

Jonathan Scovil

*Doktorant w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego
i w École des Hautes Études en Sciences Sociales w Paryżu¹
ORCID: 0000-0002-7907-1447*

PRZYCZYNY DŻIHADYSTYCZNEGO TERRORYZMU A FUNDAMENTALNY PROBLEM SPECYFICZNOŚCI

Celem artykułu jest przedstawienie podstawowych grup wyjaśnień przyczynowych dżihadystycznego terroryzmu ukształtowanych w zachodniej nauce, a następnie próba selekcji wyjaśnień o największej mocy eksplanacyjnej. Reprezentanci każdej z grup podkreślają wyjątkową wagę pojedynczej przyczyny odpowiedzialnej za dżihadyzm. To oczywiście nie oznacza, że odrzucają oni wszystkie inne czynniki decydujące o powstaniu tak złożonego problemu, ale uznają je albo za poboczne, albo za stanowiące ledwie pochodną przyczyny zasadniczej.

W artykule są omawiane przede wszystkim francuskie i anglosaskie prace naukowe. Oczywiście powstały też polskie prace, poruszające te zagadnienia (problemem dżihadyzmu zajmowali się m.in. Katarzyna Górak-Sosnowska, Wojciech Grabowski, Stanisław Kosmyńka, Ryszard Machnikowski czy Juliusz Piwowski), ale mają one zazwyczaj charakter opisowy, rzadko podejmują próby samodzielnego wyjaśnienia zjawiska i odnoszą się w tym względzie do badaczy zachodnich. Wydaje się to zrozumiałe – w Polsce problem dżihadyzmu nie występuje, więc trudno go badać, podczas gdy np. we Francji, gdzie występuje on z największym natężeniem w Europie (Khosrokhavar 2016), władze państwowe aktywnie wspierają rozwój tej dziedziny wiedzy.

■ PRZYCZYNY RELIGIJNE

Zwolennicy wyjaśnień odnoszących się do przyczyn religijnych argumentują, że źródłem problemu dżihadystycznego terroryzmu należy upatrywać w islamie – jako religii wyznawanej przez zamachowców. Ten rodzaj argumentacji występuje

¹ E-mail: scovil1066@gmail.com

w wersji umiarkowanej i skrajnej. W pierwszym wypadku wskazuje się na aktualne problemy w łonie współczesnego islamu, związane czy to z błędnym jego nauczaniem, czy też z przestarzałym sposobem odczytywania jego świętych tekstów. Zasadniczo są to jednak problemy przezwyciężalne, potencjalnie przejściowe – wyjście stanowią tu reforma religijna bądź też walka z rozprzestrzenianiem się szczególnie radykalnej wykładni islamu. W drugim wypadku wskazuje się już na immanentne problemy doktrynalne, występujące w islamie od jego zarania – te problemy wydają się nie do przezwyciężenia, bo wymagałoby to odrzucenia przez społeczność muzułmanów samego rdzenia ich wierzeń.

Kryzys islamu

Wersję umiarkowaną wyjaśnień odnoszących się do przyczyn religijnych – a zatem tezę o przejściowym kryzysie islamu – reprezentuje m.in. Gilles Kepel, jeden z czołowych francuskich badaczy dżihadyzmu. Jego zdaniem kryzys wywołała wieloletnia zachodnia dominacja nad światem muzułmańskim, której przypiecętowanie stanowił upadek imperium osmańskiego w 1924 r. – wówczas to symbolizujący jedność muzułmanów kalifat został zastąpiony przez nacjonalistyczną, laicką republikę turecką (Kepel 2003: 33 i 34).

Kiedy po II wojnie światowej kraje muzułmańskie Bliskiego Wschodu i basenu Morza Śródziemnego zaczęły stopniowo odzyskiwać niepodległość, dominowały w nich jeszcze wzorce rozwoju ukształtowane w Europie. Wyraźną zmianę pejzażu ideologicznego przyniosły wstrząsy lat siedemdziesiątych: wojna Jom Kippur, uznawana w znacznej części świata arabskiego za triumf nad Zachodem (reprezentowanym przez wspierany przez USA Izrael), a także późniejszy, wywołany decyzją Arabii Saudyjskiej globalny kryzys naftowy i związane z nim niepokoje społeczne. Wszystko to pozwoliło umocnić się w świecie islamu przyczajonym do tej pory ruchom religijnej odnowy, podważającym wyższość europejskich modeli modernizacji i czyniących to przy użyciu własnych, nieeuropejskich kategorii. We wczesnej książce pt. *Zemsta Boga* Kepel wpisywał to zresztą w szersze zjawisko fundamentalistycznej kontestacji, napędzanej rozczarowaniem modernizacją, którego objawy dostrzegał również w innych wielkich religiach, takich jak chrześcijaństwo czy judaizm (Kepel 2010).

To jednak właśnie w świecie islamu „zemsta Boga” miała przybrać najbardziej gwałtowny przebieg. Następną dekada upłynęła pod znakiem brutalnych prób „reislamizacji” społeczeństw muzułmańskich. Ponieważ jednak większość projektów zbrojnego przejęcia władzy przez islamistów spełzała na niczym (wyjątek stanowi tu rewolucja irańska 1979 roku), już od końca lat osiemdziesiątych ruchy islamistyczne traciły na impecie, co zmuszało je do rezygnacji ze strategii reislamizacji „odgórnej” na rzecz reislamizacji „oddolnej”, przybierającej

formy bardziej subtelne i mniej konfrontacyjne względem władz (dobry przykład stanowią tu choćby islamistyczne partie polityczne, starające się wprowadzać prawa szariatu drogą demokratyczną) (Kepel 2010: 74). Inną ścieżką podążył jednak zrodzony w dekadzie wojującego islamizmu dżihadyzm, który zdaniem Kepela stawał się tym brutalniejszy, im bardziej stygł rewolucyjny zapal muzułmańskich społeczeństw (Kepel 2003: 18).

Kepel opisuje rozwój dżihadyzmu, wyróżniając jego trzy generacje, z których każda charakteryzowała się inną logiką działania. Pierwsza z nich to dżihad lokalny lat osiemdziesiątych i częściowo dziewięćdziesiątych – chodzi tu przede wszystkim o formującą dla ruchu, zwycięską walkę w Afganistanie (1979–1989), a później również w Algierii, Bośni czy Egipcie. Ta faza zakończyła się jednak niepowodzeniem, bowiem dżihadyści nie zdołali nigdzie uzyskać poparcia mas. Z tej porażki zrodziła się druga generacja dżihadyzmu, generacja Al-Kaidy, prowadzącej dżihad przeciw „odległemu wrogowi” – zamachy 11 września 2001 roku stanowiły jej największe osiągnięcie, które miało poruszyć biernymi rzeszami muzułmanów, dowodząc siły dżihadystów i słabości Zachodu. Klęska tej strategii powołała do życia ostatnią, trzecią generację dżihadystów, odpowiedzialnych za wszystkie spektakularne zamachy w Europie ostatnich lat.

Zdaniem Kepela trzeciej, współczesnej generacji dżihadyzmu dała początek w 2005 roku internetowa publikacja *Wezwania do globalnego oporu islamskiego* [tłum. własne – J.S.], ponad 1600-stronicowego dzieła dżihadysty Abu Musaba As-Suriego. Warto tu przywołać główne punkty jego wizji rozwoju ruchu. Przede wszystkim przejście do nowej formy dżihadyzmu miało się charakteryzować odejściem od hierarchicznej struktury organizacji (Al-Kaida) na rzecz bardziej elastycznych sieci powiązań. As-Suri uważał, że głównym celem dżihadystów powinno być wzniesienie wojny domowej w Europie (uznawanej za „miękkie podbrzusze” Zachodu). Można byłoby tego dokonać w oparciu o tamtejszą żle zintegrowaną i sfrustrowaną młodzież muzułmańską, odpowiednio zindoktrynowaną i poddaną krótkiemu szkoleniu wojskowemu za granicą. Organizowane przez nią zamachy przyczyniłyby się do wzrostu popularności europejskiej antymuzułmańskiej prawicy, co z kolei radykalizowałoby pokojowych dotąd europejskich muzułmanów itd. Wreszcie europejska wojna domowa miałaby się przerodzić w szerszy konflikt i doprowadzić do realizacji głównego celu dżihadystów – ostatecznego, apokaliptycznego starcia Zachodu i świata islamu, które zakończyłoby się zwycięstwem tego drugiego (Kepel 2015: 61–65).

Kepel zauważa, że współczesny dżihadyzm rozwija się dokładnie według schematu zarysowanego przez As-Suriego, co umożliwił z jednej strony rozwój internetu, dostarczającego nowych narzędzi komunikacji, organizacji i indoktrynacji, a z drugiej Arabska Wiosna, dzięki której w odległości zaledwie dwóch godzin lotu od Europy powstały strefy przejęte przez dżihadystów i oferujące

idealne warunki do szkolenia młodych radykałów (Kepel 2015: 66 i 67). Kepel również uważa, że decydujące wydarzenia dżihadystycznej ofensywy rozegrają się właśnie na Starym Kontynencie. Nacisk kładzie jednak nie tyle na możliwość wybuchu europejskiej wojny domowej, ile na wojnę różnych prądów w łonie samego islamu – w Europie jak w soczewce skupia się całe spektrum walczących dziś ze sobą stron i to od wyniku tej walki o rząd dusz zależy przyszłość nie tylko dżihadyzmu, ale i samego pogrążonego w kryzysie islamu (Kepel 2006: 219).

