

Nihilizm i fundamentalizm jako przyczyny terroryzmu

Zjawisko terroryzmu nie jest fenomenem nowym. Nigdy jednak w dotychczasowej historii nie posiadało tak globalnego zasięgu, a co za tym idzie, nie stanowiło tak potężnego zagrożenia dla światowego pokoju. Najlepszym tego dowodem jest zestawienie chociażby dwóch momentów w nauczaniu Kościoła: soborowej konstytucji *Gaudium et spes* oraz ostatniego orędzia papieża Benedykta XVI z okazji Światowego Dnia Pokoju z 1 stycznia 2006 roku¹. W pierwszym dokumencie terroryzm jest jeszcze jak gdyby niezauważalny, a rodzące się zagrożenie dokument oddaje słowem *terror*.² Należy bowiem pamiętać, że wspomniana konstytucja pojawia się w środkowym okresie półwiecza względnego pokoju. Jest swoistym przejściem od zakończonej II wojny światowej do tego, co miało początek w latach 70., a swoje apogeum u końca XX i w początkach XXI wieku.

Nie oznacza to jednak, że od czasu Soboru temat ten w nauczaniu Kościoła był pomijany. Wystarczy wspomnieć encyklikę Jana XXIII *Pacem in terris* czy też orędzie radiowe z 1 września 1961 roku. Nie można pominąć wielkiego wkładu w dzieło pokoju papieża Pawła VI, który od 1968 roku ogłaszał orędzia na Światowy Dzień Pokoju. Szczególnie ważne zdaje się być orędzie z 1978 roku, w którym Paweł VI nazywa terroryzm *falszą drogą*. Problematyka terroryzmu znalazła również wyraz w nauczaniu Jana Pawła II. Wystarczy wspomnieć orędzia z 1981, 1984 czy 1989 roku, w których papież w różnych kontekstach używał takich określeń jak *terroryzm polityczny*, *fanatyczny terroryzm*, wskazywał konkretne *grupy terrorystyczne* czy wreszcie opowiadał się przeciw *niehumanitarnej drodze terroryzmu*.

W ten sposób dochodzimy do ostatniego orędzia na Światowy Dzień Pokoju (*Pokój w prawdzie*) Benedykta XVI. Papież, odwołując się w nim do słów swojego Poprzednika

¹ Benedykt XVI, *Pokój w prawdzie*. Orędzie na XXXIX Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 2006 r., „Społeczeństwo” 16(2006) nr 1(71), s. 141-148.

² Konstytucja *Gaudium et spes* wyraża ten problem w następujących słowach: *Jakkolwiek ostatnie wojny przyniosły naszemu światu bardzo wielkie straty zarówno materialne, jak i moralne, to jednak dotychczas jeszcze w tej czy innej stronie świata wojna ustawicznie czyni swoje spustoszenia. Co gorsza, z chwilą, kiedy w działaniach wojennych zastosowano wszelkiego rodzaju naukowe środki walki, właściwe wojnie okrucieństwo grozi doprowadzeniem walczących do barbarzyństwa, przewyższającego o wiele barbarzyństwo minionych czasów. Ponadto złożoność współczesnych warunków życia oraz powikłania w stosunkach między narodami umożliwiają kontynuowanie wojen zamaskowanych przy pomocy nowych, podstępnych, a wywrotowych metod. W wielu okolicznościach uważa się stosowanie metod terroru za nowy sposób wojowania – KDK 79.*

(orędzie z 2002 roku³), wskazuje na dwa szczególne źródła terroryzmu, jakimi są nihilizm i fanatyzm religijny, zwany również fundamentalizmem.⁴

1. Próba nakreślenia kontekstu przemian cywilizacyjnych

Zanim podejmiemy drogę wskazaną przez papieża, wydaje się uzasadnionym, by zwrócić uwagę na pewien szerszy kontekst sprzyjający dziś ugruntowaniu postaw terrorystycznych. Do pierwszej z płaszczyzn można zaliczyć niewątpliwie szeroko rozumiany pluralizm. Wydaje się, że u podstaw wadliwie pojętego pluralizmu leży szczególnie pluralizm antropologiczny. Jest to ważne, gdyż stanowi on swoiste przedzałożenie etyki.⁵ U jego podstaw leży redukcjonistyczne pojmowanie wolności i miłości. W jego kontekście wolność i miłość nie jawią się jako istotne przejawy bytu, lecz rozpatruje się je w wymiarze fenomenologicznym jako swoiste „dzianie się” bytu.⁶ Szczególnym wyrazem oderwania koncepcji antropologicznej od metafizycznych korzeni jest problematyka odpowiedzialności. Nie upatruje się jej w godności człowieka, lecz w jakimś bliżej nieokreślonym przyszłościowym projekcie (H. Jonas). Jeśli nawet dokonano by próby większego doprecyzowania owego projektu, pozostanie on zawsze projektem dotyczącym rzeczywistości ziemskiej, bez szerszej perspektywy.⁷

Pluralizm znajduje też coraz więcej form szczegółowych. Dla przykładu można przywołać kilka szczególnie znaczących stanowisk. Jako pierwsze jawi się stanowisko Wolfganga Welscha z koncepcją pluralizmu radykalnego. Według niej pluralizm uprzedza wszelkie działanie, a konsekwencją jego jest twierdzenie, iż każdy pogląd może być oceniany przez wewnętrzną słuszność, jaką znajduje w sobie samym. Inne rozumienie pluralizmu proponuje Jean-François Lyotard. Pogląd został zbudowany na bazie lingwistycznej, gdzie śledząc różne formy argumentacji, zauważa się, że jedno zdanie, następując po drugim, pojawia się w sposób przygodny. Zatem tak konstruowana wypowiedź nie jest pojednaniem rzeczywistości, lecz wprost przeciwnie, rodzi konflikt, a miejsce pomiędzy następującymi po sobie zdaniami jest czasem niepewności i wahania. Wreszcie można przywołać stanowisko Jürgena Habermasa, który z konsensu czyni najbardziej miarodajną podstawę wszelkiego

³ Jan Paweł II, *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2002 roku.

