

Michał Moch

Arabska Wiosna Ludów a nacjonalizm i tożsamość zbiorowa. Wymiar panarabski i lokalny

Podstawowym pytaniem badawczym, które sygnalizuje niniejszy tekst, jest to, w jakim stopniu Arabska Wiosna Ludów stanowi produkt „nowego arabizmu”. Kwestię tę można sformułować ściślej: czy Arabska Wiosna może być interpretowana jako efekt oddziaływania zbioru idei, ideologii, czy też światopoglądu zwanego „nowym arabizmem” i jaki wpływ będzie miał jej przebieg na zmianę tożsamości arabskiej/arabskich w przyszłości¹?

Dość często mówi się, że dramatyczne przemiany zachodzące w świecie arabskim od listopada 2010 roku stały się okazją do rehabilitacji dawnych ideałów panarabizmu². Jest to jednak zjawisko bardzo niejednoznaczne, ponieważ w każdym z krajów arabskich miało inny charakter, a poza tym dotyczy nowej, zreformowanej wersji tożsamości panarabskiej. Wydaje się więc, że dawniejszy panarabizm/socjalizm panarabski mocno różni się od najnowszych form świadomości ogólnoarabskiej w różnych aspektach ideowych, politycznych i kulturowych. By zweryfikować tę tezę i zdefiniować podstawową terminologię, należy najpierw odwołać się do genezy nacjonalizmu panarabskiego, a także do jego „kanonicznej” wersji, której symbolem stały się teksty ideologiczne Satiego al-Husriego.

Nacjonalizm arabski/panarabski – chronologia rozwoju³

Z prac teoretyków powstawania narodów i kształtowania się nacjonalizmów na Bliskim Wschodzie (Albert Hourani, Bernard Lewis, Adeed Dawisha) można wysnuć

¹ C. Phillips, *Everyday Arab Identity: The Daily Reproduction of the Arab World*, Routledge, London 2013, s. 167.

² Por. np. Lamis Andoni, *The Resurrection of Pan-Arabism*, Al-Dżazira, luty 2011, <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2011/02/201121115231647934.html>.

³ Klasyfikację tę prezentuję w bardziej rozbudowanej formie w: M. Moch, *Swoi i obcy. Tożsamość Koptów i Maronitów w arabskich tekstach kultury*, „Agade”, Warszawa 2013, s. 56–60.

dość zgodne wnioski na temat kolejności następowania po sobie wydarzeń i zmian światopoglądowych, które ukształtowały współczesny świat arabski. Fouad Ajami, amerykański badacz pochodzący z Libanu, klasyfikuje chronologicznie wspomniane zjawiska, nawiązując do tez marokańskiego uczonego, Abd Allaha al-Urwiego (Abdallaha Larouiego), które zasługują na dokładne i krytyczne przedstawienie⁴:

1. **An-Nahda** to renesans arabski, wielkie ożywienie intelektualne i wieloaspektowy ruch reformatorski działający między 1850 a 1914 rokiem. Bernard Lewis mówi o okresie „prekursorów” nacjonalizmu panarabskiego między 1875 a 1914 rokiem⁵. Upowszechniają się wówczas wzorowane na zachodnich definicje narodu i nacjonalizmu, terminy te stają się elementem dyskursu naukowego i politycznego, a kwestia arabskiej uległości wobec Imperium Osmańskiego zaczyna być krytycznie opisywana przez takich myślicieli, jak Abd ar-Rahman al-Kawakibi, Muhammad Raszid Rida czy Nadżib Azuri. Rolę dominujących ośrodków intelektualnych w tym okresie odgrywają Bejrut i Kair, a głównym obszarem popularności dopiero kształtujących się idei panarabskich jest Wielka Syria, a szczególnie tereny dzisiejszej Syrii i dzisiejszego Libanu. Nie istniało wówczas ściśle rozróżnienie między nacjonalizmem syryjskim (odnoszącym się do całego terytorium Wielkiej Syrii) a panarabizmem. W Egipcie i Libanie kształtują się też coraz silniejsze postawy partykularne i patriotyzmy lokalne.
2. **Okres arabskiej walki o samostanowienie** (czyli „arabizmu pierwotnego”) jest przez Al-Urwiego datowany od końca I wojny światowej do lat 50. XX wieku. W tych latach istnieje już system mandatowy, oparty na podziale wpływów w świecie arabskim między Francją i Wielką Brytanią. Dzisiejsza mapa polityczna Bliskiego Wschodu powstała w dużej mierze właśnie w tym okresie. Był to zarazem moment szczególnego optymizmu w kręgach inteligenckich, dość powszechnie wierzono, że uda się pogodzić specyficzną kulturę krajów arabskich z importowanymi z Zachodu zdobyczami modernizacji. Nawet zawód spowodowany ustanowieniem państw mandatowych i wydaniem tak zwanej Deklaracji Balfoura (1917) nie był w stanie zmienić ogólnie prozachodniego światopoglądu czołowych myślicieli i polityków tego okresu, jak choćby stanowiska premiera Egiptu, Sa'ada Zaghlula, przywódcy partii Wafd. W latach 40. i 50. zyskały na popularności idee silnie autorytarne, między innymi pod wpływem faszyzmu i komunizmu. Symboliczna dla tej zmiany ideowej jest twórczość Satiego al-Husriego (wątek ten rozwinę w dalszej części rozdziału), inspirowana zarazem etniczno-kulturowym nacjonalizmem doby romantyzmu.

⁴ A. Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual. Traditionalism or Historicism?*, tłum. z francuskiego: D. Carmell, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1976, s. VII–VIII. O klasyfikacji zaproponowanej przez Al-Urwiego pisze też: F. Ajami, *The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice since 1967*, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Victoria 1992, s. 8–9.

⁵ B. Lewis, *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*, Orion Books, London 2004, s. 195.