Europa nie powinna się tej wojnie na swoim terenie bezczynnie przyglądać, ale starać się wzmacniać nowoczesny, europejski islam akceptujący demokrację i prawa człowieka, a zarazem zwalczać islam stanowiący pożywkę dla dżihadyzmu (Kepel 2016). Kepel uważa, że ideowe podglebie dla współczesnego dżihadyzmu stanowi przede wszystkim salafizm, który zyskał w Europie na popularności w latach dziewięćdziesiątych. O ile islamiści głównego nurtu łagodzili wówczas ton i zaczęli wchodzić w dialog z Zachodem (dobry przykład tej tendencji stanowi dziś Tarik Ramadan, wnuk założyciela Bractwa Muzułmańskiego, propagujący ideę reformistycznego, umiarkowanego „euroislamu”), o tyle salafici stanowili dla nich radykalną alternatywę, konsekwentnie odrzucając zachodnią nowoczesność. Choć większość europejskich salafitów jest pokojowa i zadowala się próbami jak najszczelniejszego odizolowania się od „zepsutych” społeczeństw Zachodu (stąd ich działalność pozostaje w europejskich państwach legalna), to ich pojmowanie islamu przybliżyło ich znacząco do dżihadystów, tak że salafizm od dżihadyzmu zdaje się dzielić jeden krok. Jak pisał sam Kepel: „Różnica między salafizmem a dżihadyzmem nie leży w ich strukturze, ale w stopniu intensywności: to kwestia przejścia do czynu” [tłum. własne – J.S.] (Kepel 2017: 35). Dlatego właśnie uważa on walkę z rozprzestrzenianiem się wpływów salafitów w Europie (i nie tylko) za jeden z głównych sposobów walki z samym dżihadyzmem (Lafay 2013).

Warto wspomnieć, że tezę o kryzysie islamu popiera również wielu prozachodnich muzułmańskich intelektualistów, takich jak Zuhdi Jasser (2019), Abdou Semmar (2015), czy Rachid Benzine. Ten ostatni w głośnym artykule *Daesh et nous* (2014) oskarżał świat muzułmański o przymykanie oczu na upowszechniające się w jego obrębie, wcale nie marginalne prądy religijne, które stanowią pożywkę dla organizacji terrorystycznych:

W obliczu kolejnych aktów barbarzyństwa, wielu muzułmanów protestuje: „To nie islam!”, albo tak jak ostatnio w mediach społecznościowych: „Nie w moim imieniu!”. To z pewnością nie jest ich koncepcja islamu, ani sposób, w jaki sami przeżywają swoją wiarę we własnych sercach i na łonie swoich rodzin. A jednak jest to ten sam obskurancki islam, którego naucza się przez ostatnie dekady w większości ośrodków szerzących muzułmańską doktrynę [tłum. własne – J.S.].

Islam problemem

Skrajniejsza wersja wyjaśnień dżihadystycznego terroryzmu w kategoriach religijnych sprowadza problem do pewnych podstawowych, niezmiennych charakterystyk islamu. Jej zwolennicy często również wspierają się na analizie tekstów religijnych, ale zamiast czytać prace głównych ideologów współczesnego dżihadyzmu, sięgają głębiej, odnosząc się wprost do Koranu czy sunny. Na podstawie ich fragmentów dowodzą, że dżihadysty wypełniają po prostu przykazania swojej religii, w której doktrynę od samych jej początków były wpisane przemoc i agresywny prozelityzm.

Dobry przykład stanowi tu Rémi Brague, francuski filozof i eseista, specjalizujący się w badaniach średniowiecznej filozofii żydowskiej i arabskiej. Brague przekonuje, że przemoc jest wpisana w samą doktrynę islamu i wcale nie stanowi – jak w przypadku np. chrześcijaństwa z jego krucjatami – oczywistego wypaczenia tej doktryny. Filozof dowodzi tego przede wszystkim w oparciu o hadisy odwołujące się do czynów i słów Mahometa, które stawiają go w opozycji do wyraźnie pokojowych założycieli innych wielkich religii o ogólnoświatowym zasięgu. Swoje podejście wyraził w syntetyczny sposób w wywiadzie udzielonym wkrótce po zamachu na redakcję „Charlie Hebdo” (Bonavita 2015):

Wystarczy zastanowić się, czy możemy przypisać akty przemocy założycielowi danej religii, temu, kto pozostaje jej wzorem, a także jego nauczaniu. W przypadku Jezusa i Buddy trudno byłoby nam to zrobić. Niestety, zgromadziliśmy deklaracje przypisywane Mahometowi (hadisy) i jego dawne biografie [...]. Trzeba je czytać i nie ufać uromantycznionym i osłodzonym adaptacjom. To, co jest tam przedstawiane jako wzniosłe czyny Proroka i jego towarzyszy, bardzo przypomina to, co widzieliśmy u nas i co odbywa się na znacznie szerszą skalę w Nigerii, na terenie Państwa Islamskiego i w innych miejscach. W istocie Mahomet zlecił dekapitację kilkuset więźniów, tortury skarbnika pokonanego plemienia żydowskiego w celu wydobycia z niego informacji o miejscu ukrycia skarbu (przypomina się sprawa Ilana Halimi), a także, co bardzo przypomina wydarzenia, których byliśmy świadkami, zlecił morderstwo trzech pieśniarzy, którzy się z niego naśmiewali [tłum. własne – J.S.].

Warto zwrócić uwagę, że jeśli przyjmiemy, że działania dżihadystów to konsekwentna realizacja zaleceń ich religii, musimy nie tylko uznać dżihadystów za dobrych muzułmanów, ale też założyć, że ogromna większość pokojowych (niemordujących niewiernych) muzułmanów żyje w błędzie. Takie założenie musi w oczywisty sposób stać za stanowiskiem Brague’a, choć nigdzie nie wyraża on go *explicite*.

W tym kontekście warto jeszcze przywołać przykład wpisującej się w tę samą kategorię argumentacji Gabriela Martinez-Grosa, który w swojej pracy

z 2016 roku *Fascination du djihad* podkreśla historyczny wymiar rzekomo wyjątkowego związku islamu z przemocą, stanowiący w tym ujęciu właściwe podglebie jego wymiaru doktrynalnego. Francuski historyk średniowiecznego świata muzułmańskiego i znawca myśli Ibn Chalduna zwraca uwagę, że wszystkie wielkie religie powstawały w społeczeństwach względnie pokojowych, mało skłonnych lub wręcz niezdolnych do przemocy – judaizm kształtował się w społeczności niewolników, narodziny buddyzmu czy chrześcijaństwa towarzyszyły rozkładowi wielkich imperiów i dlatego ich pacyfistyczne doktryny mogły się w nich rozprzestrzenić. Wyjątek stanowi tu islam: jego narodziny to narodziny ekspansywnego imperium (Martinez-Gros 2016: 80–85).

Dopiero historyczne doświadczenia porażek (począwszy od XI-wiecznego tureckiego podboju Arabów – czyli „narodu wybranego” islamu) uczyniły islam bardziej umiarkowanym i pokojowym, tak jak historyczne doświadczenie ekonomicznej i militarnej przewagi uczyniło chrześcijańską cywilizację bardziej ekspansywną. Jak pisał Martinez-Gros: „Podsumowując, historia uczyniła islam mniej dżihadystycznym niż w chwili jego narodzin, z kolei Zachód, a w mniejszym stopniu także Chiny, bardziej «męskimi» niżby to wynikało z ducha chrześcijaństwa czy buddyzmu” [tłum. własne – J.S.] (Martinez-Gros 2016: 89). Źródła islamu pozostają jednak inne, nieuchronnie splecione ze zbrojnym krzewieniem wiary, z dżihadem. Dlatego to raczej pacyfistyczny islam, a nie dżihadyzm, stanowi rzeczywiste wypaczenie doktryny islamu, ukształtowanej w warunkach podboju.

■ PRZYCZYNY PSYCHOLOGICZNE

Interpretacje odwołujące się do przyczyn psychologicznych jako najważniejszego czynnika napędzającego problem dżihadystycznego terroryzmu są bardzo zróżnicowane. Ogólnie można stwierdzić, że wśród wpływowych dziś koncepcji dominują wyjaśnienia odnoszące się do psychologii społecznej, czy też do psychologii grup. Problemy psychiczne dotyczące zamachowców są więc wpisane w szersze uwarunkowania społeczne, rzekomo generujące w danej grupie tego typu problemy.

Młodzieńczy bunt

Olivier Roy jest jednym z najbardziej wpływowych i najczęściej występujących we francuskich mediach dżihadologów, jest także głównym adwersarzem równie popularnego Gillesa Kepela. Zasadniczy punkt sporu pomiędzy nimi – a przy okazji swoją główną tezę – wyraził Roy w lakonicznej formule: „Terroryzm nie

bierze się z radykalizacji islamu, ale z islamizacji radykalizmu” [tłum. własne – J.S.] (Roy 2016a: 15). Innymi słowy, islamizm stanowi jedynie nową, obecnie najatrakcyjniejszą ofertę na „rynku” radykalizmów. Ten sam typ podatnych na radykalizację ludzi, którzy jeszcze kilkadziesiąt lat temu znajdowali ujście dla swoich skłonności w rewolucyjnym marksizmie (chodzi tu o skrajnie lewicowe organizacje terrorystyczne z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, takie jak zachodnioniemiecka grupa Baader-Meinhof czy włoskie Czerwone Brygady), dziś przyłącza się do dżihadystów.