⁴ Wyraz temu dał szczególnie w numerach 9 i 10 wspomnianego orędzia.

⁵ S. Palumbieri, *Pluralismo antropologico e approccio etico*, „Studia Moralia” 41(2003) nr 2.

⁶ Por. tamże, s. 365n.

⁷ Por. tamże, s. 373; H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996.

działania komunikacyjnego.⁸ Taki pluralizm nie rodzi jednak otwartości i tolerancji, lecz przeciwnie, radykalny partykularyzm (R. Rorty).

Takie rozumienie człowieka i świata rodzi jednak pewne konsekwencje. Wystarczy postawić zasadnicze dla koncepcji etycznej pytanie o dobro, o to, czym ono jest? Niewątpliwie pragnienie dobra może być tym, co łączy w sobie byty ludzkie. Jakiego jednak dobra człowiek pragnie? Niewątpliwie, mogąc pragnąć dobra skończonego, człowiek pragnie więcej – nieskończoności. Ta zaś odwołuje się do jedyne Boga, jednej religii i jednej w miarę spójnej koncepcji człowieka. To jednak nie zadowala zwolenników pluralizmu. Pozostają zatem dwie drogi wyjścia, albo próbować wskazać na rzeczywistość, która ograniczałaby roszczenia pluralizmu, zwłaszcza radykalnego, albo próbować rozdzielić sfery moralności, polityki i religii, by ów pluralizm mógł być zachowany. Taki właśnie rozdział zapoczątkował tzw. koncepcje nowoczesnych demokracji.⁹

Pluralizm potrzebuje jednak czegoś, czym może się karmić. W *Granicach dialogu* kard. J. Ratzinger wskazywał na ścisły związek pluralizmu i prawdy. To ona, a właściwie jej złożoność sprawia, że pluralizm jest możliwy.¹⁰ W przeciwnym razie, rezygnując z prawdy, pozostaje odniesienie do ideologii, ta zaś jest ostatecznym uśmierceniem pluralizmu.¹¹ Istnieje jednak pewna określona autonomia porządków. Czym innym jest bowiem pluralizm sfery politycznej, czym innym zaś sfery religijnej i moralnej.¹² Prowadzi to w konsekwencji do zaniku spojrzenia całościowego na rzeczywistość oraz do *immanentyzacji chrześcijańskiego eschatonu*, co – jak zauważa Schipperges – zamiast odczarowania świata ideą postępu, rodzi ponowne jego zaczarowanie.¹³

Owo zachłyśnięcie pluralizmem powoduje również określone zmiany w samej refleksji teologicznej. Z jednej bowiem strony zauważa się teologie narracyjne i hermeneutyczne, które wpisują się w kontekst poszukiwań wyrażony w tezie *fides quaerens intellectum*, z drugiej zaś owo nieustanne opowiadanie sprawia, że teologia coraz słabiej odwołuje się do tzw. pewnych zasad, a bazując na subiektywności i podkreślając rolę świadka i świadectwa, kładzie jednak na barki wierzących ciężar odpowiedzialności za całość refleksji

⁸ L. Boeve, *La conscience critique dans la condition postmoderne: de nouvelles possibilités pour la théologie*, „Nouvelle Revue Théologique” 122(2000) nr 1, s. 69-78.

⁹ Por. J.-M. Hennaux, *Plusieurs religions, une morale?*, „Nouvelle Revue Théologique” 118(1996) nr 4, s. 551-552.

¹⁰ J. Ratzinger, *Granic dialogu*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2000, s. 105-107.

¹¹ K.-J. Schipperges, *Religia a zeświecczone społeczeństwo. Instrumentalizacja religii w nowożytnych systemach władzy politycznej*, tłum. B. Floriańczyk, „Communio” 23(2003) nr 6, s. 65.

¹² Tamże, s. 66-67; zob. także Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, OsRomPol 2003 nr 2 – szczególnie numer 3.

¹³ K.-J. Schipperges, *Religia a zeświecczone społeczeństwo*, art. cyt., s. 68-71.

nad depozytem wiary. Oczekuje się, że człowiek będzie jednocześnie świadkiem prawdziwej wiary chrześcijańskiej oraz świadkiem posługującym się postmodernistyczną koncepcją świata i człowieka. To zaś jest nie do pogodzenia.¹⁴

W taki właśnie kontekst z jednej strony wielu prawd, z drugiej zaś zwątpienia w prawdę i jej poznawalność wpisuje się fenomen zagubienia człowieka, któremu pozostaje nieuchronny wybór pomiędzy nihilizmem a fundamentalizmem, bez możliwości pełnej argumentacji zarówno jednego, jak i drugiego. Dopuszczając zaś zasadę, iż koncepcje rodzą wojny, zaprezentowana koncepcja może prowokować w oparciu o zideologizowaną koncepcję prawdy, różne formy konfliktu, agresji i przemocy, po akty terrorystyczne włącznie.

2. Terroryzm – definicja, przejawy i przyczyny

Termin „terroryzm” pochodzi od łac. strach, groza, przerażenie, straszna wieść. Najogólniej można go określić jako *zjawisko i postawę indywidualną lub społeczną stosowania przemocy, gwałtu, okrucieństwa w celu zniszczenia albo zastraszenia przeciwnika dla osiągnięcia określonych celów. Terroryzm przybiera charakter indywidualny lub społeczny, państwowy oraz międzynarodowy. Zazwyczaj ma charakter polityczny. Jest zwalczany w skali krajowej, jak i międzynarodowej.*¹⁵ Jak można zauważyć, dokonując nawet pobieżnej lektury powyższej definicji, terroryzm posiada określone cele, jednak z moralnego punktu widzenia zostaje w nim zachwiana hierarchia środków i celów. Bowiem niezależnie od wagi samych celów, które pragnie się osiągnąć poprzez akty terrorystyczne, środki użyte nie unikają przemocy, gwałtu i okrucieństwa. Zatem terroryzm, niezależnie od postawionych celów, jawi się jako działanie już w swej istocie irracjonalne i absurdalne.¹⁶

Inna nieco uproszczona definicja terroryzmu, ukazuje zjawisko jako metodę walki prowadzoną przez słabych. Kreśli się ją często jako typową dla sytuacji, w której zachodzi asymetria sił. Jak zauważa L. Nowak, niektórzy są skłonni twierdzić, że gdyby terroryści mieli dość sił, byłiby w stanie prowadzić walkę w tzw. otwartym polu.¹⁷ Rodzi się jednak

¹⁴ L. Boeve, *La conscience critique dans la conditio postmoderne*, art. cyt., s. 84-86.