3. **Dominacja ideologii panarabskiej** przypada na drugą połowę lat 50. i lata 60. Okres ten charakteryzuje lewicowy idealizm społeczny (np. popularność „ruchu państw niezaangażowanych”), duże wpływy Związku Radzieckiego i promowanego przez niego „socjalizmu ludowego”, władza autorytarna w większości krajów arabskich, charyzmatyczne przywództwo prezydenta Egiptu Dżamala Abd an-Nasira, popularność partii Al-Bas i dążenie do politycznej realizacji idei jedności arabskiej. W tych dekadach rozpowszechniło się aktualne do dziś przekonanie, że panarabizm jest czynnikiem łączącym Arabów i chroniącym ich przed wewnętrznymi podziałami oraz nieżyczliwą postawą Zachodu.
4. **„Kryzys moralny”⁶ i chaos poznawczy po 1967 roku.** Okres ten, datowany od klęski państw arabskich w wojnie sześciodniowej, trwa właściwie do dziś. Cechuje go samokrytyczne nastawienie myślicieli arabskich, prowadzące do ostrego niekiedy napiętnowania panarabizmu, wzmacnianie się poszczególnych państw narodowych, prowadzące do licznych konfliktów wewnątrzarabskich, a także wzrost popularności idei fundamentalistycznych. W tym okresie najnowszym, a w pewnym sensie już ponowoczesnym, zwiększyło się zainteresowanie problematyką tożsamości, odkrywana na nowo i reinterpretowana jest pamięć historyczna, afirmuje się i odzyskuje przynależności lokalne i mniejszościowe. Znaczna grupa Arabów stała się imigrantami lub uchodźcami politycznymi, co także komplikowało kwestię ich wyborów tożsamościowych. Ideologiczną pewność lat 50. i 60. zastąpił pesymizm, swoisty fatalizm historyczny, amorficzność i niestałość tożsamości zbiorowych i indywidualnych.

Przez lata obowiązującą wersją tożsamości arabskiej była przywołana w punkcie 3. ideologia panarabizmu, zdystansowana wobec islamu, oparta na więzi językowej spajającej Arabów i oferująca dość ekscentryczne połączenie twardego nacjonalizmu, wątków lewicowych (lub raczej „realsocjalistycznych” rodem z powojennego bloku wschodniego) i odwołań do wybranych wątków historii arabskiej (np. kalifatu Umajjadów jako „narodowego państwa arabskiego w średniowieczu”)⁷.

W latach 70. i 80. XX wieku panarabizm stał się w dużej mierze martwą ideologią, która stanowiła paliwo dla populizmu, ale nie miała wpływu na praktyczne rozwiązania polityczne. W razie potrzeby każdy z autorytarnych przywódców mógł odwoływać się do rytualnych formuł o wspólnocie arabskiej (*umma arabijja*) i własnym wybitnym wkładzie do wspólnej walki Arabów z siłami kolonialnymi. Jednym z takich dyktatorów był Mu’ammar al-Kaddafi, który słynął z wielu, eufemistycznie mówiąc, kontrowersyjnych inicjatyw, mających na celu budowanie jedności w Maghrebie, świecie arabskim i w Afryce.

⁶ Sformułowanie A. al-Urwiego cytuję za: F. Ajami, op. cit., s. 8.

⁷ Wątki te rozwijam w tekście: M. Moch, *O problemach krajów arabskich z wielokulturowością i potrzebie rewizji panarabizmu*, „Recykling idei” 2012–2013, nr 14, s. 64–68.

Dlaczego panarabizm od lat 60. XX wieku znajdował się w odwrocie, ustępując miejsca nurtom odwołującym się do politycznej interpretacji islamu? Jedną z przyczyn tego zjawiska, oprócz klęski Arabów w wojnie sześciodniowej 1967 roku, był fakt, że ideologia panarabska miała głęboko antydemokratyczny charakter i prezentowała bardzo monokulturowe, ograniczające ujęcie zbiorowej tożsamości arabskiej. Na taki jej kształt wpłynął najbardziej znany ideolog panarabizmu, Sati al-Husri (1880–1968), Jemeńczyk z pochodzenia, zdobywający szlify w administracji chyłącego się ku upadkowi Imperium Osmańskiego, w latach 40. XX wieku ważny urzędnik w Ministerstwie Edukacji faszyzującego wówczas rządu irackiego, twórca programów nauczania historii. W swoich esejach, szczególnie tych zamieszczonych w dwóch zbiorach „Wybrane studia z zakresu nacjonalizmu arabskiego” (*Abhas muhtara fi al-kaumijja al-arabijja*) i „Czym jest nacjonalizm?” (*Ma hijja al-kaumijja? Abhas wa-dirasat ala daw al-ahdas wa-an-nazarijja*⁸), dokonał kluczowego rozgraniczenia nacjonalizmu panarabskiego (*kaumijja*) i patriotyzmu, czy też poczucia przynależności do krajów arabskich powstałych wskutek demontażu porządku kolonialnego na Bliskim Wschodzie (*wataniija*, np. *wataniija misrija* – patriotyzm egipski).

*Patriotyzm i nacjonalizm to jedne z najważniejszych skłonności społecznych, które wiążą jednostkę z grupami (...) Wiadomo, że patriotyzm to miłość do ojczyzny i wewnętrzne uczucia żywione do niej, natomiast nacjonalizm to miłość do narodu, ummy, i wewnętrzne uczucia żywione do niego*⁹.

Al-Husri przyjmował, nawiązujące głównie do niemieckiej filozofii romantycznej, rozumienie narodu jako wspólnoty kulturowej, której szkieletem jest język¹⁰, i to założenie uczynił podstawą własnej nacjonalistycznej, panarabskiej koncepcji. Należy dodać, że przekonanie o doniosłym znaczeniu języka dla tworzenia kultury narodowej nie było tylko pomysłem badaczy niemieckich, choćby działającego jeszcze w XVIII wieku Herdera czy późniejszego Fichtego, lecz znalazły też szeroki oddźwięk w Europie Środkowo-Wschodniej, nękanej politycznymi rozbiorami, dominacją mocarstw nad słabszymi grupami etnicznymi, gdzie państwa według zasady narodowej zaczęły być tworzone dopiero w XIX stuleciu. Według Al-Husriego oparcie się na fundamencie długiej tradycji arabskiego języka literackiego umożliwia stworzenie wspólnego wszystkim Arabom zbioru odczuć, sentymentów, zamierzeń. Takiej jedności nie zapewni odwoływanie się do wykluczających społecznie kategorii typu czystość rasowa, wspólne pochodzenie, państwo, religia czy wspólnie zajmowane terytorium.

⁸ Obie prace wydane ostatnio: Bajrut 2001, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabijja.

⁹ Cytowany fragment pochodzi z ważnego eseju Al-Husriego, *Al-Wataniyya wa-al-qawmiyya*, opublikowanego w zbiorze *Abḥāt muḥtāra fī al-qawmiyya al-‘arabiyya*, Bayrūt 2001, s. 23.

¹⁰ Por. N. Woods, *Arab Nationalism and Political Culture: The Conflict of Minorities*, <http://home.mtholyokc/~nmwoods/arab.htm>.