Jaki to typ ludzi, którzy są podatni na radykalizację i o jakiej radykalizacji właściwie tu mowa? Roy wychodzi od kilku obserwacji: dżihadyści to przede wszystkim młodzi mężczyźni (np. zdecydowana większość dżihadystycznych zamachowców w Europie w latach 2013–2016 miała poniżej 30 lat, a niemal 90% była płci męskiej [Beuze 2017: 7 i 8]), którzy cechują się niskim poziomem znajomości islamu, a znacząca ich część to wręcz niedawni konwertyci (we Francji jest to według Roy co czwarty przypadek [Roy 2016b: 17]). Mamy tu więc do czynienia z typowym młodzieńczym radykalizmem, który dość przypadkowo znajduje ujście akurat w dżihadyzmie – świadczyć o tym ma właśnie słaba znajomość zasad oraz świętych tekstów religii, w imię której zamachowcy są gotowi zabijać i umierać, a która w rzeczywistości służy jedynie jako „przebranie” dla ich wywrotowych popędów.

Radykalizm młodych to zawsze radykalizm na tle konfliktu pokoleń, czyli skrajna postać skądinąd naturalnego na tym etapie rozwoju psychicznego buntu wobec rodziców i zastanego porządku. Rodzice zdradzili islam, demokrację, rewolucję – zależnie od preferowanego radykalizmu – i teraz ich potomkowie muszą być lepsi od nich, muszą walczyć z takimi jak oni (Roy 2016a: 118).

Tym jednak, co wyróżnia radykałów dżihadystycznych, jest ich pragnienie śmierci – dżihadyści często giną w przeprowadzanych przez siebie zamachach, lub dają się zabić przez policję, nawet jeśli byłoby to do uniknięcia i nie ma wyraźnego uzasadnienia strategicznego. Skąd w nich ten pociąg do śmierci? Zdaniem Roy wypływa on z ich nihilizmu (Roy 2016a: 13 i 14). Roy zwraca uwagę, że dżihadyści nie walczą o realizację jakiegoś utopijnego projektu sprawiedliwszego społeczeństwa, ale – w myśl przyjętej ideologii – o przybliżenie Apokalipsy, ostatecznego starcia muzułmanów i niewiernych, po którym ma nastąpić koniec świata. Jedyne, co w takiej sytuacji jest istotne, to zapewnienie sobie indywidualnego zbawienia, a najpewniejszą drogą, która do niego prowadzi, jest śmierć za swoją wiarę (Roy 2016a: 31).

Skąd bierze się ten źródłowy nihilizm? Tutaj Roy wpisuje dżihadystów w generację ich rówieśników, wychowanych w duchu zachodniej kultury popularnej, przesyconej zestetyzowaną przemocą i u swego podłoża właśnie nihilistycznej (Meyran 2015: 5). Roy wskazuje na wykorzystywane regularnie

w propagandzie ISIS elementy rodem z popkultury i dowodzi, że przekaz dżihadystów został dostosowany do zachodniego, sfrustrowanego młodego mężczyzny, marzącego skrycie o staniu się bohaterem jednego z filmów, na których się wychowywał – silnym, posługującym się przemocą i zadającym śmierć *macho* (Roy 2016a: 52, 86). To właśnie te elementy – a nie elementy związane z islamem – decydują o sile przyciągania dżihadystycznej propagandy. Istotny jest tu też element zemsty, odegrania się na społeczeństwie, w którym młodzi radykałowie nie mogli realizować swoich napędzanych popkulturą fantazji o męskiej sile (Roy 2016a: 123).

O obecnej sile przyciągania dżihadyzmu decyduje również to, że nie ma on dziś na „rynku” radykalizmów żadnej znaczącej konkurencji. Wykryształowanie się i rosnący wpływ dżihadystycznej doktryny w latach osiemdziesiątych zbiegły się zdaniem Roy z rozpadem uniwersalistycznego projektu radykalnej lewicy (potężny cios stanowił tu rozpad ZSRR), tak że jeden dominujący radykalizm w płynny sposób ustąpił miejsca drugiemu (Roy 2016a: 118).

O ile Kepel wyróżniał trzy generacje dżihadystów, o tyle Roy wyróżnia tylko dwie. Do 1995 roku dżihadystami zostawali głównie mieszkańcy Bliskiego Wschodu. Druga generacja jest już silnie zokcydentalizowana, zamachów dokonują coraz częściej osoby urodzone w Europie. To właśnie w tym pokoleniu odnajdujemy wszystkie charakterystyczne elementy, na które zwraca uwagę Roy w swoich analizach – jego członkowie w zamachach zdają się szukać śmierci, często są albo konwertytami albo muzułmanami typu *born again*, którzy jeszcze niedługo przed atakami prowadzili życie dalekie od pobożności; radykalizują się gwałtownie i często „samodzielnie”, czyli nie w społecznościach wiernych, ale zapoznając się samemu z dżihadystycznymi materiałami propagandowymi (Roy 2016a: 33).

Jak należałoby przeciwdziałać radykalizacji wśród tych młodych, nihilistycznych mężczyzn urodzonych i wychowanych na Zachodzie? Roy nie daje na to pytanie łatwej odpowiedzi. W jednym z wywiadów stwierdził tylko: „Nie uda się nic takiego zrobić, dopóki nie odkryjemy źródeł kryzysu moralnego, w którym się znajdujemy” (Darmas, Koziński 2017: 132).

Na koniec warto jeszcze przytoczyć znamieny przykład Philippe’a Guttona, który stosuje podobną argumentację co Roy, pozostając w dziedzinie ściśle psychologicznej. Ten psychoanalityk i psychiatra specjalizujący się naukowo w zagadnieniu kryzysu dojrzewania, dostrzegł w przypadku dżihadystów problemy z nim związane. W jego ujęciu dżihad staje się jedną z wielu wymienionych form młodzieńczego buntu: „«Zaangażowanie w dżihad» stanowi jeden z symptomów okresu dojrzewania, na tej samej zasadzie, co próby samobójcze, samookaleczenia, uzależnienia, ucieczki z domu...” [tłum. własne – J.S.] (Gutton 2016: 197).

Narcyzm

Dżihadystyczny terroryzm bywa też tłumaczony narcyzmem zamachowców. Takie wyjaśnienia można podzielić na dwie podgrupy: pierwsze odnoszą się do narcystycznych jednostek (nawet jeśli ich narcyzm ma szersze, społeczne przyczyny), drugie do tzw. narcyzmu kolektywnego.

W pierwszym przypadku podstawowy schemat argumentacji przedstawia się następująco: zamachy terrorystyczne dokonywane na zachodzie Europy zyskują zwykle medialny rozgłos, zwłaszcza jeśli pojawią się w nich ofiary śmiertelne. Postacie terrorystów, ich nazwiska, twarze, wypowiedzi, a wreszcie całe ich biografie stają się natychmiast obiektem powszechnego zainteresowania. Na krótką chwilę zamachowcy zyskują większą uwagę mediów, niż najślynniejsi ludzie tego świata, pierwszoplanowi politycy czy hollywoodzcy aktorzy. Ta sława, choć efemeryczna, może sama w sobie stanowić ogromną pokusę dla osób z narcystycznym zaburzeniem osobowości i może stać się ich główną pobudką.

Modelową reprezentantką tego wyjaśnienia przyczynowego jest australijska filozofka społeczna Anne Manne, która w swojej książce *The life of I: the new culture of narcissism* (2014) zestawiała ze sobą profile kilku znanych zamachowców ostatnich lat – takich jak dżihadyści Mohammed Emwazi (lepiej znany pod pseudonimem „Jihadi John”) i Jake Bilardi, ale też norweski neonazista Anders Breivik – i dowodziła, że wszystkich ich łączyło narcystyczne zaburzenie osobowości, czego dawali liczne dowody w swoich publicznych wystąpieniach czy na przesłuchaniach. Co więcej, Manne wpisywała narcyzm terrorystów w szerszy problem zachodniej cywilizacji:

Psycholodzy ostrzegają, że poziom narcyzmu w społeczeństwie rośnie. Niewidzialność stanowi główny lęk narcyza, a w naszym świecie hiperindywidualizmu pogoń za uwagą wytwarza zwycięzców i przegranych, czyli tych, którzy czują się boleśnie pominięci lub wykluczeni. Jedną z odpowiedzi na wstyd wykluczenia i marginalizacji jest przemoc, dająca zemstę i jednocześnie wydobywająca narcyza z otchłani zapomnienia [tłum. własne – J.S.] (Manne 2015).

Warto zwrócić uwagę, że znów odnajdujemy tu podobny schemat argumentacji, co u Oliviera Roya. Zarówno swobodne zestawienie ze sobą przykładów terrorystycznej działalności w służbie biegunowo przeciwnych ideologii, jak i szukanie głębokich źródeł tej działalności w wadach naszej, zachodniej kultury – u Manne hiperindywidualizm, u Roya nihilizm – stanowią charakterystyczne cechy tych teorii.

Osobną kategorię tworzą wyjaśnienia odnoszące się do tzw. narcyzmu kolektywnego. Tutaj emblematyczny przykład stanowią prace tunezyjskiego

psychoterapeuty Fethiego Benslamy, profesora psychopatologii na uniwersytecie Paris Diderot. W czasie swojej pracy klinicznej na północnych przedmieściach Paryża Benslama miał okazję rozmawiać z wieloma młodymi muzułmanami, nieodnajdującymi się w społeczeństwie francuskim. Wielokrotnie natrafiał u nich na to samo poczucie „bycia nie dość muzułmańskim” (Benslama 2016: 9), stojące za ich problemami i niedopasowaniem – kiedy później dostrzegł, że ten sam motyw jest obecny w dyskursie dżihadystów, szybko to ze sobą powiązał i opracował rozbudowaną teorię na styku psychologii i socjologii.

