DOI: 10.14746/sh.2015.20.3.009

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XX (2015/3)
s. 149-160

Ewa Łukaszyk
Uniwersytet Warszawski

Nowa geografia teorii. Francja i jej partnerzy w debacie postsekularnej

1. Francja była bezsprzecznie kolebką postmodernizmu, stworzonego przez grupę zwaną nawet czasem przewrotnie „paryskimi mandarynami". W szerszej geografii teorii nowa szkoła myślenia zyskała miano „kontynentalnej" i wpisała się zdecydowanie w atlantycki porządek, jako że zyskała popularność i nagłośnienie za amerykańskim pośrednictwem. Nie przypadkiem Loba i Domańska piszą nawet o „French theory" w Polsce[1] — recepcji pewnej tradycji zapośredniczonej przez angielskojęzyczną translację, nietrafiającej do nas bynajmniej bezpośrednio z Paryża, lecz przejętej z atlantyckiego obiegu myśli, który w tym porządku teorii, niesprowadzającym się do prostych danych do wyczytania z fizycznej mapy świata, znajdował się znacznie bliżej niż Paryż. Ale co się stało po końcu postmodernizmu? Jakie przesunięcia zaszły na mapie teorii? Otóż, jak twierdzę, za najistotniejszą zmianę w geografii można uznać jej przesunięcie na południe, wygasanie cyrkulacji atlantyckiej, przy jednoczesnym wyłonieniu się układu śródziemnomorskiego. Czy ma on szansę zająć miejsce dawnego obiegu atlantyckiego, który mógł się wydawać taką oczywistością i tak niezbywalną częścią światowego ładu intelektualnego? To pytanie, na które nie sposób udzielić w tej chwili wiążącej odpowiedzi. Warto jednak pracować nad skróceniem paradoksalnego dystansu, wciąż jeszcze dzielącego humanistykę polską od europejskiego obiegu idei, którego treści nierzadko trafiają do nas w dalszym ciągu jako angielskojęzyczne translacje.

Wróćmy jednak do wyjściowego pytania, co zaistniało na mapie teorii od końca lat 90. ubiegłego stulecia do chwili obecnej. Za najbardziej wyraziste zjawisko można uznać awans Włochów. To ich właśnie można dziś uznać za kontynuatorów francuskiej przygody teoretycznej, choć byli niemalże nieobecni na mapie innowacyjnej humanistyki kilkadziesiąt lat temu. Ko-

[1] Por. *„French theory" w Polsce*, pod red. E. Domańskiej i M. Loby, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.

lejną nowością, mogącą zaskakiwać nas, Polaków, lecz w gruncie rzeczy od dawna spodziewaną, wyczekiwaną, a w dużej mierze przygotowaną przez Francuzów, jest wyłonienie się i stopniowy awans intelektualistów północnoafrykańskich. To zaskoczenie i odmienność spojrzenia na perspektywy śródziemnomorskie wynika z obiegowego traktowania w Polsce spraw islamu jako odległych, niebezpiecznych i intelektualnie jałowych. Z perspektywy francuskiej rysują się one jako potencjalnie nie mniej niebezpieczne, lecz zarazem wręcz intymnie bliskie i stanowiące jeden z najważniejszych punktów polemicznego odniesienia. Natrętny duch Pustyni, jak metaforycznie określam tę niewygodną, lecz stanowiącą najważniejsze wyzwanie obecność, wyznacza powrót czegoś, co w perspektywie zwycięskiej nowoczesności miało być anachroniczną i od dawna załatwioną kwestią: religii. Raz jeszcze wyznacza to różnicę geograficznie osadzonych zapatrywań. Religia w Polsce nigdy nie stała się zamkniętą kwestią; nigdy nie doszło do fizycznego i intelektualnego opustoszenia kościołów. Postsekularyzm przychodzi więc jednocześnie *post hoc* i *ante hoc*, wyprzedzając nigdy niespełniony do końca i pozbawiony właściwie intelektualnej treści sekularyzm. Tymczasem we Francji sekularyzacyjna aspiracja nowoczesności ziściła się w stopniu nieporównanie głębszym. Filozofia postmodernizmu w swoim klasycznym, „kontynentalnym" wydaniu mogła więc z całym spokojem przyjąć koniec metafizyki za założenie wyjściowe. Dopiero lata 90. przynoszą odwrót od dotychczasowej, antymetafizycznej tendencji, tak dobrze wpisującej się w laicki klimat francuskiej Republiki, w której znalazła samouzasadniającą się kulminację sekularyzacja, rozumiana jako toczący się od początku nowoczesności proces redukcji pozagrobowych nadziei na korzyść wyzwania doczesności i realizowania w niej prawa do szczęścia, zapisanego na liście praw człowieka i obywatela. Duch francuski wywodzony od Kartezjusza, a także uparcie laicyzacyjna tradycja Republiki pogrzebały religię, a przynajmniej zmiotły ją pod dywan. Dopiero „wyzwanie Pustyni", rozumiane nie tylko jako przyrost muzułmańskiej obecności w Europie, ale i wisząca w powietrzu pokusa fundamentalizmu, nawiedzająca nie tylko muzułmanów, zmusiło do ponownego zajęcia się tym tematem.