Dużą część rozważań badacza zajmuje żarliwa obrona *kaumijji* przed atakami konserwatywnych intelektualistów muzułmańskich oraz zwolenników koncepcji panmuzułmańskich, którzy w okresie I wojny światowej upatrywali arabskich szans w podporządkowaniu się politycznej władzy Imperium Osmańskiego. Podstawowym argumentem przeciwników nacjonalizmu była już wówczas jego niezgodność z duchem tradycji proroka Muhammada (*al-ahadis an-nabawijja*), która akcentowała brak uprzywilejowania (*at-tafdil*) jakiegokolwiek grupy etnicznej kosztem innej. Al-Husri odpierał ten zarzut dość przekonującym poglądem, że równouprawnienie różnych grup nie oznacza usunięcia ich naturalnej odmienności (*'adam at-tafđil lā ya 'nī 'adam at-tamyīz*)¹¹. Tekst Koranu został przecież objawiony w konkretnym języku i nieprzypadkowo zawiera tak wiele odniesień do arabskich realiów.

Teoretyk nacjonalizmu w ostrych słowach piętnował religijną krytykę nowoczesnego pojęcia narodu, zarzucając kręgom tradycjonalistycznym szerzenie niewiedzy, która hamuje naturalny jego zdaniem proces wzmacniania postaw nacjonalistycznych, w jego rozumieniu tylko panarabskich¹². Al-Husri wymieniał wśród przeciwników *kaumijji* szanowanych uczonych muzułmańskich, między innymi związanego z uniwersytetem Al-Azhar Muhammada al-Maraghiego, który podkreślał, że islam jest sprzeczny z ideą więzi narodowej i rasowej (zwanej *asabijja džinsijja*). Na ten zarzut Al-Husri odpowiadał, że tradycjoniści przeciwstawiają się nacjonalizmowi panarabskiemu, a tymczasem kultywują więzi lokalne (*asabijja iklimijja*), wzmacniające partykularyzmy egipskie, syryjskie czy irackie. Pod płaszczykiem jedności wszystkich muzułmanów szerzone są więc w gruncie rzeczy zgubne idee *watanijji*, patriotyzmu ograniczającego się do określonych krajów arabskich, odpowiadających terytorialnie prowincjom Imperium Osmańskiego lub wprowadzonym po I wojnie światowej podziałom stref wpływów między mocarstwa kolonialne.

Widać wyraźnie, że Al-Husri tworzył swą wyobrażoną kulturową wspólnotę arabską w oderwaniu od religii, a zarazem od negatywnych jego zdaniem przynależności lokalnych. Islam może być elementem kolektywnej tożsamości, lecz tylko na zasadzie zjawiska historycznego, manifestującego arabską potęgę, a nie dominującego światopoglądu, wpływającego na sferę społeczną, polityczną i prawną. Umma badacza, związanego z Syrią, Jemenem i Irakiem, była zawsze arabska, a nie muzułmańska, ale za jej nieodłączny element uważane były także narody i grupy etniczno-religijne niearabskie, żyjące w zwartych skupiskach, otoczone przeważającymi wspólnotami arabskimi, takie jak Kurdowie, Asyryjczycy czy Maronici w Libanie. W koncepcji Al-Husriego tkwił nieusuwalny paradoks, odrzucając bowiem rasową

¹¹ S. al-Ḥuṣrī, *Al-Qawmiyya wa-ad-dīn fī al-bilād al-'arabiyya*, w: *Mā hiya al-qawmiyya? Abḥāt wa-dirāsāt 'alā ḍaw' al-aḥdāt wa-an-naḍariyyāt*, Bayrūt 2001, s. 170.

¹² Ibidem. *Fa-inna arā' al-mu'arriḍīn li-l-fikra al-qawmiyya – binā'an 'alā ḥuḡaḡ ad-dīniyya – zallat tusaytaru 'alā iḡhān al-kaṭīrīn mudda ṭawīla wa-bi-ḡālika a'āqat kaṭīran nuṣū' al-fikra al-qawmiyya fī al-bilād al-'arabiyya*. Tłumaczenie polskie cytowanego fragmentu: Poglądy przeciwników idei nacjonalizmu panarabskiego, oparte na przeświadczeniach religijnych, przez dłuższy czas kształtowały światopogląd wielu osób, co wybitnie utrudniało szerzenie się myśli nacjonalistycznej na ziemiach arabskich.

ksenofobię i religijny integryzm, dopuszczała ona wiązanie z tożsamością panarabską grup o silnie już rozwiniętej innej przynależności narodowej czy etnicznej. Prowadziło to nieuchronnie do przemocy, najpierw w sferze symbolicznej, a potem w postaci rzeczywistych represji politycznych, wymierzonych w niepoddające się schematowi wspólnoty.

Wyobrażony „Arab” Al-Husriego miał co najmniej dwuskładnikową tożsamość, w której jednak komponent panarabski był zdecydowanie ważniejszy od lojalności wobec na przykład Egiptu, Libanu czy Jordanii. Stosunkowo podrzędne znaczenie – jak się okazało zupełnie niesłusznie – teoretyk przypisywał identyfikacji religijnej mieszkańców krajów arabskich. Sympatyzowanie z faszyzmem i dziewiętnastowiecznymi nacjonalizmami bezpieczeństwa skłaniało Al-Husriego do przekonania, że przynależność do ummy arabskiej jest kwestią obiektywną, niewymagającą dyskusji. Tak rozumiana wspólnota panarabska była kolektywistyczna, homogeniczna i głęboko antydemokratyczna. Powstaje pytanie, jakie miejsce w jej ramach przewidywał Al-Husri dla mniejszości etnicznych i religijnych¹³. Zapewne tego typu ideologia działała niekiedy wręcz odwrotnie: separatystycznie myślących chrześcijan czy Kurdów utwierdzała w przeświadczeniu, że trzeba wzmocnić własną „obleżoną twierdzę” i dystansować się od kultury arabskiej.

Nowy nacjonalizm panarabski a Arabska Wiosna Ludów

W opisanym wcześniej chaosie ideowym przełomu XX i XXI wieku idee kulturowo-politycznej wspólnoty arabskiej nie przestały odgrywać ważnej roli, lecz wymagały przeformułowania. Wydaje się, że metodologia przyjęta przez Michaela Billiga, a zwłaszcza termin *banal nationalism* (nacjonalizm banalny, codzienny) bardzo dobrze wyjaśniają sytuację nowego, współczesnego nam nacjonalizmu panarabskiego (*New Arab Nationalism*). Należy go mocno oddzielić od bardziej tradycyjnego nacjonalizmu panarabskiego typu naserowskiego, w ramach którego realizowane były duże projekty ideologiczne i polityczne.

Realnym celem tego panarabizmu, zwłaszcza w latach 50. i na początku lat 60., miało być zjednoczenie ziem arabskich w jednym państwie, stworzenie czegoś w rodzaju współczesnej świeckiej wersji kalifatu w duchu socjalizmu panarabskiego. Stanowiło to marzenie wczesnych działaczy i aktywistów panarabskich przełomu XIX i XX wieku, a także okresu między pierwszą i drugą wojną światową. Metodologia zaproponowana przez Billiga została wykorzystana przez C. Phillipsa¹⁴, który skłania się raczej do nazywania wspomnianego zjawiska codziennym (*everyday*

¹³ Por. A. Dawisha, *Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair*, University Press, Princeton–Oxford 2003, s. 70–72 i n.