Benslama pisze o mechanizmie analogicznym do narcystycznego zranienia, zagnieżdżonym w psychice wielu muzułmanów, a opierającym się na naruszeniu ideału zwycięskiego islamu przez zachodnią dominację. Narcystyczna rana domaga się uleczenia, czy wręcz zemsty. Na bazie tej psychicznej konstrukcji wznesiono więc nowy, zastępczy ideał: ideał „nadmuzułmanina”, opierający się na założeniu, że należy być „jeszcze bardziej” muzułmańskim i interpretujący sytuację zranienia jako bezpośredni rezultat bycia „nie dość” muzułmańskim. Nad budową tego ideału pracował przez ostatnie stulecie islamizm, co ułatwiał tożsamościowy chaos, w jakim pogrążył się świat muzułmański w wyniku konfrontacji ze zwycięskim Zachodem.

Ideał „nadmuzułmanina” skłania do prześcigania się w ortodoksji, aż do swojego ostatecznego wyrazu, który Benslama nazywa „wściekłym pragnieniem poświęcenia” i który popycha muzułmanów do zbrojnego dżihadyzmu. Tym razem podobnie jak Kepel, Benslama upatruje więc szerszych uwarunkowań problemu w kryzysie świata islamu: „Zdarza się, że cywilizacje wytwarzają wielką liczbę osób zdolnych do najgorszego. Dziś to cywilizacja muzułmańska znajduje się na tym etapie” [tłum. własne – J.S.] (Benslama 2016: 105).

Frustracja seksualna

Dżihadystyczny terroryzm bywa też tłumaczony frustracją seksualną zamachowców. Nierzadko autodestrukcyjna agresja dżihadystów miałyby się wywodzić z ich tłumionego popędu erotycznego, który długo nie mógł znaleźć innego ujścia, wedle schematu znanego z popularnej psychoanalizy.

Reprezentantem tej perspektywy jest m.in. Simon Cottee, brytyjski kryminolog z Uniwersytetu w Kencie, który twierdzi, że erotyczne niespełnienie może stanowić główny motor działania wielu dżihadystów. Islamistów porównuje do tzw. incelsów, czyli internetowej subkultury zrzeszającej głównie młodych mężczyzn, którzy wbrew swojej woli nie uprawiają seksu (stąd nazwa – ang. *Incels* od *involuntary celibate*). Obwiniają o to liberalne społeczeństwo, w którym od czasów rewolucji obyczajowej w sferze seksu panuje niczym nieskrępowany

„wolny rynek”. Podobnie jak niczym nieskrępowany wolny rynek w sferze ekonomii, całkowita liberalizacja stosunków seksualnych prowadzi do powstawania olbrzymich nierówności, czyli dominacji nielicznych najatrakcyjniejszych i skrajnej „pauperyzacji” najmniej atrakcyjnych (z którymi właśnie utożsamiają się „incelsi”). Ataki terrorystyczne, do których posuwają się czasem „incelsi”, są w ich mniemaniu wymierzone w zachodni system pozbawiający ich dostępu do seksu. Cottee sugeruje, że w przypadku dżihadystów mogłoby być dokładnie tak samo, tyle że w wyłożeniu swoich racji byłiby oni mniej bezpośredni czy może mniej uczciwi, zasłaniając się religijną krytyką zachodniego zepsucia. Jak pisał w kontekście „incelskiego” zamachu w Toronto z 2018 roku:

Choć tak absurdalna i obłędna, była to próba odzyskania swojej męskości, a jednocześnie akt oskarżenia wymierzony w promiskuityczny, rozwiązyły świat, z którego on [zamachowiec – J.S.] był wykluczony. Ta próba bez wątpienia spotkałaby się ze zrozumieniem wielu dżihadystów, jeśli nie wręcz z sympatią [tłum. własne – J.S.] (Cottee 2018).

Stąd już tylko krok dzieli nas od obarczenia odpowiedzialnością za zamachy zachodniego, seksualnie wyzwolonego społeczeństwa. Krok, który uczyniła Marcela Iacub, argentyńska prawniczka i eseistka związana z paryską Szkołą Zaawansowanych Badań w Naukach Społecznych (EHESS), która sugerowała, że z erotycznym wykluczeniem młodych mężczyzn należałoby walczyć na poziomie państwowym (przy założeniu, że w warunkach seksualnego liberalizmu atrakcyjność jest ściśle powiązana z poziomem wykształcenia i sytuacją materialną):

Społeczeństwo zrodzone z rewolucji seksualnej wytworzyło tak wielką liczbę frustratów – im bardziej mężczyźni są biedni i źle wykształceni, tym mniej znajdują partnerek seksualnych, jak pokazują badania socjologiczne – że łatwo mogą oni ulegać pokusie islamizmu. [...] Oto ścieżka, którą powinien rozważyć minister spraw wewnętrznych w swojej walce przeciw radykalizacji wśród młodych Francuzów: przeznaczyć wszelkie możliwe środki w celu jeśli nie rozwoju seksualności każdego z nich, to przynajmniej uczynienia ich życia seksualnego możliwym i przyjemnym, tak by wypierane przez nich pragnienia nie przeradzały się w akty przemocy. I żeby nie musieli wyobrażać sobie, że dopiero w raju, po zamordowaniu kilkudziesięciu osób, będzie im dane kosztować przyjemności życia erotycznego [tłum. własne – J.S.] (Iacub 2015).

W powyższej perspektywie frustracja seksualna przyszłych dżihadystów miałaby się wywodzić z wad zachodnich społeczeństw, w których dorastała część spośród nich. Możliwa jest też jednak podobna argumentacja odwołująca się do wad społeczeństw muzułmańskich, czy też szeroko pojętej kultury

islamu, obejmującej w mniejszym lub większym stopniu wszystkich dżihadystów. Dobry przykład tej podkategorii wyjaśnień stanowi artykuł Valerie M. Hudson oraz Bradleya A. Thayera, amerykańskich politologów, którzy posłużyli się językiem biologii ewolucyjnej do opisania opartej na poligynii (wielozężństwie) struktury społeczeństw muzułmańskich, generującej rzekomo frustrację u rzeszy młodych, ubogich mężczyzn pozbawionych dostępu do seksu (i tym samym czyniącej ich podatnymi na dżihadystyczną ideologię, obiecującą im słynne 72 dziewice w raju):

W poligynicznych grupach naczelnych występują najwyższe wskaźniki przemocy społecznej, ponieważ zmonopolizowanie samic przez elitę samców zagraża samcom *beta* całkowitą porażką reprodukcyjną. [...] Islam, inaczej niż chrześcijaństwo, judaizm, hinduizm, konfucjanizm, czy jakkolwiek inna wielka religia, wciąż broni poligynii. Współcześnie wyjątkowa muzułmańska praktyka poligynii przyczynia się do powstawania sytuacji niedoboru, nieznajdującej po prostu odpowiednika w zachodniej hemisferze, niemuzułmańskich narodach Azji, czy Europy. Tylko w Afryce subsaharyjskiej występuje porównywalna praktyka poligynii, wraz z towarzyszącą jej niestabilnością społeczną. Mimo to [...] w społeczeństwach tych nie występują wierzenia traktujące samobójstwo jako obietnicę reprodukcyjnego sukcesu w raju [tłum. własne – J.S.] (Hudson, Thayer 2010: 48 i 49).

Warto zauważyć, że omówieni tu autorzy doszli do tych samych wniosków na zupełnie różne sposoby. Wydaje się, że wychodzili oni wszyscy od wspólnej intuicji, wedle której przemoc terrorystów bierze się z ich tłumionego popędu erotycznego. Różnili się jednak kolejną przyjętą przesłanką, odnoszącą się do pytania: kto jest temu winien? O ile pierwsza para autorów – Cottee i Iacob – skłaniali się ku odpowiedzi: „my, zachodnia cywilizacja”, druga para – Hudson i Thayer – odpowiadali już: „oni, muzułmańska cywilizacja”. Z tych przesłanek wywiedli oni krytykę dwóch skrajnie odmiennych systemów doboru partnerów seksualnych, na których podstawie bronili tej samej tezy o frustracji seksualnej dżihadystów.

■ PRZYCZYNY POLITYCZNE

Zwolennicy tej kategorii wyjaśnień widzą w terroryzmie dżihadystów element walki o polityczną władzę. Wymaga to wpisania ich działań w kontekst szerszego starcia pomiędzy Zachodem a światem muzułmańskim, zresztą zgodnie z retoryką samych dżihadystów. Tym, co łączy podejścia z tej kategorii, jest przekonanie o zagrożeniu pozycji Zachodu we współczesnym świecie. Tym, co je najbardziej różnicuje, wydaje się być stosunek ich reprezentantów do tego stanu rzeczy.

Odwet reszty świata

François Burgat to ostatni z trójki wiodących francuskich dżihadologów, odcinający się wyraźnie od pozostałej dwójki – Kepela i Roya – a przy tym znacząco mniej popularny medialnie. Burgat uważa zarysowaną przez nich alternatywę – radykalizacja islamu Kepela vs. islamizacja radykalizmu Roya – za fałszywą i zaciemniającą decydujący, głęboki wymiar problemu, o którym oficjalne środki przekazu nie chcą mówić (tej właśnie „zaciemniającej” funkcji wymienione teorie miałyby zawdzięczać swoją popularność, tym też Burgat tłumaczy własne niedostatki w tym względzie) (Burgat 2017: 59). Ten jedyny zasadniczy wymiar problemu to jego wymiar polityczny.

