienia na temat doktryny męczeństwa zacerpnałem ze strony: <http://www.al-islam.org/al-seerat/Concept-Ezzati.htm>.

²⁶ H. Ram, *Mythology of Rage*, „History & Memory” 1996, nr 1 (8), s. 69 i nast.

mienia pojęcia rewolucji zaczerpniętego z astronomii – wiecznego powrotu i odradzania się przedwiecznego porządku²⁷. Przeciwnie, europejskie rozumienie wielkich rewolucji nadaje temu pojęciu charakter nowości i przewartościowywania dotychczasowych stosunków. Najbardziej rażąca jest jednak treść wymowy ideologicznej atakującej projekt modernizacji i zgeneralizowanego wroga uosobianego w pojęciu „Zachodu”. Łańcuch ekwiwalencji zostaje przerwany krótkim rozbłyskiem buntu, partykularyzmem negatywnie projektowanej tożsamości.

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

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

Reprezentacyjność oraz autorytet przyszłego „rządu islamskiego” rozwiązywały kwestię zajmującą wielu teoretyków rewolucji: na czym oprócz nowy porządek, skąd wywieść korzenie sił go legitymizujących i uzasadnić zmianę potwierdzoną przez konstytucję. Po pierwsze: w poddanym reinterpretacji Świętym Prawie zniesiono dominującą pozycje autorytetów religijnych (imamów), przekazując ich uprawnienia do

²⁷ H. Arendt, *O rewolucji*, Warszawa 2003, s. 10.

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

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

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

Okresy przejściowego wrzenia nastrojów działały jako skuteczny wentyl bezpieczeństwa, dający czas na przeformułowanie stosunków wewnętrznych w państwie. Zapanowanie nad siłami: konserwatystów (przedstawiciele opcji umiarkowanej) i radykalnych duchownych (zwanych także „turbanowcami”) w debatach parlamentarnych skupiających się na rozpatrywaniu zasadności instytucji i prawa poprzedniego ustroju, sprawiało trudność głównie ze względu na immanentną niezgodność

rzeczywistych wymogów państwa mającego początkowo spełniać funkcje technokratycznego zarządcy spraw ziemskich, a otoczką ideologiczną legitymizującą nowy porządek. Obie te sprawy były nierozdzielne.

Alexis de Tocqueville zauważył kiedyś, mówiąc o rewolucji francuskiej, że, paradoksalnie, jej konsekwencją było umocnienie państwa, do którego zniszczenia zmierzała²⁸. Logika państwa narodowego nie zdołała jednak uczynić republiki świecką, wprost przeciwnie, interakcja była dwustronna: mandat religijnego autorytetu został zinstytucjonalizowany w formie czerpiącej swą prawomocność z legalno-racjonalnego modelu władzy, natomiast instytucje państwowe, które rewolucja dostała w spadku po Szachu, utworzyły teokratyczną całość wplecioną w komponenty maszyny państwowej. Reżim ajatollahów mógł powstać „dzięki” totalitarnemu systemowi monarchii i równocześnie, w pewnym sensie, tylko dzięki niemu przetrwać. Słynne naruszenie prawa międzynarodowego, jakiego dopuścili się irańczycy okupując amerykańską ambasadę w Teheranie, przybrało wydźwięk triumfu nad Wielkim Szatanem. I chociaż stosunki dyplomatyczne z USA zostały na długo zawieszono, to korzyści propagandowe z palenia amerykańskich flag umacniały poczucie jedności w zwycięstwie.

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

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

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

²⁸ A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, Warszawa 1994.

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

Dialog

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

Ujawniają się także inne opozycje: preracjonalność – racjonalizm, uprzedzenia – oświecenie, postęp – opóźnienie, natura – cywilizacja etc.³² W obrębie tego, co ustanowione wskazuje się jeszcze jedną opozycję, dającą nam pojęcie o szczególnym napięciu w obrębie stanowionych przez starożytną filozofię podziałów: augustiańskie Państwo Boże (*Civitas Dei*) i świeckie państwo doczesne (*civitas terrena*). Antyteza tych sfer nie była mocno zaznaczona aż do czasów oświecenia, następnie w wyniku procesu sekularyzacji „państwo niebiańskie” zostało wyniesione i „stranscendentalizowane”, a bardziej doczesne życie świeckie zostało zdesakralizowane, odarte z boskości, lub (w terminologii Maxa Webera) „odczarowane”. W swojej zdesakralizowanej i odczarowanej kondycji, świat i natura łączą się razem w ludzkiej woli i planie wprowadzając „postęp” nowoczesnej nauki i technologii na niespotykaną dotąd skalę³³. Podczas, gdy aspekt kosmologiczno-metafizyczny zostaje wywiedziony z filozofii greckiej, świadcząc o „stałości rzeczy w formacji świecie”, rolę chrześcijańskiej tradycji europejskiej stała się „nadzieja” – eschatologia na której ufundowana została rola Kościoła na ziemi, łączącego potem tradycję greko-romańską z chrześcijańską w Kościele rzymsko-katolickim³⁴. Proces cywilizacyjny wytwarzał tu niezbywalny kontrast i dynamiczne napięcie prowadzące do łączenia i zastępowania poszczególnych, zdawałoby się nieprzystających elementów, na których analizę nie ma tutaj miejsca. W tym momencie pojawia się też ostatni z wymiarów partykularnego/universalnego proponowanych przez Laclaua – wymiar racjonalistyczny „będący miejscem, w którym dyskursy emancypacyjne świeckich eschatologii rozstają się z religijnymi. W eschatologiach religijnych, wchłonięcie tego, co rzeczywiste w całościowy system reprezentacji nie wymaga racjonalności tego systemu: wystarczy, że

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

³¹ *Ibidem*, s. 218.