¹⁴ C. Phillips, op. cit., s. 4, 5, 6 i n.

nationalism), a nie banalnym nacjonalizmem. Najbardziej charakterystycznym elementem rozważań Billiga jest skoncentrowanie się na analizie dyskursu politycznego na przykładzie przemówień czołowych polityków czy – w szczególności – tekstów prasowych zaczerpniętych z anglosaskich gazet i czasopism. Phillips reinterpretuje metody badawcze Billiga, wykorzystując je po raz pierwszy do analizy tożsamości grupowych w krajach o niezachodniej, przeważnie autorytarnej, kulturze politycznej. Autor monografii *Everyday Arab Identity...* rozwija intuicje Billiga, przede wszystkim stosując dość podobne metody badawcze, zwłaszcza analizę przemówień Hafiza al-Asada i króla Husajna Ibn Talala.

Różnica pomiędzy wymienionymi teoretykami polega na tym, że u Phillipsa najistotniejszym spośród zjawisk, które określa on mianem *public mediation*, jest przekaz ponadnarodowych arabskojęzycznych stacji telewizyjnych, takich jak Al-Dżazira czy Al-Arabijja. Można to uznać za uzasadniony wybór, ponieważ w społeczeństwach arabskich, wciąż zmagających się z analfabetyzmem, programy telewizyjne (i niekiedy internet) są znacznie ważniejszym źródłem informacji niż gazety codzienne. Dodatkowo Phillips używa wywiadu pogłębionego, aby ustalić, czy dyskursy dominujące w krajach arabskich rzeczywiście kształtują światopogląd ich mieszkańców. Znaczące jest również to, że bada nie tylko przekaz ideowy i medialny prezentowany w okresach wzmożenia politycznego i masowych demonstracji w wielu krajach arabskich (np. wojna w Iraku w 2003 r., konflikt Izrael–Hezbollah w 2006 r., obalenie wieloletnich dyktatorów Tunezji i Egiptu, Zajna al-Abidina Ibn Alego i Husniego Mubaraka, w 2010 i 2011 r.), ale też informacje pozornie obojętne politycznie (np. wiadomości sportowe czy prognozy pogody).

Pomaga to w ukazaniu pewnej ciągłości „arabizmu” jako komponentu tożsamości, który odgrywa ważną rolę zarówno w momentach „gorących”, jak i „chłodnych” dla wspólnoty (nawiązując do terminologii zaproponowanej przez historyka i badacza światopoglądów w Polsce, Jerzego Jedlickiego¹⁵). Dzięki konsekwentnie stosowanym założeniom metodologicznym Phillips dochodzi do ważnych konkluzji wyjaśniających, na jakiej zasadzie świadomość ogólnoarabska współistnieje z nacjonalizmami odnoszonymi do poszczególnych arabskich państw narodowych. To zjawisko tożsamościowe, światopoglądowe, ale też *par excellence* polityczne jest ważnym elementem wydarzeń zwanych Arabską Wiosną.

Państwa narodowe w świecie arabskim tworzą dość stabilny układ. Niekiedy budują silne lokalne tożsamości państwowe, lecz nie mają ambicji zjednoczenia politycznego. Hasła panarabskie cieszą się natomiast niezmiennym powodzeniem, sprawa palestyńska pozostaje zaś głównym tematem integrującym kraje arabskie od Maroka po Oman. Hasła tego typu mogą być zapalnikiem wywołującym gwałtowne i masowe demonstracje polityczne, ale nie wpływają na konkretne rozwiązania praktyczne, przyjmowane w poszczególnych państwach. Żywotność emocjonalna tego typu dyskursu panarabskiego nie przekłada się zatem na codzienną praktykę

¹⁵ Por. J. Jedlicki, *O pamięci zbiorowej*, „Gazeta Wyborcza”, nr 173 (26.07.1997), s. 14.

polityczną. Co ciekawe, nawet już istniejące projekty wewnątrzarabskiej integracji, na przykład plany pogłębiania wspólnych działań sześciu względnie bogatych państw w ramach Rady Współpracy Zatoki Perskiej (GCC), nie są realizowane z powodu niesnasek, szczególnie między Katarą i Arabią Saudyjską. Przyczyną konfliktu były zresztą różne stanowiska tych krajów w związku z Arabską Wiosną. Katar miał życzliwy stosunek do prób konsolidacji władzy, podejmowanych przez prezydenta Muhammada Mursiego i Braci Muzułmanów, natomiast Arabia Saudyjska z niepokojem obserwowała efekty ustąpienia Husniego Mubaraka w lutym 2011 roku i po obaleniu Mursiego pospieszyła z pomocą nowej administracji, uosabianej przez głównodowodzącego armii egipskiej, Abd al-Fattaha as-Sisiego (5 czerwca 2014 r. został on oficjalnie wybrany na prezydenta Egiptu w wyborach powszechnych).

Wprawdzie nowe rozumienie panarabizmu znacznie odbiega od wcześniejszego, ale wciąż można je kojarzyć z Andersonowską wizją narodu jako „wspólnoty wyobrażonej” (*imagined community*). Znana antropologiczna definicja narodu, przedstawiona przez Andersona, mówi, że: „(...) jest to wyobrażona wspólnota polityczna, wyobrażona jako nieuchronnie ograniczona i suwerenna”¹⁶. Odnosząc tę definicję narodu do ideologii panarabskiej lat 50. i 60. XX wieku w stylu Abd an-Nasira i Al-Husriego, trzeba skonstatować, że był on wizją wspólnego państwa arabskiego na konkretnym terytorium (z grubsza odpowiadającym terytoriom 22 państw arabskich, należących do Ligi Państw Arabskich), a więc rzeczywiście ograniczoną i suwerenną. Abd an-Nasir pretendował do roli charyzmatycznego przywódcy-suwerena tego wyobrażonego państwa. Projekt ten okazał się niemożliwy do realizacji wskutek splotu różnych czynników politycznych (m.in. niechęci Iraku do unii Egiptu z Syrią, braku silnych struktur unitarnych, klęski w wojnie sześciodniowej 1967 r.). Cytowany już Fouad Ajami, najbardziej radykalny krytyk tej formy panarabizmu, pisał o jego upadku i braku spełnienia oczekiwań rozbudzonych przez elity intelektualne, stanowiące pierwotny rdzeń ruchu panarabskiego, a także o dewaluacji mitu politycznego, który można wyrazić słowami: *umma ‘arabiyya wāhida dāt risāla hālida* (wspólnota/umma arabska z nieśmiertelnym posłannictwem)¹⁷.