Przedstawienie teorii Burgata należy rozpocząć od opisu jej głównego, wyjściowego założenia: istnieje pewien trzon uniwersalnych wartości, które dzielają wszystkie kultury. Zdają się one odpowiadać wartościom nazywanym „zachodnimi”, ale w rzeczywistości nie ma w nich nic specyficznego „zachodniego”, są to wartości wspólne całej ludzkości. Kultura muzułmańska – jak zresztą wszystkie inne kultury – podziela oczywiście te wartości, dzielają je zresztą nawet islamiści (chodzi tu np. o Bractwo Muzułmańskie akceptujące zasady demokracji, a nie o marginalnych zdaniem Burgata dżihadystów [Burgat 2016: 8]), tyle tylko, że wyrażają je na swój własny sposób, we własnym języku i w ramach własnego systemu odniesień. Tym, co odmienne kręgi kulturowe rzeczywiście różni, jest właśnie specyficzna forma wyrazu uniwersalnych wartości, a także stopień wierności tym wartościom w praktycznym działaniu.

Tak jak istnieje jeden uniwersalny zestaw ogólnoludzkich wartości, tak istnieje jedna droga postępu cywilizacyjnego – rozumianego jako coraz pełniejsze wprowadzanie w życie tych wartości – którą różne kręgi kulturowe podążają może w różnym tempie, ale zawsze w tym samym kierunku (Burgat 2016: 13 i 14). Nierówne tempo ich rozwoju sprawia, że w pewnych okresach historii jeden z nich może przewodzić w pochodzie postępu, ale równie dobrze może go w tym zastąpić inna kultura. Zachód, który przez jakiś czas przodował w postępie cywilizacyjnym, może, a nawet powinien ustąpić teraz miejsca innym, żywotniejszym kręgom kulturowym. Tym bardziej, że jego potęga słabnie, a sposób, w jaki realizuje w swoich działaniach uniwersalne ludzkie wartości, pozostawia wiele do życzenia (Burgat 2016: 46).

Tutaj dochodzimy do zasadniczego punktu argumentacji Burgata: Zachód słusznie jest atakowany przez niezachodnie kultury, które ten w imię postępu próbuje sobie podporządkować. Postęp został bowiem sprowadzony przez Zachód do poziomu cynicznej retoryki przysłaniającej jego zbrodnie. Uniwersalne wartości, których Zachód rzekomo broni (np. interweniując militarnie na Bliskim Wschodzie), spadają do poziomu wartości właśnie „zachodnich”, czyli

inne „uniwersalne” prawa zdają się odnosić do człowieka Zachodu, a inne do człowieka niezachodniego. To dlatego Zachód budzi między innymi w świecie muzułmańskim tyle wrogości – nie dlatego, że świat muzułmański wolałby wcielać w życie jakieś inne, nieuniwersalne, swoiście muzułmańskie wartości, ale dlatego, że Zachód nie wprowadza uniwersalnych wartości w sposób właściwy i ktoś powinien go w tej roli zastąpić.

Wreszcie dochodzimy do problemu dżihadyzmu. Ten zdaniem Burgata stanowi skrajny (i w samej swojej formie godny potępienia), ale jednak całkowicie zrozumiały wyraz sprzeciwu wobec zachodniej dominacji. Z tego też względu powinno się rozpatrywać działania zamachowców w kategoriach politycznych – jako równie uprawnioną (czy też równie nieuprawnioną) reakcją na polityczne działania Zachodu. „My” ich bombardujemy w Syrii, „oni” odpowiadają na to takimi środkami, jakimi dysponują: kałasznikowem, nożem, rozpędzoną ciężarówką (Burgat 2017: 59 i 60). W szerszym sensie dżihadystyczne zamachy stanowią także wyraz politycznej woli odebrania Zachodowi władzy nad światem (Burgat 2016: 277).

Świat dzieli się więc na dwa obozy: Zachód i nie-Zachód, dominujących i dominowanych, „pierwszy” i „trzeci” świat, bez „drugiego” pomiędzy nimi. Burgat wzbrania się przed założeniem, że mogłoby istnieć wiele cywilizacji, np. cywilizacja zachodnia i osobna cywilizacja muzułmańska. Jeśli już posługuje się tym słowem w liczbie mnogiej, to umieszcza je w cudzysłowie, wyraźnie sygnalizując, że używa tego terminu z dystansem, przejmując tylko na chwilę retorykę ideowych przeciwników, by tym bardziej ją ośmieszyć. Dobry przykład stanowi poniższy cytat, w którym zawierają się właściwie wszystkie podstawowe tezy Burgata:

[...] „my” podzielamy ze „światem muzułmańskim” wspólne podłoże uniwersalnych wartości, wliczając w to – choćby obowiązywały nas inne zasady ubioru – nieuchronną emancypację żeńskiej części naszych społeczeństw. A procesy, które zapewniają promocję tych wartości, czerpią z tego samego humanistycznego rdzenia, który jest wspólny wszystkim „cywilizacjom” i który może być potencjalnie promowany, choćby z „przejęciowymi różnicami”, przez wszystkie kultury tej planety [tłum. własne – J.S.] (Burgat 2009: 72).

Za wszystkimi ironicznymi cudzysłowami z powyższego cytatu stoi przekonanie, że żadne istotne „różnice” między „cywilizacjami” nie istnieją i istnieć nie mogą. Istnieje jeden uniwersalny zestaw wartości, istnieje jeden kierunek cywilizacyjnego postępu, istnieje więc również jedna cywilizacja. Na tę cywilizację składają się co prawda różne „kultury”, ale jako że reprezentanci wszystkich tych kultur w głębi duszy dzielą te same wartości, dzielące ich różnice

mają charakter albo zupełnie powierzchowny, albo właśnie „przejściowy”. Zatem nawet jeśli obecnie nie wszyscy podzielają te same wartości np. w dziedzinie emancypacji kobiet, to wkrótce będą je dzielili, kiedy tylko kultury osiągną odpowiedni etap rozwoju (który przebiega zawsze tym samym torem, w tym samym kierunku itd.).

W łonie tej ogólnoludzkiej cywilizacji toczy się walka o polityczną władzę, ale front jest tu znów jeden i przebiega między dominującym Zachodem i dominowaną resztą świata. Jedyńm prawdziwym winowajcą tego stanu wojny jest jednak chciwy, zakłamaný Zachód, a zatem to w jego wyłącznej mocy leży też możliwość zaprowadzenia pokoju. Tu wreszcie dochodzimy do recepty Burgata na zażegnanie problemu dżihadystycznego terroryzmu, czy może raczej terroryzmu i przemocy w ogóle:

[...] broń masowej zagłady przeciw terroryzmowi została dawno wynaleziona i tylko ślepa odmowa jej wykorzystania stoi u źródeł kolejnych porażek naszej „wojny” z plagą terroryzmu. [...] Nosi ona nazwę budzącą niechęć u posiadaczy władzy pod wszelkimi jej postaciami: nazywa się ona „podział”. Swoim zasięgiem obejmuje precyzyjnie wszystko to, czym nie chcą się oni dzielić. Chodzi tu oczywiście o zasoby ekonomiczne i finansowe, na skalę planety i skalę każdego z narodów. Następnie o władzę polityczną [...]. Podział więc albo terror [tłum. własne – J.S.] (Burgat 2016: 295 i 296).

Zderzenie cywilizacji

Choć Samuel Huntington nie poświęcił nigdy osobnej pracy islamizmowi bądź dżihadyzmowi, to jego opracowana we wczesnych latach dziewięćdziesiątych teoria „zderzenia cywilizacji” (Huntington 1993) stanowi wciąż jeszcze stały punkt odniesienia we współczesnych debatach z tego obszaru. Z tego względu zasługuje tu na choćby syntetyczne, a przy tym nie nadmiernie upraszczające omówienie. Jak pisał Jean Birnbaum: „[...] słynna książka Samuela Huntingtona, «Zderzenie cywilizacji», należy do kategorii dzieł, o których wszyscy mówią, ale bez ich wcześniejszej lektury” [tłum. własne – J.S.] (Birnbaum 2018: 138).

Chociaż w wielu punktach bardzo odmienne, teorie Huntingtona i Burgata łączy podstawowe ujęcie problemu w kategoriach szerszego starcia, którego stawkę stanowi odebranie Zachodowi jego politycznej hegemonii. Działania dżihadystów nie stanowią więc tylko odosobnionego „szaleństwa” marginalnych radykałów, niemających związku z żadną szerszą zbiorowością – przeciwnie, ich działania stanowią skrajny wyraz skądinąd powszechnie podzielanej w świecie muzułmańskim (i nie tylko) woli podważenia zachodniej dominacji. Choć Huntington nie dożył dżihadyzmu „trzeciej fali”, to w artykule

opublikowanym wkrótce po atakach z 11 września interpretował zamachy islamistyczne w tych właśnie kategoriach (Huntington 2001).

Zarówno Huntington, jak i Burgat twierdzą, że Zachód chwieje się na swojej pozycji światowego hegemonu. Tutaj jednak podobieństwa między ich teoriami się kończą, a zaczynają się pojawiać ciekawe różnice. Przede wszystkim Huntington nie uważał zachodnich wartości za uniwersalne. Jak pamiętamy, Burgat je za takie uważa i właśnie z racji ich uniwersalizmu sprzeciwia się z kolei nazywaniu ich zachodnimi. Huntington uważa to za złudzenie, wyrosłe czy to z iluzji „końca historii” po upadku Związku Radzieckiego (Huntington 2008: 27–29), czy też z mieszania pojęć modernizacji i okcydentalizacji.