¹⁵ A.F. Dziuba, *Terroryzm*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia Nauczania Moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 546.

¹⁶ Takiej oceny przemocy, która jest istotnym elementem zjawiska terroryzmu, dokonuje P. Góralczyk. Jego zdaniem, zostaje bowiem zachwiana relacja międzyludzkich odniesień, całość zaś problemu sprowadza się do nakreślenia prostego schematu problemu: przyjaciel-wróg – tenże, *Przemoc sama w sobie jest irracjonalna i absurdalna*, w: *Przemoc i terror*, „Moralne wyzwania trzeciego tysiąclecia”, red. P. Góralczyk, J.A. Sobkowiak, Warszawa 2001, s. 141-161.

¹⁷ L. Nowak, *Islam polityczny a totalitaryzm*, „Sprawy Polityczne” 5(2005) nr 31, s. 122.

pytanie: Czy można wysnuć wniosek, iż gdyby podstawowe żądania terrorystów zostały zrealizowane, tym samym zanikłyby akty terrorystyczne w świecie? Już pobieżna refleksja pozwala na stwierdzenie, iż powyższe stanowisko jest zbyt uproszczone i stworzone raczej jako forma apologii terroryzmu. Wydaje się bowiem, że niektórym grupom terrorystycznym chodzi nie tyle o osiągnięcie jakichś politycznych celów, lecz raczej osiągnięcie ogólnej destabilizacji, sianie strachu i chęci zniszczenia. To zaś sprawia, iż byłoby wielkim nadużyciem porównywanie aktów terrorystycznych z formą walki wyzwolenczej w słusznej sprawie. Do tego poglądu można odnieść chociażby islam polityczny, który pokazuje, iż polityka nie podlega żadnym zewnętrznym prawom, lecz Bogu, jako jedynemu władcy i źródłu prawa. Osama bin Laden, przywołując nieszczęścia trapiące muzułmanów, wskazywał jako źródło na lata 20. XX wieku. Wtedy właśnie zniesiono kalifat i dokonano świeckich reform w Turcji.¹⁸

Co jednak konkretnie mamy na myśli, gdy mówimy o terroryzmie. Wydaje się, iż należałoby zauważyć, iż najogólniej mamy do czynienia z dwoma typami definicji: operacyjną oraz polityczną, etyczną i religijną. W pierwszej chodzi o proste określenie działania. I tak, C. Marighela sprowadza akt terrorystyczny do prostego zamachu bombowego, zaś M. Walzer zauważa, iż niezależnie od form operacyjnych i taktycznych należy mówić o całości działalności terrorystycznej. Z kolei w drugim typie definicji należy odnieść zjawisko terroryzmu do tzw. zasady czynu o podwójnym skutku oraz do koncepcji wojny sprawiedliwej.¹⁹

W odniesieniu do zasady czynu o podwójnym skutku muszą być spełnione łącznie cztery warunki: czyn sam w sobie musi być dobry lub przynajmniej obojętny, skutek bezpośredni czynu musi być dobry, skutek bezpośredni (dobry) musi być celem działającego, wreszcie, muszą istnieć proporcjonalnie ważne racje dla spełnienia takiego czynu. Zestawiając z tym schematem akty terrorystyczne ostatnich, łatwo dojść do wniosku, że nie wpisują się one w tę zasadę, gdyż nie realizują zasadniczych jej warunków. Co do drugiej koncepcji (wojny sprawiedliwej), należałoby rozważyć zagadnienie terroryzmu w podwójnym wymiarze: *ius ad bellum* oraz *ius in bello*.²⁰ Pierwsze oznaczałoby prawo do podjęcia działań, drugie zaś ukazuje same prawa w ramach podjętych działań. W tym drugim wymiarze zarówno akty terrorystyczne, jak również szeroko zakrojone działania antyterrorystyczne nie

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. D. Rodin, *Terrorism without Intention*, "Ethics" 2004, vol. 114, nr 4, s. 752-754, 762n.

²⁰ Tamże, s. 770.

spełniają takiego kryterium (również tzw. doktryna Busha).²¹ Z powyższego jasno wynika, iż o wiele łatwiej dokonać oceny samego aktu terrorystycznego, niż terroryzmu szeroko pojętego.²²

Czy można zatem dokonać oceny, choćby nawet dość pobieżnej, zjawiska terroryzmu? Wydaje się, iż analiza historyczna różnych aktów terrorystycznych pozwala na wyciągnięcie kilku wniosków (M. Tomczak, 2005). Przede wszystkim należy odrzucić tezę o ekonomicznych przyczynach terroryzmu. Problem tkwi bowiem nie tyle w warunkach ekonomicznych, co bardziej w świadomości lansującej uproszczony obraz świata. Nie docenia się w niej przede wszystkim możliwości pokojowych rozwiązań. Zauważa się również, że każde większe działanie terrorystyczne było poprzedzone mniejszym, które miało pełnić funkcję motywacyjną dla późniejszych działań. Dyskusyjna wydaje się natomiast teza Marii Tomczak o braku różnicy pomiędzy terroryzmem świeckim i religijnym.²³