³² *Ibidem*, s. 219.

³³ *Ibidem*, s. 220.

³⁴ *Ibidem*, s. 223.

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

Nowoczesność, która wykształciła się w procesie cywilizacyjnym, zaowocowała zdobyczami pojawiającymi się niejako na obrzeżach głównego nurtu tego procesu, wynikającymi z krytyki nowoczesnej formacji: prawami człowieka, humanizmem, obywatelską wolnością i ideą wolności jednostki³⁶. Tutaj właśnie dochodzimy do sedna możliwości horyzontalnej wymiany – dialogu między cywilizacjami – rodzącego się na obrzeżach myśli krytycznej i jej konsekwencji, a nie w głównych nurtach cywilizacji, w wyniku dynamicznych konfliktów wewnątrz i poza zamkniętymi, „homogenicznymi” światami – przełamując schludny obraz uporządkowanej kultury i samo pojęcie cywilizacji. Dialog przypomina nam, że cywilizacja to nie „chroniona własność, ale wiecznie podejmowany wysiłek, innymi słowy, przyjmuje ona postać raczej czasownika niż rzeczownika – „cywilizacji świata”, *cosmopolis*³⁷.

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

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

³⁵ E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 30.

³⁶ F. Dallmayr, *Dialogue among civilizations...*, s. 226.

³⁷ *Ibidem*, s. 215.

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

Upowszechnianie kanałów masowej komunikacji pozwalało na cyrkulację idei, koncepcji religijnych i wierzeń także poza kontrolowanym przez państwo obiegiem informacji. Nowe media stworzyły możliwość porozumienia ponad podziałami klasowymi i etnicznymi. Warto wspomnieć chociażby rolę, jaką odegrała kasetka magnetofonowa w rozprzestrzenianiu się dyskursu rewolucyjnego w 1979 roku w Iranie. Ryszard Kapuściński wspomina działania konspiratorów, którzy przemycali kasety magnetofonowe z nagraniami apeli Chomeiniego. Kasety te były następnie dostarczane mułom w meczetach, którzy wysłuchiwali instrukcji dotyczących dalszego postępowania³⁸.

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

Alternatywą dla rządów autorytarnych mogła stać się sfera publiczna, ale w tamtym czasie nie można było jeszcze dostrzec oznak formowania się społeczeństw obywatelskich ani wzrastającej świadomości rywalizujących ze sobą postaw i opinii wyrażanych w symbolicznym języku islamu. Dale F. Eickelman pisząc o religijnej sferze publicznej, która odznaczała się rozprzestrzenianiem zróżnicowanych form i treści wyrazu, dyskusjami religijnymi poza ustalonymi granicami narzuconymi przez „prawomocną” interpretację Koranu, zauważa jej przejawy w późnych latach 90.³⁹ Lata 60. i 70. naznaczone były raczej wpływem masowej edukacji na podtrzymywanie ducha nacjonalizmu, a potem, w czasie kryzysu ideologii państwowej,

³⁸ R. Kapuściński, *Szachinszah*, Warszawa 1982, s. 120.

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

na tworzenie bazy rekrutacyjnej dla rosnącej w siłę ideologii fundamentalistycznej. Państwo w owym czasie rościło sobie prawo do nadawania religii charakteru politycznego, było dominującą stroną w kreowaniu kontekstu kulturowego, w którym wzrastał fundamentalizm. Rządzące elity nie trzymały się z dala od politycznych dysput; wprost przeciwnie – narzucały ton ideologicznym debatom. W przeciwieństwie do pluralistycznych środowisk, dających szansę na rozwój i współzawodnictwo różnych punktów widzenia, to monolityczne środowisko kulturowe, z jedną dominującą ideologią, skłonna do odtwarzania w innej formie systemu idei podobnego do tego, który generowało sytuację, w której państwo staje się celem wszystkich wysiłków mobilizacyjnych⁴⁰. Innymi słowy, ideologie atakujące taki monolityczny cel mają tendencje do odtwarzania, w innej formie, systemu idei podobnego do tego, który krytykują. Taka forma narzuconej z góry politycznej religii stwarzała odpowiedni kontekst dla rozbudzenia ruchu fundamentalistycznego przeciwnego „fundamentalizmowi” państwowemu, jako ideologii łączącej i odnoszącej się do wszystkich sfer życia. Środowiska o zróżnicowanym zestawie „celów”, które mogłyby być zaatakowane przez konkurencyjne ideologie, i które to „cele” nie są bezpośrednio związane z państwem, wytwarzają raczej warunki dla rozwoju społeczeństwa obywatelskiego.

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

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

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

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

* * *

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

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

⁴¹ A. Appaduraj, *Nowoczesność bez granic...*, s. 86-87.

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

⁴² U. Altermatt, *Powrót wojen etnicznych w Europie? Europejska wielokulturowość a kwestia narodowa*, „Znak” 1997, nr 3.

⁴³ *Ibidem*, s. 96.