Rozróżnienie wprowadzone między modernizacją i okcydentalizacją pełni w teorii „zderzenia cywilizacji” fundamentalną rolę. Huntington definiuje modernizację jako sumę procesów wypływających z rozwoju współczesnej nauki i techniki, takich jak industrializacja, urbanizacja, podnoszenie się przeciętnego poziomu wykształcenia i zamożności, a co za tym idzie również mobilności społecznej. Zasadniczo są to jednak przemiany całkowicie neutralne ideologicznie, podobnie jak żadne „wspólne wartości” nie stały 12 000 lat temu za stopniowym przechodzeniem od globalnej dominacji modelu społeczeństwa zbieracko-myśliwskiego do modelu społeczeństwa agrarnego – nastąpiło ono głównie za sprawą rozwoju techniki uprawy ziemi. Ponieważ współczesna modernizacja rozpoczęła się na Zachodzie, powstaje wrażenie, że modernizujące się społeczeństwa całego świata ulegają okcydentalizacji. Jest to jednak iluzja. Po pierwsze, upowszechniające się na świecie cechy społeczeństw, uznawane w tym ujęciu za zachodnie, były obce samemu Zachodowi przed okresem modernizacji (Huntington 2008: 99 i 100).

Po drugie, poddawanie się procesom modernizacji nie wymaga wcale przyjmowania zachodnich wartości, takich jak demokratyzm czy indywidualizm – dowodem choćby rosnące w potęgę, ale wcale nie demokratyczne i dalekie od indywidualizmu Chiny. Co więcej, Huntington zauważa, że proces modernizacji, który na początku zdaje się współgrać z procesem okcydentalizacji, z czasem zaczyna go wręcz wypierać. Z jednej strony prowadzi on do wzrostu ekonomicznej i militarnej potęgi społeczeństwa, co wzmacnia w jego członkach zaufanie do własnej, niezachodniej kultury. Z drugiej strony, modernizacja, wraz z towarzyszącą jej globalizacją, urbanizacją i ogólnym wzrostem mobilności społecznej, prowadzi do rozpadu tradycyjnych więzi społecznych i wzmacnia w ludziach potrzebę zakorzenienia, którą znów lepiej zaspokajają raczej rodzima, niezachodnia i „nieuniwersalna” kultura (Huntington 2008: 111).

Dochodzimy tu do centralnej tezy Huntingtona. We współczesnym świecie kształtuje się nowy ład międzynarodowy, oparty na podziałach kulturowych. Świat dzieli się obecnie na kilka głównych, rywalizujących ze sobą cywilizacji

spojonych kulturowym pokrewieństwem i to wzdłuż linii tych podziałów organizuje się polityka międzynarodowa. Tego typu układ sił wcześniej nie był po prostu możliwy – najpierw przez tysiące lat główne ośrodki cywilizacyjne rozwijały się we względnej izolacji, później przez kilkadziesiąt lat Zachód dominował wszystkie pozostałe i dopiero w XX wieku, kiedy niektóre z nich osiągnęły zbliżoną potęgę, po raz pierwszy mamy do czynienia z globalną rywalizacją różnych cywilizacji, reprezentujących odmienne systemy wartości i odmienne wizje przyszłości świata. Zimna wojna z właściwym sobie dwubiegunowym łańcem światowym (przy czym oba bieguny reprezentowały ideologie zrodzone na Zachodzie) stanowiła tu jedynie krótki etap przejściowy do systemu wielocywilizacyjnego (Huntington 2008: 60–76).

Zdaniem Huntingtona dwie cywilizacje niezachodnie nabrały w XX wieku szczególnej siły i pewności siebie – chińska i islamska. Wzrost potęgi Chin opiera się na spektakularnym wroście gospodarczym, podczas gdy w świecie islamu decydujący okazał się bezprecedensowy skok demograficzny, a w mniejszym stopniu także boom naftowy z lat siedemdziesiątych, dzięki któremu wiele państw muzułmańskich bardzo się wzbogaciło. Co ważne, obie cywilizacje przypisują te sukcesy cechom swojej kultury i swojego systemu wartości. Tak jak Chiny widzą w swoim skoku gospodarczym zasługę konfucjańskiego dziedzictwa z jego naciskiem położonym na kolektywizm i dyscyplinę, tak świat islamu tłumaczy swoje przewagi błogosławieństwem zesłanym przez Boga na wyznawców jedynej prawdziwej religii. Obie cywilizacje uważają, że ich kultura jest lepsza od kultury zachodniej i z tą kulturową wyższością wiążą też nadzieję na prześcignięcie „zgnitego” Zachodu (Huntington 2008: 160 i 161).

Huntington przewidywał, że wzrost potęgi świata muzułmańskiego doprowadzi do co prawda bardzo licznych, ale jednak niewielkich starć (np. w formie zamachów terrorystycznych) (Huntington 2008: 356 i 357). W dzisiejszym wielocywilizacyjnym systemie nigdy nie jest jednak całkiem wykluczone, że niewielkie starcie przerodzi się w wielkie starcie między cywilizacjami. Powołując się na liczne statystyki, Huntington dowodził, że cywilizacja islamu jest najbardziej agresywną z wszystkich cywilizacji (Huntington 2008: 449). Choć więc zagrożenia płynące ze strony świata islamu nie wydawały się Huntingtonowi tak poważne, jak zagrożenie chińskie, to do perspektywy pokojowej koegzystencji z tą cywilizacją odnosił się z największym sceptycyzmem. Z jednej strony powoływał się na doświadczenia historyczne: „Niektórzy ludzie z kręgu cywilizacji zachodniej, z prezydentem Clintonem na czele, utrzymują, że Zachód nie ma żadnych problemów z islamem, a jedynie z islamskimi ekstremistami. Czternaście wieków historii dowodzi jednak czegoś wręcz przeciwnego” (Huntington 2008: 357). Z drugiej strony wskazywał też na głębsze podłoże kulturowe, decydujące o potencjale konfliktu pomiędzy uniwersalizmem zachodnim i islamskim:

To nie islamski fundamentalizm stanowi problem dla Zachodu, lecz islam, odmienna cywilizacja, której przedstawiciele są przekonani o wyższości swojej kultury i mają obsesję na punkcie własnej słabości. Dla islamu problemem nie jest CIA ani amerykański Departament Obrony, lecz Zachód, odmienna cywilizacja, przekonana o wyższości swojej kultury i o tym, że jej przeważająca, choć słabnąca potęga zobowiązuje ją do szerzenia tej kultury na całym świecie. To właśnie te czynniki podsycają konflikt między islamem a Zachodem (Huntington 2008: 372).

Przy tym Huntington podkreślał, że nie jest wcale zwolennikiem „zderzeń cywilizacji”, a jego teoria miała służyć właśnie ich unikaniu – uświadomienie sobie groźby konfliktu miałoby w jego rozumieniu prowadzić do większej ostrożności w stosunkach z innymi cywilizacjami. Z tego względu Huntington uważał, że cywilizacja zachodnia powinna zrezygnować z krzewienia swoich wartości na świecie i za wszelką cenę nie dać się wciągnąć w militarną wojnę o hegemonię, którą mogłaby dziś przegrać. Zamachy z 11 września uważał za groźną próbę wciągnięcia Zachodu w takie szersze starcie, dlatego był też zdecydowanym przeciwnikiem wojny w Iraku (Vineyard 2006).

■ PRZYCZYNY EKONOMICZNO-SPOŁECZNE

Wyjaśnienia dżihadystycznego terroryzmu w kategoriach uwarunkowań socjoekonomicznych są bardzo rozpowszechnione. Piszę tu o przyczynach „ekonomiczno-społecznych”, ponieważ przyczyny, które ogólnie określilibyśmy jako ekonomiczne (takie jak ubóstwo) oraz społeczne (takie jak dyskryminacja) mieszają się tu ze sobą i splatają, tworząc nierozzerwalną całość i często tłumacząc jedna drugą.

Bezrobocie

Zaangażowanie w dżihad bywa tłumaczone frustracją, powodowaną trudnościami ze znalezieniem pracy. Doświadczają ich często członkowie imigranckich społeczności muzułmańskich w Europie, czy to ze względu na niskie kwalifikacje zawodowe, czy też dyskryminację ze strony pracodawców. To skutkuje ich złą sytuacją materialną i zjawiskiem relatywnej deprawacji, które z kolei sprzyjają postawom antysystemowym. W tym ujęciu znaczna część odpowiedzialności za zjawisko dżihadystycznego terroryzmu spada na państwo, które nie dołożyło starań, by społeczność imigrancka odnalazła się na rynku pracy.

Modelowym reprezentantem tej perspektywy jest ekonomista Thomas Piketty. Ten sławny autor bestsellera *Kapitał w XXI wieku* (2015a), poświęcone go kształtowaniu się skrajnych nierówności ekonomicznych w Europie i USA, upatruje źródeł dżihadyzmu w skrajnych nierównościach ekonomicznych.

Powstanie ISIS tłumaczy nierównościami panującymi na Bliskim Wschodzie (do których powstania przyczynił się zresztą walenie Zachód), z kolei terrorystyczne zaangażowanie dżihadystów w rodzimej Francji wyjaśnia brakiem perspektyw zawodowych wśród potomków muzułmańskich imigrantów:

Pozostaje jedno pytanie: jak młodzi ludzie, który dorastali we Francji, mogą mylić Bagdad z przedmieściami Paryża i starać się przenieść tutaj tamtejsze konflikty? [...] Możemy powiedzieć tyle, że bezrobocie i dyskryminacja w zatrudnieniu [...] w żadnej mierze tu nie pomagają. Przed kryzysem finansowym Europa była w stanie przyjmować milion imigrantów rocznie, zachowując przy tym spadające wskaźniki bezrobocia. Musimy teraz reaktywować europejski model integracji i tworzenia nowych miejsc pracy. Ubóstwo rozbudziło narodowe egoizmy i tożsamościowe napięcia. Tylko sprawiedliwy model rozwoju społecznego pokona nienawiść [tłum. własne – J.S.] (Piketty 2015b: 31).