Wydaje się jednak, że Ajami ma słuszość tylko w tym wypadku, jeśli ograniczy się arabizm/panarabizm do projektu unii politycznej wszystkich ziem arabskich. Ta idea rzeczywiście jawi się dziś jako anachronizm. Jednak od lat 70. XX wieku na arenę historii idei stopniowo wkracza zespół przekonań nazwany tu już wcześniej „nowym arabizmem”. Odnosząc tę orientację ideową czy też dyskurs do cytowanej wcześniej definicji Andersona, trzeba uznać, że „nowy arabizm” jest nieograniczony terytorialnie (np. mieszkaniec Maroka łączy się duchowo z bardzo oddalonym fizycznie mieszkańcem terytoriów palestyńskich) i niesuwerenny *par excellence* (bo

¹⁶ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. P. Amsterdamski, Znak, Kraków 1997, s. 19.

¹⁷ F. Ajami, *The End of Pan-Arabism*, <http://www.foreignaffairs.com/articles/30269/fouad-ajami/the-end-of-pan-arabism>, 1978/1979.

nie dąży do stworzenia jednego państwa). Mimo to paradygmat „wspólnoty wyobrażonej” wciąż może mieć tu zastosowanie, ponieważ odsyła do pewnego uniwersum kulturowego i symbolicznego, spajającego Arabów.

Warto mieć na uwadze, że państwa arabskie mogą różnić się oficjalnie wyznawaną ideologią, systemem rządów, stosunkiem do Zachodu, stopniem zamożności i rozwoju gospodarczego, ale preferowany przez ich elity rządzące typ „arabizmu” jest bardzo zbliżony. Antyzachodni, postbasistowski dyskurs Hafiza al-Asada mógł stanowić inspirację lub punkt odniesienia dla takich państw, jak Libia Al-Kaddafiego czy Irak Saddama Husajna. Analogicznie bardziej prozachodnia wersja „arabizmu”, symbolizowana przez haszymidzkich władców Jordanii, wpływała na pewną jedność ideologiczną monarchii arabskich, utrzymujących dobre kontakty z Zachodem, czyli na przykład Maroka, Omanu, Kuwejtu i innych państw Zatoki Perskiej¹⁸. W sensie ideowym, a także pod względem wyważenia relacji między państwem narodowym a „nowym arabizmem” nie było wielkich różnic między tymi dwiema współczesnymi wersjami „arabskości”, choć oczywiście niesnaski polityczne miały bardzo poważny charakter. Zdarzali się też przywódcy państw arabskich, szczególnie wieloletni dyktatorzy, którzy łączyli oba typy dyskursu, zależnie od bieżących celów i kalkulacji politycznych (np. Ali Abd Allah Salih w Jemenie).

Interesującymi kwestiami badawczymi są też analizowane przez Phillipsa¹⁹ relacje między „nowym arabizmem” a stabilnością polityczną, szczególnie zawikłane w wypadku Iraku i Libanu, czyli krajów, które nie miały swojej Arabskiej Wiosny, ale w bolesny sposób doświadczyły jej skutków ubocznych (rosnąca liczba uchodźców, terroryzm, wojny zastępcze, prowadzone przez potęgi lokalne i światowe). Wydaje się, że oba te zróżnicowane etnicznie i religijnie państwa wracają do podkreślania znaczenia tożsamości panarabskiej w obliczu wojny domowej, walk religijnych, sekciarstwa i słabości instytucji państwowych. Zarazem jednak dominujące formy polityczne (nazywane w Libanie „demokracją wyznaniową”) nie ulegają zmianom, a elity poszczególnych grup religijno-etnicznych zachowują swoje przywileje.

Reasumując, „nowy arabizm” to, używając dość popularnego w naukach społecznych angielskiego terminu, *supra-nationalism*²⁰, czyli ponadnarodowość, tożsamość ponadnarodowa, która nie dąży do obalenia systemu istniejących państw narodowych, lecz z nimi współlistnieje. Nie jest to główna wersja tożsamości arabskiej, lecz jeden z jej komponentów, które mogą być używane zamiennie w ramach osobistych, wieloskładnikowych układów przynależności poszczególnych Arabów. Ów „nowy

¹⁸ Por. C. Phillips, op. cit., s. 166–167.

¹⁹ Ibidem, s. 167.

²⁰ Samo pojęcie supranacjonalizmu jest przedmiotem debaty, zwłaszcza że dotyczy funkcjonowania państw narodowych w strukturach Unii Europejskiej. Niektórzy badacze dostrzegają sprzeczność między ideą państwa narodowego z jego egoizmem i bezkompromisowością a bardziej koncyliacyjnym modelem supranacjonalizmu ograniczającym znaczenie rządów w poszczególnych państwach. Takie podejście prezentuje m.in. J. Ruszkowski, *Ponadnarodowość w strukturach Unii Europejskiej*, Oficyna „Wolters Kluwer”, Warszawa 2010, s. 44–45 i n. Trzeba dodać, że tego typu stanowisko nie odnosi się do państw arabskich, w których, jak to jest udowodnione w tym rozdziale, raczej nie ma sprzeczności między funkcjami państw narodowych i nowego panarabizmu.

arabizm” nie jest silnie zideologizowany, można wręcz mówić o jego „obojętności ideowej”²¹, i dlatego też jest wygodnym tworzywem dla przywódców państw arabskich. Tego typu dyskurs polityczny musi wchodzić w wielorakie, niekiedy wrogie, relacje z najbardziej „gorącym” ideologicznie nurtem światopoglądowym w świecie arabskim, czyli z szeroko rozumianym islamem politycznym.

Islam polityczny a nacjonalizm i nowy panarabizm

Sajjid Kutb (1903–1966), egipski filozof i znawca prawa muzułmańskiego, ideolog Stowarzyszenia Braci Muzułmanów, odnosił się do pewnego typu nacjonalizmu muzułmańskiego, który można ująć w słowach *fikra al-qawmiyya al-‘ulyà: al-umma* (najwyższa forma *kaumijji* to *umma*). O koncepcji ponadnarodowej ummy pisał on w następujący sposób:

*W islamie wszystkie istoty ludzkie są jedną ummą. Zatem nie ma rasy ani ojczyzny (waṭan), która może wyzyskiwać inne rasy i ojczyzny (...). Islam zabrania wszelkich podziałów geograficznych i rasowych (‘unṣuriyya), na których opierają się idee ojczyzn poszczególnych narodów (al-waṭan al-qawmī), natomiast nie odrzuca całkowicie koncepcji ojczyzny jako takiej, lecz przechowuje jej właściwe znaczenie, które odnosi się do wspólnoty (taḡammu‘), braterstwa, współpracy i wspólnego celu, jaki przyświeca tej grupie. Ojczyzna to konstrukcja świadomości (fikra fī aš-šu‘ūr), a nie kawałek ziemi. Dzięki tej zasadzie ludzie wszystkich ras i etniczności ze wszystkich zakątków Ziemi mogą zjednoczyć się w myśli o wspólnej ojczyźnie. Są braćmi w imię Boga, współpracującymi na rzecz dobrobytu dla siebie i całej ludzkości, a islam to ich wspólna wiara*²².