O ile Francja, jak mogło się teraz wydawać, spełniła swoją sekularyzację aż zanadto i zaszła na tej drodze aż nazbyt daleko, o tyle paradoks postsekularyzmu bez dopełnienia sekularyzacji zarysował się, choć w bardzo różnych znaczeniach, na południu i na południe od Europy. Intelektualny klimat Włoch oscylował między inspiracjami płynącymi z marksizmu, a wciąż przecież żywym i obecnym katolicyzmem. Sprawiało to, że nowoczesna transkrypcja kategorii myślenia religijnego na kategorie doczesne była w tym kontekście, używając terminu zaproponowanego przez Agatę

Bielik-Robson[2], jeszcze bardziej kryptoteologiczna niż gdzie indziej. Zupełnie odrębna sytuacja wytworzyła się w Tunezji, gdzie wywodzące się z oświecenia ideały sekularyzacji podjęto niezwykle żywo.

Wymienianie tego kraju jednym tchem po Włochach może zaskoczyć czytelnika, gdyż z pozoru powracam do oczywistości mapy fizycznej, na której Tunezja i Włochy leżą blisko siebie, zaniedbując granicę wyobrażoną, a przede wszystkim domniemaną przepaść na mapie teorii. Tymczasem różnice mentalne nie zawsze są tak jaskrawe, jak mogłoby się wydawać. Dawny protektorat francuski został zasiedlony zarówno przez Francuzów, jak i Włochów, a w 1995 r., pomimo braku podstawowych swobód demokratycznych, na co przymykano wówczas oko, stał się pierwszym krajem stowarzyszonym z Unią Europejską w regionie śródziemnomorskim. Późnokolonialny i postkolonialny kontekst tunezyjski ściśle splatał się z klimatem francuskim już od czasów Alberta Memmiego, bliskiego paryskim egzystencjalistom[3]. Te bliskie kontakty, inaczej niż to się stało w konsekwencji wojny algierskiej, nigdy nie zostały zerwane, a tunezyjscy intelektualiści zarówno przed, jak i po dekolonizacji działali nie gdzie indziej, jak we Francji, to właśnie w niej upatrując głównego interlokutora. Stąd też chociażby obecność Memmiego (w pokoleniu minionym), czy Abdelwahaba Meddeba (w pokoleniu znajdującym się obecnie u szczytu aktywności) na prestiżowym uniwersytecie Paris-Nanterre. Równie bliskie, a intelektualnie może nawet bardziej owocne kontakty łączą Francję z Marokiem.

Mówiąc o „nowej" geografii teorii, musimy tu mieć na uwadze nie więcej niż ostatnie dwie dekady. Klasyczna filozofia postmodernistyczna w wydaniu „paryskich mandarynów", zyskująca rozgłos głównie za oceanem, a w samej Francji nie zawsze dobrze przyjmowana, długo stała w dużej mierze poza nawiasem tej śródziemnomorskiej współpracy i wymiany. Nie sprzyjało temu zdecydowanie racjonalistyczne nastawienie myśli północnoafrykańskiej, niemalże jej kartezjańska fiksacja. Jakkolwiek stoi to w jaskrawej sprzeczności ze stereotypem „irracjonalnego Orientalczyka", faktem jest, że pojęcie rozumu i jego arabskojęzyczna translacja (*akl*), komentowana szerzej przez naszego znakomitego orientalistę, Marka Dziekana[4], znajdowało się w centrum myśli maghrebskiej niemal aż do końca tysiąclecia. Zarówno Mohammed Arkoun, jak i Abdallah Laroui, najważniejsi i najszerzej znani w Europie przedstawiciele

[2] Por. A. Bielik-Robson, *„Na pustyni". Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008.

[3] O bliskości kontaktów świadczy fakt, że Albert Camus napisał wstęp do powieści Memmiego, *La Statue du sel*, wydanej w 1953 r. Z kolei Sartre cztery lata później opatrzył przedmową najważniejszy esej Memmiego, *Le portrait du colonisé, précédé du portait du colonisateur*.

[4] Por. M. Dziekan, *Złote stolice Arabów. Szkice o współczesnej myśli arabskiej*, Czytelnik, Warszawa 2011, s. 235-237.

regionu, próbowali zdefiniować pojęcie rozumu w swoim kręgu cywilizacyjnym[5]. W latach 70. i 80. XX w., gdy powstawały najważniejsze teksty Derridy i Deleuze'a, Al-Dżabiri mozolił się jeszcze nad pracami mało znanego racjonalisty francuskiego André Lalande'a, zmierzając w stronę zbudowania własnej teorii wiedzy. Również intensywna w tym czasie recepcja Bachelarda wpisywała się przede wszystkim w kontekst poszukiwania filozofii nauki. Myśliciele północnoafrykańscy szli w zupełnie przeciwną stronę w stosunku do postmodernistów. Nic zatem nie zapowiadało, by się mieli kiedykolwiek spotkać.