Wykluczenie społeczne

Wyjaśnienia problemu w kategoriach wykluczenia społecznego również wpisują dżihadyzm w problemy szerszej społeczności imigranckiej. Modelowy przykład tej argumentacji prezentuje polska badaczka świata islamu, Agata Skowron-Nalborczyk, w wywiadzie opublikowanym pod tytułem *Wykluczenie – nie islam – rodzi przemoc* (Grondecka, Puchejda 2017). Opisuje ona powtarzający się w wielu zachodnioeuropejskich krajach schemat nieudanej integracji: w okresie powojennego rozkwitu gospodarczego zaczęło brakować rąk do pracy, więc masowo sprowadzano tanią siłę roboczą z krajów muzułmańskich.

Tej pierwszej wielkiej fali imigracji, która osiągnęła szczytowe nasilenie w latach sześćdziesiątych i składała się głównie z młodych, nisko wykwalifikowanych mężczyzn, nie próbowano nawet integrować – zakładano, że są to imigranci tymczasowi. Później jednak wielu z tych imigrantów zostało w Europie, poziom życia był tu znacząco wyższy. Dlatego w latach siedemdziesiątych (akurat wtedy, kiedy zapotrzebowanie na tanią siłę roboczą zaczęło maleć) następuje druga wielka fala imigracji, kiedy kolejne państwa godzą się na sprowadzanie na swój teren rodzin imigrantów. Nowa imigracja muzułmańska zapuszcza w Europie korzenie, pojawia się kolejne pokolenie urodzone już w Europie i – inaczej niż pochodzący z innych krajów rodzice – domagające się takich samych praw, co jej „rdzenni” mieszkańcy.

Przy tym potomkowie imigrantów na ogół trafiają do gorszych szkół niż dzieci Europejczyków i odtwarzają robotniczą ścieżkę swoich rodziców, z tą różnicą, że nie ma dla nich pracy, bo okres gospodarczego rozkwitu i zapotrzebowania na niewykwalifikowanych robotników już się skończył. Do tego

dochodzi gettoizacja i różne formy dyskryminacji, których doświadczają na co dzień. To sprawia, że czują się obywatelami „drugiej kategorii”, wyczuwają, że równościowe hasła zachodnich państw nie odnoszą się do nich, że są niechciani, a przy tym nie mają przecież żadnego innego kraju, do którego mogliby „wrócić”, urodzili się tutaj. To wszystko czyni ich podatnymi na retorykę islamistycznych radykałów, podkreślających jeszcze ich kulturową odmienność i umacniających w nich niechęć do Zachodu, który ich odrzucił.

■ SELEKCJA GŁÓWNYCH WYJAŚNIEŃ PRZYCZYNOWYCH

Powyższe opracowanie nie jest na pewno wyczerpujące, ale zawiera w sobie przykłady wszystkich najważniejszych schematów akademickiej argumentacji, które powstały w tym obszarze. Na zakończenie warto spojrzeć na wymienione wyjaśnienia przyczynowe z szerszej perspektywy i spróbować dokonać pewnej ich selekcji. Które z wyjaśnień wskazuje na przyczyny nie tylko prawdziwe, ale i rzeczywiście zasadnicze, bez których problem dżihadystycznego terroryzmu nie mógłby zaistnieć?

Zgodność z danymi empirycznymi

Na pierwszym etapie należałoby skonfrontować omawiane wyjaśnienia z danymi empirycznymi. Niestety na ogół trudno tutaj o rozstrzygające wnioski. Dane jakościowe, jakimi dysponujemy, pochodzą zwykle z badań prowadzonych na zbyt małych próbach badawczych (Thomson 2014; 2016; Bilel, Crettiez, Lindemann, Sèze 2017). Z kolei same dane ilościowe nie pozwalają zweryfikować większości z przedstawionych w tym rozdziale wyjaśnień przyczynowych. Pewien wyjątek stanowi tu jednak najbardziej wymierna charakterystyka dżihadystów – ich status materialny. Czy istnieje więc pozytywna korelacja między ubóstwem a skłonnością do zostania dżihadystą?

Alan Krueger, amerykański ekonomista z Uniwersytetu w Princeton i były doradca prezydenta Baracka Obamy, dowodził już w 2003 roku, że zakorzeniona w potocznym myśleniu teza o związku ubóstwa z terroryzmem jest fałszywa. Powołując się na obszerne badania bojowników takich organizacji, jak Hezbollah czy Hamas, Krueger stwierdził, że w rzeczywistości terroryści są często lepiej sytuowani, a także lepiej wykształceni, niż przeciętni mieszkańcy ich krajów (Krueger, Malečková 2003). O ile tezy Kruegera odnosiły się do terroryzmu w ogóle, o tyle wyliczenia odnoszące się do samego dżihadystycznego terroryzmu przedstawił kilka lat później Marc Sageman, opierając się na biografiach 172 dżihadystów z całego świata. Jak pisał:

[...] sumarycznie około trzech czwartych globalnych salafickich muđzahedinów to zdecydowanie przedstawiciele klasy średniej i wyższej, co obala tezę, że terroryzm wyrasta z ubóstwa. [...] Ponad 60% odebrało zatem wykształcenie co najmniej na poziomie college'u, co sprawia, że jako grupa terroryści są wykształceni w stopniu przekraczającym ogólnoświatową średnią [...] jedynie jedna czwarta całej próby to osoby, które należy uznać za robotników niewykwalifikowanych bez większych perspektyw zawodowych (Sageman 2008: 91 i 92).

Można dodać, że jeden z pilotów, którzy wlecieli samolotami w wieże World Trade Center, miał doktorat (Birnbaum 2016: 24). Wszystkie te dane niewątpliwie kłócą się z obrazem zagubionych, niedokształconych bezrobotnych wysadzających się z frustracji w powietrze. Warto wspomnieć, że dane Sagemana przeczą też tezie o seksualnej frustracji dźihadystów, a w każdym razie czynią ją mało prawdopodobną – 73% dźihadystów z jego próby było żonatych (Sageman 2008: 97).

Należy przy tym zwrócić uwagę, że wszystkie przedstawione powyżej dane pochodzą z okresu, w którym główny punkt odniesienia w debacie nad terroryzmem stanowiła zhierarchizowana i hermetyczna Al-Kaida. Czy dziś, w czasach dźihadyzmu „trzeciej generacji”, kiedy przyłączenie się do dźihadu jest prostsze niż kiedykolwiek, nie przyciąga on więcej sfrustrowanych jednostek?

Zdają się to sugerować np. wyniki nowych badań Marca Heckera, który na podstawie materiałów sądowych dotyczących 137 osób skazanych we Francji za przestępstwa związane z dźihadyzmem dowodził, że wśród dźihadystów odsetek osób słabo wykształconych czy bezrobotnych jest wyższy niż w ogóle francuskiej populacji (Hecker 2018: 25). Warto jednak zauważyć, że nawet jeśli w tym przypadku korelacja między niepewną sytuacją materialną a dźihadyzmem okazałaby się nie negatywna, ale pozytywna, to wciąż nie wydaje się ona zbyt mocna. To, że co trzeci dźihadysta w chwili ataku nie miał pracy (Hecker 2018: 21), w oczywisty sposób nie dowodzi, że bezrobocie stanowi zasadniczą przyczynę zaangażowania dźihadystów, czyli przyczynę, bez której problem by nie wystąpił. Co z pozostałą większością? I co z poprzednimi „generacjami” dźihadystów, wśród których ta korelacja w ogóle nie występowała?

Fundamentalny problem specyficzności

Można też postawić nieco przewrotne pytanie: a co z ogromną większością bezrobotnych Francuzów, którzy nie popełniają zamachów? Dlaczego bezrobocie nie popycha tych ludzi do aktu terrorystycznego? Marc Sageman określał to jako „fundamentalny problem specyficzności”. Jak pisał:

W przypadku ujęcia zakładającego posiadanie przez nich [terrorystów – J.S.] jakichś wspólnych cech, nieuchronnie pojawia się problem, który można by nazwać fundamentalnym problemem specyficzności. Choć bowiem wielu ludzi ma postulowane cechy jednostkowe czy też podlega wpływowi tych samych czynników społecznych, jedynie bardzo nieliczni posuwają się do działań o charakterze terrorystycznym (Sageman 2008: 85).

Oczywiście z „fundamentalnym problemem specyficzności” nie radzi sobie w pełni – i nie mogłoby sobie poradzić – nawet najdoskonalsze z wyjaśnień przyczynowych. Zawsze pozostaje choćby margines dla wolnej woli jednostki, ewentualnie oddziałujących na nią indywidualnie czynników, których nie jesteśmy w stanie wziąć pod uwagę. Tym niemniej nie jest bez znaczenia, które wyjaśnienie radzi sobie z tym problemem lepiej, a które gorzej. Jeśli cechę, wskazywaną jako zasadniczą przyczynę działania dżihadystów – trudności na rynku pracy, społeczne wykluczenie, niski poziom edukacji – podzielają w danym społeczeństwie setki tysięcy ludzi, to należy uznać, że oparte na niej wyjaśnienie na pewno nie przechodzi testu „fundamentalnego problemu specyficzności” zadowalająco.