Czy istnieją zatem jakieś argumenty, które usprawiedliwiałyby terroryzm? Tego nieco karkołomnego zadania podjął się R.Ch. Smith, *Ethics and Informal War*, New York 1991.²⁴ Zebrał on argumenty obrońców terroryzmu, chociaż sam tych argumentów nie podziela. Zdaniem przytoczonych przez niego zwolenników terroryzmu nie można terroryzmu rozpatrywać według norm moralnych, gdyż w czasie wojny normy nie obowiązują. Jeśli terroryzm jest w jakimś sensie przejawem wojny sprawiedliwej, walka w słusznej sprawie nie czyni z osoby terrorysty. Terroryzm jest też formą budzenia wrażliwości moralnej, a skoro tak, jest nie tylko moralnie dopuszczalny, ale i konieczny. Również skuteczność działań terrorystycznych miałyby je usprawiedliwiać. Wreszcie, akt terroru jest godny podziwu, gdyż jest aktem odwagi, zaangażowania i poświęcenia.²⁵ W podobnym uproszczonym duchu stosuje się argumentację religijną, ukazując Zachód jako „lud grzeszników”.²⁶ Wszystko to

²¹ Na wszelkie niuanse pozwalające przypuszczać, iż również działania antyterrorystyczne nie spełniają owych kryteriów, wskazywałem już kilka dni po rozpoczęciu działań w Iraku (por. audycja w „Radiu Józef”, dnia 21 marca 2003 roku). Szczególny nacisk położyłem na element czasu odgrywający istotną rolę w ocenie moralnej działań, gdyż prawo do słusznej obrony odraczane w czasie przybiera coraz bardziej znamiona prawa zemsty. Innym poruszonym przeze mnie aspektem był problem spodziewanego pokoju i ładu społecznego, czego dowodem nie może być jednak ani Irak, ani też wcześniej podejmowane działania antyterrorystyczne w Afganistanie. W podobnym duchu można też oceniać ostatnie działania na Bliskim Wschodzie.

²² Por. G. Borradori, *Beyond the Cultur of Terrorism*, „Philosophy Today” 49(2005) nr 4, s. 397.

²³ Zwolennikiem zachowania tej różnicy jest m.in. P. Wilkinson, *The Strategic Implications of Terrorism*, w: *Terrorism and Political Violence. A Sourcebook*, red. L.M. Sondhi, India 2000. W dalszej części artykułu będę się starał obronić tezę o różnicy pomiędzy terroryzmem świeckim i religijnym.

²⁴ Należy jednak zauważyć, iż data wydania książki w pewnym sensie usprawiedliwia obrońców tego typu argumentacji, gdyż próbując dokonać oceny moralnej terroryzmu, nie mogli oni brać pod uwagę tego, czego przykładem jest chociażby zburzenie World Trade Center.

²⁵ Wydaje się, iż owa argumentacja podważa samą siebie przez naiwną wiarę w słuszność aktów terrorystycznych. Bezsensowność owych wywodów podważa J. Hołówka, *Terroryzm i religia*, „Etyka” 2001 nr 34, s. 11-24.

²⁶ Tamże, s. 25n.

pokazuje, iż terroryzm potrzebuje motywacji i uzasadnień skutecznych, nie koniecznie zaś prawdziwych.

Co zatem jest przyczyną współczesnego terroryzmu? Niewątpliwie najczęściej podnoszonym motywem są: niesprawiedliwość społeczna, źle pojęta tolerancja, duchowa pustka Zachodu, czego przejawem jest tzw. *homo postmodernus* oraz racje cywilizacyjne i inne (charyzmatyczny przywódca).²⁷ Niemniej, jeśli rozpatrywać terroryzm jako konflikt cywilizacji, wydaje się słuszne, by prześledzić drogę zaproponowaną przez papieża Benedykta XVI i spróbować odpowiedzieć, na ile nihilizm i fundamentalizm mogą być rzeczywistymi źródłami terroryzmu.

3. Nihilizm i fundamentalizm jako przedpola terroryzmu

Filozofem, który dał niewątpliwie wcześniejsze od nietzscheańskich podstawy nihilizmu był Gorgiasz z Leontinoi. Wyraził to szczególnie w traktacie *O niebycie albo o naturze*. Jego nihilizm można określić jako teoriopoznawczy, bądź też po prostu sceptycyzm.²⁸ Podobnego zdania jest T. Gadacz, który uważa, iż jeśli *nihilizm rozumiemy jako negację bytu, prawdy, niewiarę w sens istnienia, to początków tak rozumianego nihilizmu można doszukiwać się już u sofistów*.²⁹ Dzisiejsze rozumienie nihilizmu odwołuje się do filozofii Fryderyka Nietzschego, chociaż wydaje się, iż bardziej znamy je z pism jego komentatorów. Wielu z nich uważa, iż współczesne rozumienie nihilizmu ma swoje początki w sporze, jaki rozpoczął się wraz z idealizmem niemieckim. Dla Kanta – dla przykładu – powszechność prawa może oznaczać również jego totalitarność. Konsekwencja byłaby następująca: Jeśli tylko zło nie jest irracjonalne i nie jest odstępstwem od zasad, wtedy nie jest już złem, a przynajmniej może zostać usprawiedliwione.³⁰ Przykładem zastosowania tego typu argumentacji był chociażby proces w Norymberdze, gdzie wielu, powołując się na takie rozumienie zła, domagało się jego usprawiedliwienia.

W podobnym duchu stara się usprawiedliwić nihilizm autor *Bycia i czasu* - M. Heidegger. Jak zauważa D.K. Sikorski, Heidegger uważa Nietzschego za ostatniego

²⁷ Por. Ł. Szyszka, *The Reasons of Middle East Terrorism*, "Problemy Humanistyki" 2004/2005 nr 10/11, s. 122-140.

²⁸ J. Gajda-Krynicka, *Gorgiasz z Leontinoi*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu - <http://www.kul.lublin.pl/efk/pdf/g/gorgiaszleontinoi.pdf> - 2.08.2006 (mps w archiwum J.S.).

²⁹ T. Gadacz, *Myślenie z wnętrza nihilizmu*, „Znak” 1994, nr 6(469), s. 4-14.