Podjęcie Kutba, oparte na takich terminach, jak ‘*ubūdiyya* (pokora, uniżenie, służba Bogu), *ḥākimiyyat Allāh* (Boska władza, suwerenność nad wierzącymi) czy ‘*ālamīyya* (uniwersalizm islamu), zakładało, że islam stanowi dla jego wyznawców jedyną prawdziwą ojczyznę duchową i narodowość. Parafrazując nieco ironicznie inną popularną myśl Kutba, wielu zwolenników islamu politycznego nie chciało, aby islam był ich jedynym „dowodem tożsamości” (*al-biṭāqa aš-šaḥsiyya*), lecz zaakceptowali paszporty poszczególnych arabskich państw narodowych, mniej lub bardziej otwarcie afirmując ich podmiotowość i związane z tym wpływy lub obciążenia.

²¹ C. Phillips, op. cit., s. 167.

²² S. Qutb, *Nahwa muḡtama‘ islāmī*, Dār aš-Šurūq, Al-Qāhira 1993, s. 96–97. (Tłum. własne z języka arabskiego). O podejściu Sajjida Kutba do spraw narodowościowych obszernie pisze: S. Khatāb, *Arabism and Islamism in Sayyid Qutb’s Thought on Nationalism*, „Muslim World”, 94(2), kwiecień, Karachi 2004, s. 220–221.

Z tej sytuacji zrodził się też paradoks współczesności: współczesny ruch islamu politycznego, rozumiany bardzo szeroko i teoretycznie dążący do uniwersalizmu, głęboko podzielił się wewnątrznie według dwóch kryteriów: przyjmowanego wzorca tożsamości zbiorowej i stosunku do współczesnego państwa narodowego na arabskim Bliskim Wschodzie. W grę wchodzi też widoczne różnice w podejściu do ideologii panarabskiej pomiędzy, mówiąc ogólnie, bardziej tradycyjnymi ugrupowaniami muzułmańskimi (takimi jak tunezyjska Partia Odrodzenia, egipcscy Bracia Muzułmanie, palestyński Hamas, niektóre syryjskie milicje sunnickie, w dużej mierze także szyicki Hezbollah) a najbardziej radykalnym, terrorystycznym odłamek wyrastającym z islamu politycznego (np. tzw. Państwo Muzułmańskie w Syrii i Iraku, Dżabhat an-Nusra w Syrii czy różne inne mutacje Al-Ka'idy). Na przykład Hamas, używając frazeologii muzułmańskiej, walczy jednak o niepodległą Palestynę w granicach mandatu brytyjskiego, w pewien sposób przyjmując konsekwencje kolonialnych podziałów Bliskiego Wschodu. Z kolei libański Hezbollah, wspólnie z częścią irackich szyitów, wspomaga reżim Baszszara al-Asada w Syrii, tłumacząc to także ochroną spójności państwa syryjskiego przed terroryzmem (zwanym przez nich takfiryzmem) i fragmentacją. Hezbollah, uznawany przez część Zachodu za ugrupowanie terrorystyczne, walczy o jedność syryjskiego państwa narodowego – które według Partii Boga jest obecnie tożsame z „dyktaturą asadowską” – chroniącego zarazem prawa szyitów i innych mniejszości. Paradoksalnie ugrupowania tego typu nie eksponują raczej ideologii panmuzułmańskiej, lecz walczą o władzę w ramach istniejących struktur państwowych, dążąc zarazem do ochrony reprezentowanych przez siebie grup wyznaniowych i interweniując w ich obronie także na terytoriach sąsiednich państw.

Polityczne ugrupowania muzułmańskie są świadome słabości swoich wpływów w elitach politycznych, medialnych i gospodarczych. Podejmowały więc próby konsolidacji władzy i narzucenia własnej wersji tożsamości zbiorowej, co przyniosło złe, lub wręcz tragiczne skutki w Egipcie, gdy prezydent Muhammad Mursi został odsunięty od władzy w wyniku quasi-przewrotu wojskowego na przełomie czerwca i lipca 2013 roku. Co ciekawe, obalony przywódca i jego współpracownicy usiłowali oprzeć swoją legitymizację polityczną na łączeniu wątków egipskich, panarabskich i muzułmańskich. Mursi przedstawiał się jako kontynuator rewolucji 25 stycznia 2011 roku, podkreślał znaczenie kwestii palestyńskiej, traktując z atencją Hamas, rządzący w Strefie Gazy, a zarazem usiłując budować bardziej propalestyńską, ale też aktywną i skuteczną dyplomację egipską (np. wspieranie negocjacji między Izraelem i Hamasem w październiku 2012 r.). Sytuacja ta to interesujący przyczynek do rozważań o rzeczywistej sile „nowego arabizmu” i propalestyńskich sentymentów w państwach arabskich. Opisywane idee i działania Mursiego miały niewątpliwie charakter panarabski, ale przyczyny upadku Braci Muzułmanów były wewnętrzne, na wskroś egipskie. Ugrupowanie to nie zdołało wykorzystać wątków „nowego arabizmu” do konsolidacji władzy, w przeciwieństwie do na przykład Baszszara al-Asada czy króla Jordanii, Abd

Allaha II, którzy potrafią to robić nad wyraz zręcznie. Etykieta „fanatyków”, „terrorystów” i „zdrajców Egiptu”, która przylgnęła do Braci już w czasach Abd an-Nasira, uniemożliwiła zapewne realizację opisanego wyżej modelu godzenia egipskości, panarabizmu i islamu. Sami przywódcy Stowarzyszenia Braci Muzułmanów popełnili też wiele błędów *stricto* politycznych, ośmieszając sens swoich oficjalnych deklaracji o budowaniu inkluzywnego, pluralistycznego społeczeństwa egipskiego.

Jak na razie jedynie odejście od części postulatów islamu politycznego, i to rozumianego w sposób bardzo umiarkowany, (np. złagodzenie chęci wprowadzenia prymatu szari'atu do konstytucji, dialog z ugrupowaniami lewicowymi i panarabskimi) zagwarantowało tunezyjskiej Partii Odrodzenia (Hizb an-Nahda) czasowe pozostanie przy władzy i uniknięcie losu egipskich Braci Muzułmanów, choć ta pierwsza formacja straciła dużą część poparcia i wpływów i jest reprezentowana przez zaledwie jednego ministra w rządzie jedności narodowej, utworzonym na początku 2015 roku.