Aż do początku lat 90., mimo bezpośredniego wkładu we francuską kulturę — przede wszystkim ogromnego oddźwięku, jaki zdobył jako producent pisanej po francusku beletrystyki — Maghreb był pod względem intelektualnym peryferią układu, jaki wytworzył się wokół Paryża, a nie kandydatem do ustanowienia polemicznej przeciwwagi wobec metropolii. Pod względem intelektualnym nie był wcale materializacją „natrętnego ducha Pustyni", lecz wręcz przeciwnie, pracowitym adeptem postkartezjańskiego racjonalizmu, jaki trudno było przecież uznać we Francji za nowość. Oponenta w debacie teoretycznej trzeba było szukać gdzie indziej; nadal pozostaniemy jednak w śródziemnomorskim kontekście. Punktem, od jakiego można byłoby zacząć właściwą opowieść mogłoby być seminarium na Capri wiosną 1994 r., gdzie starzejący się Derrida spotkał się z grupą filozofów włoskich, aby postawić nowy, jakże mało francuski temat — religię.

Mogłoby się wydawać, że zebrani na Capri filozofowie włoscy, Maurizio Ferraris, Aldo Gargani czy Vincenzo Vitiello, wyrastający w kontekście mimo wszystko żywszego niż we Francji chrześcijaństwa, byli stosunkowo lepiej przygotowani do podjęcia tego wyzwania. Tymczasem Derrida ubolewał nad nieobecnością przedstawicieli islamu pośród zgromadzonych filozofów:

> Nie ma wśród nas, niestety, przynajmniej podczas tej wstępnej dyskusji, żadnego muzułmanina, i to w chwili, gdy to właśnie od islamu powinniśmy zacząć nasze rozważania. Nie ma również żadnego przedstawiciela innych wyznań. Żadnej kobiety! Musimy zdawać sobie z tego sprawę: mówić poniekąd w imieniu tych milczących świadków, nie mówiąc jednak za nich, na ich miejscu, i wyciągać z tego wszelkie możliwe konsekwencje[6].

Debata, którą Derrida pragnął ustawić w pełnej triadzie monoteistycznej judaizm — chrześcijaństwo — islam, odbywała się jakby przy pustych fotelach zarezerwowanych dla filozofów trzeciego wyznania. O ile tradycja myśli wyrosłej na gruncie judaizmu, ilustrowana choćby przez Levinasa i Bubera,

[5] Por. m.in. M. Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, Editions Maisonneuve et Larose, Paris 1976.

[6] Por. J. Derrida et al., *Religia. Seminarium na Capri*, przeł. M. Kowalska et al., KR, Warszawa 2000, s. 12.

zrosła się z zachodnioeuropejską tradycją filozoficzną, o tyle islam stanowił niewiadomą. Zaczęto sobie jednak zdawać sprawę z nieobecności, z niemożności uruchomienia aktualnej debaty postsekularnej bez uwzględniania trzeciego stanowiska.

Tymczasem myśliciele islamu, jak już powiedziano, byli wszak zajęci zgoła czym innym, to znaczy ustanawianiem sekularyzacji — w tym sensie, że na początek samych siebie ustawiali w roli świeckich intelektualistów, próbując wprowadzić przeciwwagę dla tradycyjnych instancji refleksji nad prawdami objawionymi, które Laroui zbierał w syntetycznej i symbolicznej postaci „szajcha". Intensywny namysł nad doczesnością, dokonywany z oświeceniowej perspektywy, wypełnia nadal pisma myślicieli starszego pokolenia, jak to widać choćby w eseju — „liście do współobywateli", *Un autre Maroc* Laâbiego z roku 2013[7], gdzie bynajmniej nie przypadkiem przewijają się nazwiska Rousseau i D'Alemberta. Wszystko krąży więc wokół francuskich kategorii, i tylko brak synchronizacji sprawia, że nie są to te same kategorie po północnej i południowej stronie Morza Śródziemnego.