³⁰ Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2001, s. 30-31.

metafizyka. Ów „metafizyk woli mocy” zgrabnie przechodzi od *bytu* do *bycia*, czego konsekwencją jest ustawienie *bycia* przed *etyką*.³¹

Nihilizm jawi się zatem jako szczególnie niebezpieczny nurt filozofii, który znalazł szybkie przełożenie w płaszczyźnie etycznej, politycznej i prawnej. Jego swoista „emancypacja” polega na tym, że porzucił on metafizykę na rzecz hermeneutyki. Prowadzi to w konsekwencji do rozumienia egzystencji człowieka wyłącznie w perspektywie doczesności. Określa się to mianem *socjologizmu filozoficznego* czy też *ontologii aktualności*. Prowokuje to jednak wyłącznie destrukcję, gdyż odpowiednikiem metafizycznego fundamentu jest totalitarna przemoc, tym boleśniejsza, iż nie znajduje przeciwwagi, bowiem współczesny człowiek, nie odwołując się do metafizycznej perspektywy, przechodzi od działania do reagowania na konstruowaną w pośpiechu rzeczywistość (H. Arendt).³²

Prowadzi to w konsekwencji do *nihilizmu terroru*, którego początkiem nie jest konflikt kultur, religii czy cywilizacji, ale wojna Zachodu z Zachodem.³³ Rezygnacja z jasnych zasad i fundamentów prowokuje zawsze przemoc i to w jej czystej postaci. Należy jednak zauważyć, że nie każda przemoc ma korzenie nihilistyczne. Nie można o niej mówić w przypadku np. wojny obronnej. Natomiast chodzi o taką przemoc, która rozgrywałaby się według klucza: *niszczę więc jestem*.³⁴

Nihilizm jest nieodłączny od procesu nihilizacji. Polega ona na unicestwianiu prawdy w bycie. Jak zauważa S. Warzeszak, *rozpoczyna się on od „zapomnienia o bycie”, które może przyjąć postać odrzucenia lub porzucenia poznania realnego, czy też nawet całkowitego opowiedzenia się za paradygmatem antyrealistycznym*.³⁵ To, co charakterystyczne dla nihilizmu, to przede wszystkim *odwartościowanie wartości*.³⁶ W ramach nihilizmu można wyodrębnić nihilizm bierny a więc negację, zaprzestanie poznania, życie według zasady „lepiej biernie zgasnąć”. Natomiast o wiele bardziej niepokojący jest nihilizm czynny, odwołujący się do nietzscheańskiej „woli mocy”.³⁷ Ustanawia on nową drogę życia człowieka, polegającą na zapomnieniu o bycie oraz na negacji prawdy o bycie. Odrzucając

³¹ D.K. Sikorski, *Sofistyka, nihilizm, totalitaryzm – myśli na XXI wiek*, „Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska” (2003) nr 4, s. 230-231.

³² R. Pagotto, *Nihilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, “Rivista di Teologia Morale” (2004) nr 1(141), s. 159-162; zob. także F.-X. Dumortier, *Le risque de l'urgence*, „Christus” 48(2001) nr 191, s. 307-309.

³³ Zob. A. Glucksmann, *Occidente contra Occidente*, Torino 2004. Szczególnie wymowna jest jego książka *Dostojewski na Manhattanie*, tłum. M. Ochab, Warszawa 2003.

³⁴ G. Mucci, A. Glucksmann: *nihilismo e terrorismo*, “La Civiltà Cattolica” 2006, I, s. 344-346.

³⁵ S. Warzeszak, *U źródeł współczesnej kultury śmierci*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 10(1999) s. 413, przyp. 2.

³⁶ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885-1889)*, tłum. G. Sowiński, w: *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 82.

³⁷ Tamże, s. 83. Jest to efekt tej części filozofii nietzscheańskiej, w której dokonuje się rozróżnienia pomiędzy ludźmi słabymi i ludźmi silnymi.

klasyczną definicję prawdy jako zgodności myśli z rzeczą, podważa tym samym samą strukturę rzeczy.³⁸ Jest zatem dobrym podłożem dla aktów terrorystycznych, które skupiają się właśnie na „woli destrukcji i zniszczenia”. Niszcząc strukturę świata, jednocześnie tworzą podatny grunt dla wszelkiej ideologii mającej zastąpić prawdę o rzeczywistości i człowieku w niej.

Należy jednak zauważyć, że rozważania na temat nihilizmu w jego czystej postaci są już dziś nieco przebrzmiałe. Od kilku lat zauważa się w filozofii powrót do problematyki religijności, a więc trudno mówić, że współczesność podziela nietscheańską krytykę religii. Natomiast można mówić dzisiaj o tzw. postnihilizmie czy nihilizmie poreligijnym. Nie krytykuje on religii samej w sobie, lecz „upadek chrześcijaństwa” rozumie jako upadek metafizyki wspierającej przez wieki chrześcijaństwo oraz upadek powszechności i oczywistości kulturowej chrześcijaństwa.³⁹

Negacja podyktowana nihilizmem stała się bazą dla łatwej przyswajalności postaw fundamentalistycznych. Oczywiście nie można wykazać prostego związku pomiędzy nihilizmem i fundamentalizmem, ale z teologicznego punktu widzenia wydaje się, iż szczególnie newralgicznym terenem stała się płaszczyzna sumienia. Niewątpliwie w religiach monoteistycznych ostateczną zasadą pozostaje Absolut. Niemniej jednak ciągle prawdziwa jest teza, że nie można absolutyzować tego, co jest z natury tylko relatywne. Zatem zauważamy podwójny problem: z jednej strony nihilizm osłabił rozumienie czy nawet przyjmowanie tego, co absolutne, z drugiej zaś fundamentalizm sprowadził wszystko, co ma choćby posmak religijności do prawdy absolutnej. Taka fundamentalistyczna postawa konsekwentnie zabija wszelkie życie moralne, gdyż każda zasada czy wartość, do tego, by mogła być przełożona na praktykę życia, musi znaleźć swoją postać modelową. Tej zaś nie utworzy się bez zaangażowania konkretnego podmiotu ludzkiego. Inaczej mówiąc to, co fundamentalne jest jeszcze zbyt ogólne, by mogło stać się prawdą egzystencjalną (oczywiście w znaczeniu prawdy przeżywanej a nie rozumianej egzystencjalistycznie).⁴⁰

Czym jest więc w swej istocie fundamentalizm, szczególnie religijny? Jest taką formą religijności, która jest powrotem do manichejskiej wizji świata (dualizm). Prowadzi to do wniosku, iż każdy kompromis ze swej natury jest sprzeniewierzeniem się Bogu. Koncepcja świata nie jest oparta na prawdzie, lecz na nieustannie podsycanej, mającej różne formy walce klas. Można by stwierdzić, że taka religijność potrzebuje bardziej wroga niż Boga. Jego

³⁸ Tamże, s. 414.