Z drugiej strony, tak zwane Państwo Muzułmańskie (określane po arabsku akronimem Da'asz/Da'isz), działające na terenach Syrii i Iraku, jednym ze swych głównych haseł propagandowych uczyniło „koniec systemu państw narodowych”, czy też, jak głosiły materiały ideologiczne tego ugrupowania z czerwca i lipca 2014 roku, „prawdziwy koniec układu Sykes-Picot”. Ofensywie propagandowej towarzyszyło rozpowszechnianie w Internecie obrazów niszczenia posterunków i szlabanów granicznych między terytoriami Iraku i Syrii. Tak zwane Państwo Muzułmańskie świadomie odwoływało się zatem do motywu – niezwykle nośnego, jak się wydaje, w dużych segmentach społeczeństw arabskich – obalania pozostałości systemu mandatowego, narzuconego przez zachodnie potęgi kolonialne, a zarazem kształtującego w ogromnym stopniu tożsamości zbiorowe i indywidualne Arabów w XX i XXI wieku. Arabowie zaczęli myśleć w kategoriach oddzielnych państw narodowych, niejako zinternalizowali narzucone przez Zachód podziały terminologiczne i ideowe, a to zawsze budziło niechęć i troskę różnego rodzaju aktywistów muzułmańskich.

Znamienne, że do tej pory „bardziej tradycyjne” ugrupowania wyrosłe w obrębie islamu politycznego nie podeszły do tej kwestii w sposób tak radykalny i konsekwentny. Tymczasem tak zwane Państwo Muzułmańskie utworzyło w lipcu 2014 roku kalifat w zajętych częściach Iraku i Syrii z Abu Bakrem al-Baghdadim, enigmatycznym przywódcą grupy, jako kalifem Ibrahimem. Ten radykał rości sobie prawo do bycia uniwersalnym przywódcą całej ummy, a ściśle mówiąc, wszystkich muzułmanów sunnickich (stosunek tzw. Państwa Muzułmańskiego do szyitów jest niejednoznaczny, zwykle jednak nacechowany wrogością i agresją). Był to kolejny krok w procesie zamierzonego demontażu instytucji współczesnego państwa narodowego. Nie wiadomo, w jakim stopniu zdobycze militarne tak zwanego Państwa Muzułmańskiego przetrwają kontrofensywę oddziałów kurdyjskich i armii irackiej (postępującej na przełomie 2014 i 2015 r.), ale generalna słabość wielowyznaniowego

i wieloetnicznego postkolonialnego państwa arabskiego ujawniła się bardzo wyraziście przy okazji dramatycznych wydarzeń w Iraku. Związany z tym niepokój trafnie ujął korespondent BBC, Jonathan Marcus:

Powraca dyskusja o naturze państwa irackiego per se. Czy jego obecny kształt może przetrwać? Czy Irak jest naprawdę na drodze do rozpadu? I czym mógłby być zastąpiony? Biorąc pod uwagę ogólną niestabilność regionu: chaos w Syrii, kryzys w Strefie Gazy, problemy w Libanie, Jemenie i gdzie indziej, Bliski Wschód jest w sytuacji największej niestabilności na przestrzeni życia więcej niż jednej generacji. To, co było wychwalane wcześniej jako „Wiosna Arabska”, jawi się bardziej jako utłuda, zwodniczy moment nadziei, będący w rzeczywistości zapowiedzią mrocznej i gorzkiej przyszłości²³.

Wstępne wnioski i perspektywy badawcze

Niewątpliwie wymiar panarabski jest istotnym elementem kształtującym światopogląd uczestników wydarzeń Arabskiej Wiosny, tak na poziomie tożsamości zbiorowych i indywidualnych, jak i w kontekście świadomych działań podejmowanych przez elity polityczne, kulturalne i gospodarcze poszczególnych państw arabskich. Nieprzypadkowo to nie masowe protesty w Iranie po wyborach prezydenckich w 2010 roku były inspiracją do demonstracji w krajach arabskich, lecz dopiero usunięcie długoletniego dyktatora Tunezji, Ibn Alego, stało się katalizatorem przemian w innych krajach arabskich. Powód wydaje się dość oczywisty: z punktu widzenia Arabów Iran nie był swoim krajem, w przeciwieństwie do Tunezji, która zaliczała się do kulturowo-politycznej wspólnoty wyobrażonej, nazywanej „narodem arabskim” lub „światem arabskim”. To dlatego ataki izraelskie na Strefę Gazy wzbudzają emocje właściwie we wszystkich społeczeństwach arabskich, a z kolei masowe demonstracje przeciwko władzy czy jakiegokolwiek zamieszki w Turcji bądź w Iranie nie prowokują na przykład mieszkańca Maroka, Libanu czy Kataru do publicznego wyrażania swoich poglądów. Zatem dla członków „arabskiej wspólnoty wyobrażonej” to, co się dzieje nawet w bliskich geograficznie i kulturowo krajach Bliskiego Wschodu, jest zjawiskiem dość obojętnym, natomiast sprawy ogólnoarabskie (takie jak kwestia palestyńska) są dla Arabów „momentem gorącym” w ich zbiorowej świadomości – można je nazwać, odnosząc się do popularnych teorii naukowych, „momentami wymachiwania flagą” (Michael Billig) lub „miejscami pamięci” (Pierre Nora).

Wymiar panarabski Arabskiej Wiosny był i jest istotny dzięki wieloletniej pracy arabskich elit politycznych i kulturowych nad wzmocnieniem poczucia jedności

²³ J. Marcus, *Reluctant US returns to Iraq frontline amid humanitarian crisis*, BBC Middle East, <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-28707063>, 08.08.2014.

arabskiej. Równocześnie ten codzienny, naskórkowy, wręcz intuicyjny „nowy arabizm” nie zagraża prymatowi systemu arabskich państw narodowych, które nie dążą do stworzenia rzeczywistej unii politycznej. Odnosząc się jeszcze raz do tego przywoływanego już wcześniej Fouada Ajamiego, można zgodzić się z tym libańsko-amerykańskim myślicielem, że panarabizm w stylu naserowskim stał się w ciągu ostatnich 40 lat nacjonalizmem upadłym (*failed nationalism*). Zarazem jednak to uproszczone podejście Ajamiego pomija siłę i witalność obecnego „nowego arabizmu”, który nie jest już projektem politycznym w ujęciu tradycyjnym, lecz stanowi wciąż rozumianą zgodnie z Andersonem „wspólnotę wyobrażoną” o charakterze kulturowym (głównie językowym i historycznym).