2. Na XIV-wiecznej alegorycznej mapie Opicinusa de Canistris, mającej rzekomo streszczać całą przeszłość i przyszłość świata, Europa i region północnoafrykański został przedstawiony jako Adam i Ewa w chwili popełniania grzechu; nie chodziło wszakże o jedzenie jabłka, lecz coś bardziej intymnego. Podczas gdy Półwysep Iberyjski pełnił na tej mapie rolę głowy, Włochom, a w szczególności Wenecji, przypadała rola równie kluczowa, choć w innym sensie, gdyż to tam Opicinus umiejscowił Europy części wstydliwe. Awinioński szaleniec musiał mieć trochę racji w swoich historiozoficznych kalkulacjach, bo i obecnie drogi intymnego spotkania zdają się prowadzić do tego samego miejsca. Wskazując na Wenecję, mam oczywiście na myśli Giorgio Agambena jako myśliciela wybitnego nie tylko dla samej refleksji postsekularnej, ale i dla ustanowienia nowej geografii teorii, w której na pierwszy plan wysuwa się cyrkulacja śródziemnomorska, z pozoru tak beznadziejnie naznaczona kondycją opóźnienia jednej ze stron. A jednak właśnie to spóźnione przychodzenie, anachronizm, nietrafianie w rytm ustanawia nowy rodzaj gry. Rozstrzygające zatem staje się stwierdzenie padające w pewnym wykładzie na Wydziale Sztuki i Projektowania Uniwersytetu IUAV w Wenecji:

> Spotkanie dotyczące współczesności nie odbywa się w czasie chronologicznym po prostu; w czasie chronologicznym jest coś, co w nim nagli i go przekształca. Ten pośpiech to niewczesność, anachronizm, który pozwala nam chwytać nasz czas pod postacią czegoś „zbyt wczesnego", co jest również czymś „zbyt późnym", jakiegoś „już", które jest również jakimś „jeszcze nie".

[7] Por. A. Laâbi, *Un autre Maroc. Lettre à mes concitoyens*, Editions de la Différence, Paris 2013.

> Pozwala on zarazem dostrzec w mroku teraźniejszości światło, które nigdy nas nie dosięgnie, chociaż nieustannie się do nas zbliża[8].

W ten sposób, grając w grę wzajemnego wyprzedzania się i opóźnienia, obie strony zamieniają się miejscami, ustanawiają negatywowe strefy ciemności i światła. Skoro myśliciele Maghrebu mówią językiem rewolucji francuskiej, myślicielom Europy nie pozostaje nic innego, jak wcielić się w rolę rzeczników ducha Pustyni. I w rzeczy samej, gdyby w zaproponowanej przez Derridę na Capri debacie nad wiedzą i wiarą filozofowie Maghrebu zajęli fotele reprezentantów wiary, skazując się na źródłowe „jeszcze nie", a Europejczycy ucieleśnili wiedzę rozegraną i przedstawioną w czasie „już" dokonanym, wszystko byłoby zbyt oczywiste, aby mogło być intelektualnie stymulujące. Tymczasem jest na odwrót: Europejczycy dochodzą do religii jako nowości, która jawi się jako coś już przemyślanego filozofom wywodzącym się z islamu. Co więcej, to przemyślenie jest odsunięte w czas zaprzeszły, co umożliwia gładkie domknięcie koła śródziemnomorskiej cyrkulacji idei.

Okazuje się więc ostatecznie, że „irracjonalni Orientalczycy" mają pojęcie rozumu nie przed sobą, ale za sobą; stanowi ono dziedzictwo Awerroesa, które trzeba wyjąć z rąk tradycyjnych, operujących w religijnych kategoriach instancji, aby je pielęgnować „jako dziedzictwo cywilizacyjne". Ta myśl pojawiła się w pamiętnym odczycie Laâbiego wygłoszonym w Casablance w kwietniu 2013 r.[9] Intelektualista wypowiedział ją wówczas dwukrotnie, po francusku, w języku całego odczytu, i po arabsku, w znaczącej, cyrkularnej translacji — cyrkularnej, bo przychodzącej po przemyśleniu arabskiego dziedzictwa po francusku i sprowadzonej na koniec do wyjściowej arabszczyzny — uwidaczniającej nieprzejrzystość pojęć z pozoru tłumaczących się w sposób automatyczny i zarazem grającej na odmiennych zabarwieniach emocjonalnych obu języków Maghrebu. Rzec by można, że francuski funkcjonuje tam obecnie jako bieżący język refleksji filozoficznej, język teorii, uwikłany w tę nową mapę, o której tu mowa i w działający w jej obrębie obieg idei. Translacja na arabski jest w tym kontekście procesem nieoczywistym, obocznym, działającym w tle, a jednak ustanawiającym kontrapunkt.

Podczas gdy myśliciele Maghrebu nabrali biegłości w filozofowaniu po francusku, myśliciele Europy próbują sięgać po niełatwą sztukę filozofowania po arabsku. Czyni to Agamben w eseju *Stworzenie i zbawienie*, otwierającym cytowany już zbiorek *Nagość*. Najważniejsze pojęcia wymienione w tytule ulegają tej nieoczywistej, obocznej translacji, stając się dwoma dziełami czy

[8] G. Agamben, *Czym jest współczesność?*, [w:] *idem*, Nagość, przeł. K. Żaboklicki, W.A.B., Warszawa 2010, s. 20-21.