³⁹ W. Torzewski, *O możliwym znaczeniu nihilizmu dla religii*, „Filo – Sofija” 4(2004) nr 1(4), s. 121.

⁴⁰ Zob. J.-M. Hennaux, *Plusieurs religions, une morale?*, art. cyt., s. 555.

podłożem są wszelkie ideologie, które co prawda upadły wraz z końcem XX wieku, niemniej ich spuścizna pozostała. Jak trafnie zauważa P.L. Berger, w *bagnie relatywności fanatyzm stanowi atrakcyjną alternatywę*.⁴¹

Generalnie można stwierdzić, iż tym, co jest szczególnie niebezpieczne w fundamentalizmie dla istnienia w miarę stabilnej sytuacji międzynarodowej, jest ponowne zniesienie rozdziału religii od polityki. Doprowadza to w konsekwencji do instrumentalizacji zarówno polityki, jak też religii. Polityka staje się bowiem narzędziem dla celów religijnych, zaś religia narzędziem do osiągnięcia celów politycznych. W tym właśnie punkcie można zauważyć wspomniany już związek nihilizmu z fundamentalizmem (szczególnie takich jego form, jak relatywizm czy prowokujący go pluralizm, które mają swoje korzenie pośrednio w nihilizmie). Zauważa się bowiem, że tak jak religia w islamie politycznym jest fanatycznie wykorzystywana do doraźnych celów, podobnie w krajach Zachodu można zaobserwować, iż właśnie pluralizm i relatywizm zyskały cechy fundamentalistyczne. Bowiem niezależnie od poglądów, do których każdy ma prawo, zmusza się niejako człowieka do wyznania wiary w fundamentalistycznie rozumiane pluralizm i relatywizm.⁴²

Gdzie zatem tkwią religijne korzenie fundamentalizmu? Tkwią przede wszystkim w źle pojmowanej religii. Niemniej należy dodać, że koncepcja zachodnia i ta obecna w krajach opartych na islamie różnią się bardzo między sobą. Mają jednak jeden wspólny mianownik – nie potrafią połączyć rozumu z wiarą.⁴³ Czymże jest bowiem, jeśli nie kryzysem relacji wiara-rozum, koncepcja fundamentalistów islamskich, którzy negując rozum, dokonują bezkrytycznego uproszczenia i przeniesienia tez teologicznych w obszar polityki, czym zaś koncepcja filozofii postmodernistycznej podważająca wszelkie poza podmiotowe korzenie religii? Oczywiście źródłem ostatnich jest kantowskie rozdzielenie Boga i sacrum. Stąd też dla mentalności Zachodu człowiek jest *subiektywnym samotwórcą myślanych przedmiotów*, w tym również Boga.⁴⁴

Fundamentalizm jest zatem *brakiem tolerancji na zapatrywania, postawy i działania inne niż te, które są wyznaczone przez założenia, czyli fundamenty danej doktryny*. Fundamentalizm charakteryzuje się wymuszaniem określonych poglądów i działań, a czynnikiem oddziaływania fundamentalizmu jest przemoc. Nie pozostawia się miejsca na własną ekspresję przyjętych zasad, co powoduje przymus akceptacji doktryny, brak wolności

⁴¹ P.L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt/M 1994, s. 184.

⁴² K.-J. Schipperges, *Religia a zeświecczone społeczeństwo. Instrumentalizacja religii w nowożytnych systemach władzy politycznej*, art. cyt., s. 81-83.

⁴³ Wnikliwa analiza encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio* pozwala przypuszczać, iż u jej podstaw leży nie tylko kryzys Zachodu, ale również kryzys relacji wiara-rozum w krajach muzułmańskich.

⁴⁴ Z.J. Zdybicka, *Rola religii w kulturze współczesnej*, „Człowiek w kulturze” 2003 nr 15, s. 53.

działania, odrzucenie względu na ludzką podmiotowość.⁴⁵ Wykorzystanie fundamentalizmu jako ideologicznej bazy terroryzmu polega na tym, że opozycja fundamentalizm-dowolność jest opozycją między skrajnościami. Uznanie bowiem obiektywnych zasad nie musi łączyć się z wyrugowaniem podmiotowości. Potrzeba zatem, jako antidotum, realizmu, wynikającego z rzetelnego poznania rzeczywistości.⁴⁶ Należy też dopowiedzieć, że takie rozumienie fundamentalizmu, jakie przywołujemy współcześnie, sięga najdalej rewolucji islamskiej w Iranie, czyli roku 1979. Dlaczego jednak zyskał on taki posłuch w tak wielu krajach? Wydaje się, że jedynym powodem nie może być wyłącznie ślepe posłuszeństwo autorytetom religijnym. Jest nim raczej fakt, że człowiek stoi wobec dylematów śmierci, cierpienia i choroby, także biedy materialnej, i wtedy owe „enklawy losu”, jakimi są grupy fundamentalistów, dają pozornie jedyne wytłumaczenie owych dylematów.⁴⁷