Czynnikiem wzmacniającym tę wspólnotę w czasie Arabskiej Wiosny Ludów jest działalność i przekaz ponadnarodowych stacji telewizyjnych, takich jak najbardziej znana i dostępna Al-Dżazira. Treści ogólnoarabskie są rozpowszechniane za pomocą mediów społecznościowych typu Facebook i Twitter, a także innych, bardziej okazjonalnych internetowych form komunikacji, rozwijających się choćby w warunkach wojen domowych czy cenzury w Syrii, Iraku i innych krajach²⁴. Co znamienne, Al-Dżazira – zachowująca formalną niezależność, choć silnie powiązana z interesami finansującego ją Kataru – nie zanegowała systemu arabskich państw narodowych. Stacja ta szeroko relacjonowała wydarzenia w Egipcie (od 2011 do 2014 r.), Libii, Syrii i innych krajach objętych rewolucyjnym wrzeniem. Niektóre reżimy arabskie, na przykład Egipt po obaleniu władzy Mursiego i zastąpieniu go przez As-Sisiego, uznały jej działalność za szkodliwą, zarzucając stacji wspieranie i faworyzowanie Braci Muzułmanów. Na te oskarżenia nałożył się konflikt Kataru z Arabią Saudyjską i Egiptem, zaogniony wskutek zamachu stanu w Egipcie w czerwcu i lipcu 2013 roku.

Panarabski przekaz Al-Dżaziry nie zmienił więc sytuacji i nadal stacja ta jest kojarzona z jej protektorem, rządem Kataru, kraju o wielkich ambicjach politycznych, aspirującego do roli przywódczej w świecie arabskim, wspierającego również organizacje zbrojne, łączone z islamem politycznym, podczas konfliktu w Syrii. Jest to sytuacja charakterystyczna dla „nowego arabizmu”: przekaz ideowy akcentuje jedność arabską, lecz działania polityczne państw arabskich uwzględniają różnice między nimi. Egipcjanin, Syryjczyk czy Marokańczyk będą zapewne zgodnie krytykować Izrael czy zasadniczo odrzucać terroryzm, ale uzgodnienie oficjalnych stanowisk tych państw w najważniejszych sprawach ideowych i politycznych będzie bardzo trudne, lub wręcz niemożliwe.

Współczesny nacjonalizm arabski (panarabski) odznacza się też masowością, częstym odwoływaniem do kultury popularnej. Popkulturowo zabarwiony, banalny, codzienny nacjonalizm arabski, jego swoista rehabilitacja i odnowienie w trakcie Arabskiej Wiosny to fenomen, który pozwala wyjaśnić blaski i cienie wydarzeń

²⁴ Np. w Iraku rozwinęły się nowe, mniejsze serwisy społecznościowe, gdy rząd Nuriego al-Malikiego ograniczył dostęp do serwisów YouTube, Twitter i Facebook w maju 2014 r.

ostatnich ponad czterech lat. Głębokiemu przeżyciu emocjonalnemu (*ḥadaṭ*, „wydarzenie”)²⁵ nie towarzyszy jednak sukces polityczny ani głębszy projekt zjednoczenia politycznego Arabów.

Jeśli traktować poważnie kategorię Arabskiej Wiosny, to być może jako kategorię częściowo duchową, psychiczną, jako wydarzenie lub serię wydarzeń (odpowiednio: *ḥadaṭ*, w lm. *aḥdāt*), które następują zarówno na poziomie bieżących, nierzadko dramatycznych zjawisk politycznych, ale też wiążą się ze zmianami na poziomie dyskursu i wyrażają się niekiedy w produkcji artystycznej. Mówiąc konkretnie, Arabską Wiosnę Ludów można uznać w jakimś sensie za kolejny akt modernizacji świata arabskiego i debaty nad tożsamością arabską/panarabską, ale jest to bardzo bolesny proces, który nie przyniesie prostych i wszechogarniających rozwiązań. Nie pójdzie też za nim transformacja polityczna w kształcie proponowanym lub sugerowanym przez Zachód, a tożsamość arabska/panarabska będzie dalej dyskutowana i krytykowana bez wyraźnych pozytywnych efektów w postaci na przykład stworzenia bardziej inkluzywnych wspólnot narodowych w państwach arabskich.

Jak widać, sytuacja w Europie Środkowej i Wschodniej w 1989 roku była zupełnie inna, ponieważ orientacje polityczne i tożsamościowe grup politycznych i elit sprzeciwiających się systemowi „realnego socjalizmu” były, przynajmniej na początku, spójne. Jednoczyła je chęć dołączenia lub pełnego powrotu do politycznie i kulturowo definiowanego Zachodu oraz budowa demokracji liberalnej w dość homogenicznych pod względem etnicznym państwach narodowych (co nie odnosi się naturalnie do terenów byłej Jugosławii). W państwach arabskich tego typu jedność celów i wyborów geopolitycznych, a zarazem uzyskanie niezłej koniunktury w stosunkach międzynarodowych są po prostu niemożliwe, co jest zresztą dostrzegane także przez komentatorów politycznych pochodzących ze świata anglosaskiego²⁶.

²⁵ Proponuję ten arabski termin, odnosząc się do bardzo interesujących rozważań terminologicznych Tareka el-Arissa (*Trials of Arab Modernity. Literary Affects and the New Political*, Fordham University Press, New York 2013, s. 3 i n.), badającego kategorie nowoczesności i modernizacji we współczesnej kulturze arabskiej na podstawie analizy arabskojęzycznych utworów literackich. Powołując się na Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattariego, El-Ariss argumentuje, że arabski termin *ḥadaṭ* (wydarzenie) może być rozumiany nie jako „konkretny moment w czasie”, lecz „coś, co stopniowo sprawia, że czas obiera nową ścieżkę”. *Ḥadaṭ* jest spokrewniony słowotwórczo i znaczeniowo z takimi wyrazami, jak *iḥdāt* (innowacja), *ḥādīt* (wypadek, zdarzenie), *ḥadīt* (informacja, hadis) czy *ḥadāta* (nowoczesność, nowość). El-Ariss przychyliła się tu do zdania Adonisa, który rozumiał modernizację w literaturze jako stopniowe odchodzenie od tradycyjnych form literackich na rzecz nowych, co określał również terminem *iḥdāt*. W tym sensie modernistą był już Abu Nuwas, tworzący na przełomie VIII i IX w., a nie tylko np. dziewiętnastowieczni pisarze z kręgu An-Nahdy, w oczywisty sposób kojarzeni z modernizacją i swoistą wester-nizacją świata arabskiego.

²⁶ Por. J. Simpson, *Who are winners and losers of the Arab Spring?*, BBC, 12.11.2014, <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-30003865>.