[9] Odczyt w ramach programu kulturalnego towarzyszącemu targom książki: Casablanca, Salon International de l'Edition et du Livre, 6.04.2013.

też „poczynaniami" Boga: *sunan*, przemyślanymi za pośrednictwem Szahrastaniego, XII-wiecznego teologa muzułmańskiego pochodzenia perskiego[10]. Będąc autorem *Księgi religii*, Szahrastani jawi się tu nie tylko jako wczesny racjonalista, ale też jako prekursor triadycznego myślenia o religiach monoteistycznych, jakie powróciło w postawionym na Capri wezwaniu Derridy do myślenia o „źródłach religii w obrębie samego rozumu" w potrójnych, a zarazem współbieżnych kategoriach: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Nie są one opozycyjne względem siebie, lecz względem czegoś, co Derrida próbuje uchwycić w myślowym skrócie osnutym wokół nakładających się znaczeń francuskiego słowa *crédit*, odsyłającego zarazem do powierniczej struktury kapitalizmu i do religijnego zawierzenia, ufności[11].

Cóż jednak Agambenowi po Szahrastanim? Otóż mówiąc o stworzeniu i zbawieniu w kategoriach trzech monoteizmów, wenecki myśliciel przebudowuje odziedziczoną po nowoczesności figurę intelektualisty. Filozofia i krytyka kultury stają się teraz „proroctwem krytycznym", nigdy niedopełnionym i wymagającym nieustannego powtórzenia. To refleksyjna praca, która nigdy się nie kończy: „dzieło odkupienia jest wieczne"[12]. Właśnie to dzieło niedopełnionego zbawiania — samo sedno dynamiki kultury — przypada w udziale człowiekowi; nie należy ani do Boga, ani do płaczącego anioła, zapatrzonego wyłącznie w dzieło stworzenia. Postulowanego przez Derridę „kredytu" człowiek musi więc udzielić sam sobie; czyni to jednak już nie w charakterystyczny dla nowoczesności sposób „kryptoteologiczny", ukrywając karła pod stołem, lecz powracając do zapoznanej relacji powierniczej z boskim *tertium*.

Elementem, który domaga się przemyślenia jest wszakże samo pojęcie teologii, umieszczonej przez Benjamina wewnątrz szachowego automatu[13]. Od seminarium na Capri aż po *Na pustyni* i *Errosa* Agaty Bielik-Robson[14] nieustannie przewija się przeciwstawienie dwóch osi, horyzontalnej i wertykalnej, nieskończonego pragnienia życia i pragnienia życia nieskończonego, religii pojmowanej „na sposób rzymski", jako horyzontalny układ solidarności pomiędzy ludźmi, kierującymi się objawionym prawem w doczesności, i religii rozumianej „na modłę semicką" — jako bezwzględne wyzwanie Absolutu,

[10] Por. G. Agamben, *Stworzenie i zbawienie*, [w:] *idem*, Nagość, s. 7.

[11] J. Derrida, *Wiara i wiedza. Dwa źródła religii w obrębie samego rozumu*, [w:] J. Derrida et al., Religia..., s. 9.

[12] G. Agamben, *Stworzenie i zbawienie*, [w:] *idem*, Nagość, s. 14.

[13] Chodzi rzecz jasna o słynną anegdotę o automacie kryjącym karła — szachowego arcymistrza, mającą odzwierciedlać nowoczesną relację między ukrytym myśleniem religijnym a widoczną na powierzchni „kukłą" materializmu historycznego, sformułowaną przez Waltera Benjamina w *Tezach o filozofii historii*. Por. W. Benjamin, *Anioł historii*, przeł. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, s. 413.

[14] Por. A. Bielik-Robson, *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Universitas, Kraków 2012.

przecinające wszelkie doczesne więzi, wyrywające człowieka ze wszystkich horyzontalnych układów. Zarówno religia Abrahama, jak i religia Jezusa z Nazaretu bez wątpienia różni się od religii Pawła z Tarsu, postaci, która nie bez racji skupiła na sobie uwagę w refleksji postsekularnej[15], skoro ta myśl bierze na siebie ciężar demontażu teologii, ukrytej dawniej w automacie, bo była „karłowata, brzydka i lepiej, żeby jej nie było widać"[16]. Religia obejmuje wszakże coś poza teologią, coś nieodgrywającego żadnej przypisanej roli w porządku nowoczesności: doświadczenie mistyczne. To właśnie ono wyrywa człowieka z horyzontalnego porządku wspólnoty rządzącej się objawieniem ujętym w jasno określone i czytelne karby teologii; doświadczenie mistyczne jest wszak za każdym razem radykalnie indywidualne i indywidualizujące. Jako to, co niewyrażalne, stoi poza tą religią, o której powrocie, jak to ujął Derrida, „mówi się we wszystkich gazetach"[17]. Z teologicznego punktu widzenia doświadczenie mistyczne jest zejściem na manowce, odłączeniem się od owczarni, otwierającym błędem, który Agata Bielik-Robson próbowała ująć w idiomatycznym pojęciu Errosa. Z drugiej strony, intelektualny dyskurs o religii także jest z teologicznego punktu widzenia tym samym: rozmyciem kategorii, otwarciem domknięcia, dekonstrukcją katechizmu, eksploracją manowców.