Istnieje jednak pewne niebezpieczeństwo upatrywania źródeł postaw fundamentalistycznych wyłącznie w religii. Drugim źródłem może być bowiem sama mentalność postmodernistyczna z jej relatywizmem i pragnieniem dekonstrukcji. I tak jak nieco wcześniej ukazałem związek kryzysu wiary i rozumu, tak dla krajów o wspomnianej postmodernistycznej mentalności pewnym przejawem fundamentalizmu jest przypisywanie samej religii rodzącej się przemocy. W tym właśnie punkcie wracamy do problematyki sumienia, którą zarówno Jan Paweł II, jak również papież Benedykt XVI nie bez powodu łączą z terroryzmem. Chodzi więc o sumienie, nie zaś o Boga czy religię. Bowiem, dla mentalności współczesnej, skoro prawda religijna rodzi przemoc, wydaje się, iż najbliższym sojusznikiem tolerancji i pokoju byłby ateizm teoriopoznawczy. Tymczasem papież przypomina, że to nie przekonanie o prawdzie własnych poglądów jest źródłem terroryzmu, lecz przekonanie o tym, że własne poglądy powinno się narzucić siłą.⁴⁸

Jakie zatem konkretne implikacje fundamentalizmu można przywołać w kontekście porządku światowego? Przede wszystkim fundamentalizm domaga się znalezienia wspólnej odpowiedzi na pytanie o zależności pomiędzy współczesnością a tradycją. Nie wystarczy bowiem oświeceniowa idea postępu, wyrażona w tym, iż to, co nowsze, jest lepsze tylko dlatego, że jest nowsze. Nie wystarczy również stwierdzenie, iż jedyną przyczyną zachwiania porządku światowego są islamscy ekstremiści oraz nietolerancja i przemoc religijna. Nie rozwiąże też problemu opinia, iż fundamentalizm islamski nie pozwala na kreowanie nowego świata. Może należałoby bardziej zapytać, czy nie jest również postawą fundamentalistyczną

⁴⁵ J.W. Gałkowski, *Fundamentalizm a filozofia*, „Roczniki Filozoficzne” 51(2003) nr 2, s. 127-128.

⁴⁶ Tamże, s. 130.

⁴⁷ Por. S. Burdziej, *Nowoczesność i fundamentalizm*, „Kultura i Społeczeństwo” 48(2004) nr 2, s. 217-221.

⁴⁸ M. Machinek, *Religia źródłem terroryzmu?*, „Homo Dei” 76(2006) nr 2(279), s. 33-35.

budowanie nowego świata o zużytą kategorię *prosperity*? Nie wystarczy też przypisywanie fundamentalizmowi jedynej zasady życia, bez odpowiedzi na pytanie, w oparciu o jakie zasady proponuje się życie w nowym porządku światowym. Realnie niebezpieczna jest zaś idea „world of God”, gdyż jej konsekwencją może być inna idea „world of Islam”.⁴⁹

4. Zamiast zakończenia

Nie można absolutyzować tego, co jest wyłącznie relatywne. Nie można pochopnie i w sposób uproszczony zamykać problemu ciągle otwartego. Autorowi przyświeca przekonanie, że w splocie różnych ocen, ideologii, lansowanych przekonań, pluralizm nie pozbawiony odniesienia do prawdy jest czymś najbardziej pożądanym. Zamiast więc ostatecznych wniosków czy jednoznacznej odpowiedzi, proponuję raczej pewien rodzaj podsumowania, zebrania argumentów.

Jak pokazano, już samo definiowanie używanych pojęć nie jest oczywiste. Często przytacza się łącznie jako przyczyny współczesnych problemów relatywizm i sceptycyzm. Tymczasem istnieje zasadnicza różnica pomiędzy nimi. Relatywizm zaprzecza istnieniu jednej prawdy, ale nie zaprzecza istnieniu wielu prawd. Tymczasem sceptycyzm lansuje przekonanie, iż nie tylko, że nie istnieje jedna prawda, to nie istnieje żadna prawda, ani też prawda nie może być poznawalna.⁵⁰

Nie można też rysować uproszczonej wizji świata, pokazując człowiekowi, iż jedyny wybór, przed jakim staje, rozgrywa się pomiędzy odejściem od sacrum w imię tolerancji i pokoju a powrotem do sacrum, czego konsekwencją będzie przemoc. A przed takim właśnie dylematem stawia człowieka współcześnie rozumiany sekularyzm. Czy zatem nie należałoby pytać bardziej o to, czy tak modna dzisiaj interpretacja, bazująca jedynie na siłach podmiotu, jest mocną stroną współczesnego myślenia, czy raczej cechą – używając określenia G. Vattimo – *pensiero debole*?⁵¹

Pytaniem pozostaje też miejsce tradycji w przyszłościowym projekcie świata. Stało się bowiem dość utartym schematem sytuowanie współczesności pomiędzy tradycją a

⁴⁹ Por. W. Stankiewicz, *The Dilemma of the Islamic Fundamentalism. Its Assumptions and Implications for the World Order*, „Problemy Humanistyki” 2004/2005 nr 10/11, s. 113-114, 118, 120.

⁵⁰ A. Chmielewski, *Relatywizm: zagrożenie czy szansa?*, „Etyka” 1998 nr 31, s. 33.

⁵¹ Por. G. Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti Editore 1998.

nowoczesnością. Tymczasem to właśnie filozofia i kultura muszą stać się miejscem odradzania tradycji, oczywiście z właściwym miejscem dla twórczego podmiotu.⁵²

Zamiast tezy o religii jako źródle przemocy, należałoby raczej wydobyć jej niezastąpioną rolę w motywowaniu ludzkich działań. Konsekwentnie należałoby z mocą przywołać psychologiczny obraz dwóch typów religijności: personalnej i apersonalnej, pokazując, że to nie religia jako taka stanowi zagrożenie, lecz fakt jej niewłaściwego przeżywania. Pozwoliłoby to z kolei na skuteczną ochronę nie tylko przed fundamentalizmem islamskim, ale również przed integrystem katolickim. Pokazałoby również, że dla postaw relatywistycznych równie niebezpieczne są sekularyzm i religia apersonalna.⁵³

Należałoby również zadać sobie pytanie o to, co jest bardziej przydatne dla nowego porządku światowego: krytyka religii czy religia krytyki? Inaczej mówiąc, czy chodzi o to, by człowiek Zachodu budował swoje życie, opierając je na sądach na temat religii wyprowadzonych z nadużyć na tym polu, czy też na religii otwierającej człowieka na prawdziwą wiarę, pozwalającej w jej świetle oceniać własne życie, jak również otaczającą rzeczywistość.⁵⁴

Doprecyzowania domaga się też pojęcie odpowiedzialności. W imię odpowiedzialności dokonuje się dzisiaj aktów przemocy, osłabia przywiązanie do religii i tradycji, a co za tym idzie pomniejsza znaczenie ludzkiej osoby. To właśnie negacja godności osoby i świętości życia leży u podstaw omawianego problemu, z dopowiedzeniem jednak, niedoceniając po obu umownie zwanych „stronach” konfliktu. Być może rozwiązaniem okaże się przywrócenie właściwej teologii stworzenia i odkupienia, a co za tym idzie antropologii tworzonej nie na potrzebę chwili, lecz wyprowadzonej z natury człowieka. Chodziłoby zatem o budowanie świata w oparciu o to, co R. Beralot nazywa *etica dei kairoi*.⁵⁵

Czy zatem nihilizm i fundamentalizm są przyczynami współczesnego terroryzmu? Nie można udzielić na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi. Stanowiska te są niewątpliwie przyczyną jakiejś „wojny kultur”. Nie można jednak tej wojny utożsamiać z atakami terrorystycznymi, gdyż idzie w niej bardziej o ideologiczną czy pragmatyczną wizję świata. Natomiast niewątpliwie terroryzm żeruje na społeczeństwach karmionych zarówno nihilizmem, jak i fundamentalizmem.

⁵² Zob. interesującą refleksję w tym względzie proponuje W. Sweer, *Philosophy, Culture and the Future of Tradition*, „Philosophy, Culture and Tradition” 2002, vol. 1, s. 103-119.

⁵³ R. Jaworski, *Typy religijności a relatywizowanie norm moralnych*, „Studia Płockie” 23(1995), s. 142-144, 153.

⁵⁴ K. Dorosz, *Krytyka religii czy religia krytyki?*, „Znak” 53(2001) nr 10(557), s. 55.

⁵⁵ R. Beralot, *La teologia Della crisi e la cultura europea in Paul Pilich*, „Rivista di Teologia Morale” (2001) 130, s. 203-204.

In medio virtus stat. Niewątpliwie nie rozwiąże się ani problemu wojny kultur, ani też nie powstrzyma się aktów terrorystycznych, szukając winnych po przysłowiowej drugiej stronie.⁵⁶ Fundamentalizm niewątpliwie nadużył tego, co obiektywne, absolutne, niezienne, wykorzystując je do manipulacji zmienną rzeczywistością. Z kolei nihilizm sprawił, że autorefleksja i krytyczne spojrzenie zaczęły oznaczać względność i zaprzeczanie istnieniu prawdy absolutnej. Okazuje się również, że dwie przeciwstawne kultury przejmują też mimowolnie pewne postawy jedna od drugiej, i tak np. kultura Zachodu, chlubiąc się duchem krytycznym, dokonuje bezkrytycznej oceny Islamu jako religii.

Co zatem pozostaje? Wydaje się, iż teza postawiona w tytule artykułu musi zostać zmodyfikowana stwierdzeniem, iż nie ma jednej czy jednorodnej przyczyny terroryzmu. Każda ze stron musi szukać własnej, co więcej, w ocenie odpowiedzialności nie można też przyjmować zasady *pars pro toto*. Najważniejsze pozostaje to, co wypowiedział Benedykt XVI w swoim orędziu – budowanie *Ewangelii pokoju*. Dokona się tego, dzieląc przekonanie Papieża, iż *Bóg jest niewyczerpalnym źródłem nadziei, nadającej sens życiu osobistemu i społecznemu. Bóg — i tylko Bóg — doprowadza do spełnienia każde dzieło dobra i pokoju. Historia obficie wykazała, iż wypowiedzianie wojny Bogu, aby wykorzystać Go z serc ludzkich prowadzi zaleknioną i zubożoną ludzkość do decyzji, które są ostatecznie bezskuteczne. Uświadomienie sobie tego musi przynaglać wierzących w Chrystusa do stawiania się przekonującymi świadkami Boga, który jest nierozdzielnie prawdą i miłością, oddając się na służbę pokoju w szerokiej współpracy ekumenicznej, a także z innymi religiami i ze wszystkimi ludźmi dobrej woli (Pokój w prawdzie, nr 11).*

Na zakończenie chciałbym przytoczyć jeszcze jeden cytat, który najlepiej pogodzi zwolenników dwóch odmiennych sposobów myślenia, dotyczy zaś tolerancji. *Jeżeli tolerujemy coś, co uważamy za zło popełniane przez innych, to czy nie postępujemy tak głównie dlatego, że nie potrafimy przeciwstawić się takiemu ich postępowaniu? Gdyby tak faktycznie było, to można by mówić o tolerancji biernej z naszej strony, narzuconej nam na skutek naszej niemożności, niezdolności do działania i przeciwstawienia się złu. Taka tolerancja ma niewiele wspólnego z szacunkiem dla kogoś innego, natomiast wiąże się ściśle z naszą osobistą lub instytucjonalną słabością; gdybyśmy bowiem mieli pod ręką odpowiednie środki nacisku, z pewnością byśmy ich użyli.*⁵⁷

⁵⁶ Przykładem takiej jednostronnej oceny, która nie dostrzega słabości i braku krytycyzmu w stosunku do własnej kultury jest stanowisko Andrzeja Szadaja – por. tenże, *Relatywizm i fundamentalizm. U źródeł współczesnych „wojen kulturowych”*, „Dziennik”, dodatek „Europa” z 26 lipca 2006 r., s. 8-9.

⁵⁷ M. Renard, *Bogactwo, paradoks i granice tolerancji*, tłum. L. Balter, „Communio” 22(2002) nr 4, s. 73.

Pozostaje życzyć nam wszystkim, aby nigdy nie zabrakło nam *odpowiednich środków nacisku*. W przeciwnym razie będziemy obsiewać nowe pola, na których żniwo zbierze nihilizm i fundamentalizm jako przedpola terroryzmu.