Taki tekst, jak *Stworzenie i zbawienie* Agambena, jest oboczny wobec teologii na gruncie każdej z trzech religii monoteistycznych, do jakich się odnosi, właśnie dlatego, że tworzy dla nich wspólne pole dyskursywne, dokonuje połączenia przestrzeni symbolicznej, nad której precyzyjnym podziałem pracowano przez długie stulecia. Ustanawia zbieżność tam, gdzie dekretowano rozbieżność. W postsekularnym dyskursie dochodzi więc do konwergencji zbudowanej ponad teologią i w domyśle pierwotniejszym od wszelkiej teologii. Ideą centralną dla myśli Agambena jest pojęcie apokatastazy, powrotu do czasu sprzed pierwszego rozróżnienia, poróżnienia czy rozdziału, przywrócenia spójności prapoczątków. Ta tęsknota do apokatastazy sięga zarazem głębiej niż typowe dla późnej nowoczesności tęsknoty za wspólnotowością, odsyłające do idealizowanej jedności życia i wiary pierwszych wyznawców, gdziekolwiek by ona była umiejscawiana. Tak więc konkurencyjne ideały domagające się urzeczywistnienia to z jednej strony teologicznie jednomyślna wspólnota wyznawców, rozgoszczona w świecie doczesnym — ta, o której powrocie czytamy dziś we wszystkich gazetach — a z drugiej absolutna, zindywidualizowana, stojąca w opozycji do teologii, ukryta jedność „dzieł" człowieka i Boga, położona poza wszelką doczesną wspólnotowością i za-

[15] Por. m.in. G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla* Lettera ai Romani, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

[16] W. Benjamin, *op. cit*., s. 413.

[17] J. Derrida, *Wiara i wiedza*..., [w:] J. Derrida et al., Religia..., s. 8.

kotwiczona jedynie w apokatastatycznych prapoczątkach powracających w eschatologicznej perspektywie: owo Agambenowskie „światło, które nas nie dosięgnie, chociaż nieustannie się do nas zbliża”[18].

W tej perspektywie można dostrzec zarysy logiki, która sprawia, że ostatni ludzie Oświecenia, jacy przemawiają we Francji w imieniu Maghrebu, są jednocześnie pierwszymi mistykami Europy, z pozoru chybiającymi tak sromotnie za każdym razem, zarówno w swym oświeceniowym optymizmie, jak i w mistycznej definicji religii, niezgadzającej się zupełnie z tym wszystkim, o czym mówi się we wszystkich gazetach. *Printemps de Tunis* Meddeba, tomik zapisków o rewolucji, jest zawieszony w tej podwójnej pustce, pomiędzy „za późno” i „za wcześnie”. Z jednej strony, myśl wysnuta ze Spinozy, Hobbesa i Woltera, a wreszcie z Deleuze’a i Derridy jawi się jako wtórna, przychodząca poniewczasie. Z pozoru nie wnosi nic nowego, poza schematyczną i tendencyjną apologią tunezyjskich wydarzeń, do pejzażu refleksji prowadzonej w języku francuskim. Meddeb z zapałem dowodzi bowiem, że oto młodzież północnoafrykańska zdołała wreszcie urzeczywistnić ideały poprzedniego pokolenia, „narzucając wolność myśli postulowaną przez Spinozę we wnętrzu Hobbesowskiego Lewiatana”[19], tego Lewiatana, który, jak powiada w innym miejscu, „obejmuje zarazem zwierzę, człowieka, maszynę i Boga”[20]. Głosi jednocześnie pochwałę Internetu i ciągłość Historii, która sprawia, że wydarzenia w Tunisie są niczym innym, jak konsekwencją wzięcia Bastylii i upadku Muru Berlińskiego. Bez wątpienia służy to retorycznemu wzmocnieniu apelu o solidarność, który stanowi jedno z najważniejszych przesłań tej książki. Z drugiej strony, zgodnie z wnioskiem sformułowanym przez zachodniego badacza na długo przed tymi wydarzeniami i przed wydaniem tego konkretnego tomu, Meddeb konsekwentnie rozwija swój „dialektalny model islamu jako intymnego partnera Zachodu i jego historii”, urzeczywistniając zarazem „jeszcze jedną mistyczną odmowę różnicy”[21]. Jedynym *novum*, jakie można odnaleźć w tekście Meddeba, jest bowiem przeświturający nieustannie przez oświeceniową retorykę dyskurs mistyczny, operujący odwołaniami do Ibn Arabiego i arabskimi określeniami stadiów drogi do oświecenia. Myśliciel z uporem zaciera wyznaniowe kategorie, zarówno w ramach tradycji Abrahamowej, jak i poza nią, zestawiając islam z buddyzmem i doszukując się w bieżących wydarzeniach śladów chrystologicznej ekonomii odkupienia[22]. Dochodzi tu zatem do ustanowienia kontrapunktu między tym, co

[18] G. Agamben, *Czym jest współczesność?*, [w:] *idem*, Nagość, s. 21.

[19] A. Meddeb, *Printemps de Tunis. La métamorphose de l’Histoire*, Ed. Cérès, Tunis 2011, s. 34.

[20] *Ibidem*, s. 25.

[21] J. J. Kripal, *Comparative Mystics, Scholars as Gnostic Diplomats*, „Common Knowledge”, nr 3, 2004, s. 513.

[22] Por. A. Meddeb, *op. cit*., s. 58.

zaprzeszłe (jak Oświecenie w perspektywie rozbioru nowoczesności), a tym, co przychodzi „za wcześnie", przecząc temu, co bierzemy za stan aktualny (a więc awansowi tendencji radykalnej, zwiastującej nowe „wieki ciemne"). Pojawia się odpowiedź na postawione przez Derridę na Capri pytanie o ratunek — wezwanie do ratowania.

Nie jest to bynajmniej odpowiedź prosta. Korzystając ze swej pozycji „późno przychodzącego", Meddeb zna finał rewolucyjnej historii: spełnioną już tylokrotnie zapowiedź Wielkiego Terroru, która miała się też nieuchronnie powtórzyć i tym razem. Kończy więc swój tekst ze świadomością przepaści otwierającej mu się pod nogami, pułapki współistotnej z tak drogą nowoczesności obietnicą wschodzącego poranka: wszelkie „nazajutrz" stanowi otwarcie wrót piekielnych[23]. Tym, co się ostaje z tej skądinąd doraźnej, pisanej pod naporem wydarzeń książki jest przede wszystkim konieczność uruchomienia mechanizmu interferencji, minimalnej zmiany kierunku, która mogłaby się okazać zdolna do zaburzenia samopowielającego się kataklizmu nowoczesności, jaki Hans Blumenberg uchwycił niegdyś w metaforze odbudowy okrętu ze szczątków wraku rozbitego w kolejnej morskiej katastrofie[24]. Materiał nowoczesności ulega nie tylko coraz dalej idącemu rozdrobnieniu przez fale, ale i nieuchronnej utracie, która musi być czymś wyrównana. Skąd wziąć solidne bale i tarcicę, by dalsza żegluga stała się nie tylko wykonalna, ale może nawet bezpieczniejsza niż dotychczas? — na to pytanie Blumenberga łatwo odpowiedzieć zbyt pośpiesznie, zwłaszcza jeśli się pochodzi z Maghrebu czy innej peryferii, w której nadejście postsekularyzmu wyprzedziło sekularyzację. Religia wydaje się lasem, który aż się prosi o wyrąb, obiecując solidne posadowienie wszelkiego przyszłego życia. Właśnie dlatego trzeba stawiać to pytanie we Francji, w tym, a nie żadnym innym punkcie geografii teorii. To właśnie ona stała się duchową Pustynią, na którą trzeba wyjść, aby oczyścić się ze wszelkich pewników. Tylko w tych warunkach można postawić pytanie o ratowanie i ratunek, z tą minimalną różnicą, drobną poprawką, którą Meddeb próbuje wprowadzić przez swoją pamięć o Ibn Arabim, pisząc rewolucyjną historię na palimpseście starego traktatu mistycznego.

3. Właśnie w perspektywie śródziemnomorskiej, nie tylko tej, jaką ustanawia wyspa Lampedusa, widać, że Europa bardzo często i chętnie uchyla się od ratowania, a tym samym odmawia ratunku samej sobie. W ciągu ostatniego ćwierćwiecza, kwestionowanie granicy nie dotyczyło już zwykle granic filozofii, jak niegdyś u Derridy; u Balibara chodziło o przebudowę politycznych kategorii myślenia o Europie, o warunkach politycznej i społecznej inkluzji[25].

[23] Por. *ibidem*, s. 172.

[24] Por. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979.

[25] Por. E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'Etat, le peuple*, La Découverte, Paris 2001.

Jednak zarysowuje się tu znamienna ciągłość. Nadal chodzi o opanowanie granicy — którą Derrida zwał jeszcze w ówczesnych językach filozofii *péras*, *limes*, *Grenze*, nie znając nowego: *hadd* — po to, by „przekroczywszy ją, mieć ją odtąd dla siebie"[26]. Opanować margines przestrzeni, na mapie fizycznej, to znaczy przyswoić sobie całość Śródziemnomorza, aż po *limes* saharyjski, tak, aby granica nie stała się linią między obszarami, ale pozbawionym zewnętrzności przejściem miejsca w nie-miejsce. Jakkolwiek trudno odpowiedzieć na pytanie, czy we współczesnym świecie takie usytuowanie bez zewnętrzności, strategiczne pozbawienie się sąsiedztwa jest jeszcze możliwe, Europa do tego właśnie dąży: do wchłonięcia odmienności i wypełnienia sobą całego miejsca. Stąd też teraz, prawie pół wieku po *Marginesach filozofii*, łatwo można dojść do wniosku, że skutecznie filozofować można już tylko w ten sposób: *péras*, *limes*, *Grenze*, *hadd* — po grecku, po łacinie, po niemiecku, po arabsku.

W wydanym w roku 2010 zbiorku esejów o Derridzie, *Ricostruire la decostruzione*, Maurizio Ferraris, jeden z niegdysiejszych uczestników seminarium na Capri, waha się między nostalgią a pewnym rodzajem (auto)ironii, zdając sobie sprawę z tego, że dekonstrukcja — a więc i jego własny w niej udział — trąci już myszką. Sam Derrida, zmarły w 2004 r., powraca jako duch, a może jako wołające o pomstę, hamletowskie widmo, gdy złożona przez dekonstrukcję obietnica spełniła się w groteskowy sposób: gdy Ratzinger posłużył się argumentami Feyerabenda, by odbudować kościelne potępienie Galileusza, gdy ironiści Rorty'ego spełniają się w osobach populistycznych przywódców, a rewolucja pragnienia Deleuze'a i Guattariego przechodzi o powszechne rozpasanie[27]. Stąd też postępująca upioryzacja (*spettralizzazione*) — nawiedza nas już nie tylko widmo Marksa, ale i upiór Derridy.

Wyłania się więc konieczność przemienienia starej „filozofii kontynentalnej", owej „French theory", która przyszła do nas w anglojęzycznym przekładzie, w kłopotliwe i poruszające dziedzictwo, domagające się zupełnie innej, śródziemnomorskiej translacji. Pracuje nad nią dziś — we Francji, w Maghrebie, a może w geografii transkulturowej, oderwanej już zupełnie od konturów mapy fizycznej? — młode i średnie pokolenie myślicieli islamu, takich jak Rachid Benzine. Dekonstrukcja bywa dziś jeśli nie narzędziem, to przynajmniej znaczącą inspiracją egzegezy koranicznej. Tak czy owak, duch francuski, sprzymierzony z duchem Pustyni w zupełnie nieoczekiwanym, choć przecież od dawna zapowiedzianym mariażu, odgrywa tu rolę zasadniczą. Ta nowa, francusko-włosko-maghrebska konfiguracja może się wydawać tyleż upiorna, co przede wszystkim nierzeczywista. Zaskoczeni formą i sa-

[26] J. Derrida, *Tympanum*, [w:] *idem*, Marginesy filozofii, przeł. J. Margański, KR, Warszawa 2002, s. 7.

[27] Por. M. Ferraris, *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Jacques Derrida*, Bompiani, Milano 2010, s. 7.

mym faktem niewczesnego powrotu zza grobu, być może w pierwszym odruchu gotowi bylibyśmy upiora egzorcyzmować. Jednak nadejście Derridy jako mediatora z zaświatów jest majaczącą na horyzoncie obietnicą ratunku i w ostatecznym rozrachunku — graniczną próbą filozofii.

Ewa Łukaszyk

New geography of theory. France and its partners in the post-secular debate

Abstract

As the main thesis of this article, we claim that the Atlantic circuit of ideas, in which the classical postmodernism took its definite shape, has been replaced by a Mediterranean one. In this new "geography of theory," France, Italy and Maghreb are the main partners of the post-secular debate.

The seminar on Capri in 1994, where Derrida met several Italian thinkers to pose the emergent problem of the "return of the religion" is considered as a symbolic breakthrough in this domain. The participation of the Islamic thinkers has been thence posted as a requirement. Nonetheless, the essential point to be taken into the account is the symptomatic turnover: the Maghrebian thinkers speak the language of the Enlightenment, while the European ones tend to incarnate the "spirit of the Desert." The scheme identifying "knowledge" with Europe and "faith" with the Maghrebian counterpart is no longer valid. The new circuit of ideas is put into practice on account of the lack of synchronization between the theoretical approaches, which oscillate between "too late" and "too early," "not yet" and "no more."

The deconstruction of religion is realized through the dismantling of the theology (and of the concept of community based on theological consensus); its place is taken by the individual mystical experience. Due to this process, the metaphor of the "automaton chess player" proposed by Walter Benjamin is no longer valid; breaking the circle of revolution and terror, forming the catastrophic paradigm of the modernity, becomes possible.

In ultimate terms, the utmost challenge of the deconstruction epitomized by the "specter of Derrida" is to support yet another translation and to carry out a crucial mediation in the Mediterranean.

Keywords: post-secularism, French philosophy, contemporary Muslim thinkers, religion, Mediterranean.