Oczywiście można argumentować, że liczba potencjalnych dżihadystów zawęzi się, kiedy do jednej zmiennej dodamy kolejne, tworząc profil typowego dżihadysty, np. zarazem ubogiego, źle wykształconego, potomka imigrantów z Bliskiego Wschodu lub Maghrebu. W praktyce jednak takie profile nigdy nie osiągają takiego poziomu precyzji, by swoim zasięgiem nie obejmować tysięcy ludzi zupełnie niezwiązanych z terroryzmem (Rae 2012: 64–74).

Z kolei wyjaśnienia opierające się na cechach przypisywanych całemu społeczeństwu – zachodni nihilizm Roya, czy zachodnia kultura narcyzmu Manne – nie zdają testu „specyficzności” ponieważ z założenia. Przy tym teorie te są właściwie нефальсифіковальные – o ile w przypadku tezy o bezrobociu czy niskim poziomie edukacji, można sobie nie tylko wyobrazić, ale też podać liczne przykłady dżihadystów nieposiadających tych cech, o tyle w przypadku tak nieokreślonych pojęć, jak „nihilizm”, teoria jest właściwie nie do obalenia, bo brak nam obiektywnej miary nihilizmu i nie sposób jasno stwierdzić, kto jest nihilistą, a kto nim nie jest.

Wszystkie wyjaśnienia, w których „fundamentalny problem specyficzności” występuje ze szczególnym natężeniem, charakteryzują się tym, że już na wstępie wpisują wyjaśniane zjawisko w szerszą kategorię zjawisk już znanych (przestępczość zrodzona z wad systemu, młodzieńczy radykalizm wszystkich czasów, terroryzm wszystkich opcji ideowych itd.). Pomijają to, co w wyjaśnianym zjawisku rzeczywiście specyficzne. Co jest bowiem specyficznego w dżihadystycznym terroryzmie, co odróżnia go od innych typów terroryzmu? Odpowiedź brzmi jak tautologia, a jednak trzeba to chyba jasno stwierdzić: tym,

co w dżihadystycznym terroryzmie jest specyficzne, jest sam dżihadyzm. Tym, co w najwyższym stopniu łączy dżihadystów wszystkich krajów świata, nie są zła sytuacja materialna, frustracja seksualna czy narcyzm, ale określony zestaw poglądów, zakorzeniony w wizji religijnej.

Choć niewątpliwie wszyscy dżihadyści utożsamiają się z islamem, wyjaśnianie ich działania nakazami tej religii radzi sobie z testem „specyficzności” może najgorzej z wszystkich teorii. Obecnie muzułmanów jest na świecie ponad miliard i zdecydowana większość z nich nie angażuje się w zbrojny czy terrorystyczny dżihad. Mnożenie niepokojących cytatów z Koranu czy hadisów nie zmieni tego faktu, podobnie jak odwołania do historii cywilizacji muzułmańskiej. Ostatecznie liczy się tutaj tylko to, jacy są współcześni muzułmanie, a nie to, czy ich zachowanie jest – w naszym mniemaniu – spójne z wyznawaną doktryną czy konsekwentne.

Wyjaśnieniem przyczynowym, które najlepiej przechodzi test „specyficzności”, wydaje się być teoria Gillesa Kepela (oraz podobne jej perspektywy), wskazująca na pewien szczególny zestaw przekonań osadzonych w islamie, ale podzielanych przez określoną mniejszość wyznawców tej religii. Zestaw ten niewątpliwie zawiera w sobie elementy pozareligijne, takie jak wrogość wobec Zachodu. Tym niemniej komponent religijny w tym zawężonym ujęciu stanowi tu wciąż element najbardziej specyficzny – niechętnie uczucia względem Zachodu dzielają zapewne miliony ludzi.

Niektórzy komentatorzy utrzymują, że radykalne poglądy religijne stanowią fałszywy trop, że wielu dżihadystów przyjmuje je jedynie z pozoru. Świadczyć miałyby o tym m.in. częste doniesienia o ich mało pobożnej przeszłości. Znow autor powoła się tu na Marca Sagemana, który w przekonujący sposób odpierał ten rodzaj argumentacji:

Media poświęciły wiele miejsca pewnym zachowaniom porywaczy z 11 września, które wydają się przeczyć ich religijności. Chodzi o bywanie w barach topleś w Las Vegas i na Florydzie, picie alkoholu, a nawet wynajmowanie pań do towarzystwa bezpośrednio przed operacją z 11 września. To nie neguje ich religijności. Po pierwsze, można być grzesznikiem, a mimo to człowiekiem religijnym. Po drugie, skoro męczennicy mają zagwarantowane wejście do raju, zgrzeszenie po raz ostatni nic nie kosztuje. Po trzecie, nie mieliśmy do czynienia z poważnym naruszeniem głównych nakazów islamu. Na podstawie przeczytanych przeze mnie relacji, mogę stwierdzić z całym przekonaniem, że mudżahe-dini byli pobożnymi salafitami (Sage-man 2008: 116 i 117).

Pozorności przekonań religijnych dżihadystów dowodzi się też często, wskazując na ich niską znajomość podstawowych zasad i tekstów islamu

(Hecker 2018: 29 i 30). Wydaje się jednak, że i ten argument łatwo obalić. Wiara religijna niekoniecznie wiąże się z religijną erudycją. Jak słusznie zauważył w tym kontekście Jean Birnbaum, w wojnach religijnych, które przetoczyły się przez Europę w XVI i XVII wieku – i należały do jednych z najkrwawszych wojen w jej krwawej historii – z pewnością nie brali udziału jedynie wielcy teologowie (Birnbaum 2016: 26). Wydaje się, że najbardziej uchwytym i pewnym dowodem czyjejs wiary religijnej jest sposób, w jaki wierzący się zachowuje. Dżihadyści poświęcają w zamachach swoje życie. Założenie, że wierzą oni w raj, do którego mieliby trafić po śmierci w ataku – razem z całym zestawem powiązanych poglądów – wydaje się po prostu najbardziej prawdopodobne.

LITERATURA PRZYWOŁANA

- Benslama Fethi (2016), *Un furieux désir de sacrifice. Le surmusulman*, Paryż: Seuil.
- Benzine Rachid (2014), *Daech et nous*, „Libération”, 16 października, https://www.liberation.fr/planete/2014/10/16/daech-et-nous_1123285 (dostęp 1.11.2019).
- Beuze Canelle (2017), *Attentats, tentatives et projets d'attentats en relation avec le contexte syro-irakien dans les pays occidentaux (2013–2016)*, Centre d'Analyse du Terrorisme.
- Bilel Ainine, Crettiez Xavier, Lindemann Thomas, Sèze Romain (2017), *Saisir les mécanismes de la radicalisation violente: pour une analyse processuelle et biographique des engagement violents*, raport przygotowany dla Mission de recherche Droit et Justice, http://www.gip-recherche-justice.fr/wp-content/uploads/2017/08/Rapport-radicalisation_INHESJ_CESDIP_GIP-Justice_2017.pdf (dostęp 27.01.2020).
- Birnbaum Jean (2016), *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*, Paris: Seuil.
- Birnbaum Jean (2018), *La religion des faibles. Ce que le djihadisme dit de nous*, Paris: Seuil.
- Bonavita Marie-Laetitia (2015), *Rémi Brague: «En France on a le droit de tout dire, sauf ce qui fâche»* (wywiad z Rémi Brague), „Le Figaro”, 17 stycznia, s. 16.
- Burgat François (2009), *Des Occidentaux peu crédibles à «défendre les valeurs»*, „Revue internationale et stratégique”, t. 3, nr 75, s. 69–76.
- Burgat François (2016), *Comprendre l'islam politique. Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste (1973–2016)*, Paris: La Découverte.
- Burgat François (2017), *Aux racines du jihadisme: le salafisme ou le nihilisme des autres ou... l'égoïsme des uns?* „Confluences Méditerranée”, t. 3, nr 102, s. 47–64.
- Cottee Simon (2018), *Sex and Shame. What Incels and Jihadists have in common*, „The New York Times”, 30 kwietnia, <https://www.nytimes.com/2018/04/30/opinion/sex-shame-incels-jihadists-minassian.html> (dostęp: 2.12.2019).
- Darmas Marcin, Koziński Agaton (2017), *Jarżmo wielkości Francji. Francuscy intelektualiści o wyzwaniach XXI wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Grondecka Jagoda, Puchejda Adam (2017), *Wykluczenie – nie islam – rodzi przemoc* (wywiad z Agatą Skowron-Nalborczyk), „Kultura Liberalna”, 18 lipca. <https://kulturaliberalna.pl/2017/07/18/nalborczyk-puchejda-grondecka-integracja-musulmanie-europa/> (dostęp 13.12.2019).
- Gutton Philippe (2016), *Conclusion. «Partir» en adolescence*, „L'école des parents”, t. 5, nr 619, s. 197–204.

- Hecker Marc (2018), *137 nuances de terrorisme. Les djihadistes en France face à la justice*, Centre des études de sécurité, https://www.ifri.org/sites/default/files/atoms/files/hecker_137_nuances_de_terrorisme_2018.pdf (dostęp 7.01.2020).
- Hudson Valerie M., Thayer Brandon A. (2010), *Sex and the Shaheed. Insights from the Life Sciences on Islamic Suicide Terrorism*, „International Security”, t. 4, nr 34, s. 37–62.
- Huntington Samuel (1993), *The clash of civilizations?* „Foreign Affairs” (Spring), s. 22–49.
- Huntington Samuel (2001), *The Age of Muslim Wars*, „Newsweek” nr 138, s. 140–144.
- Huntington Samuel (2008), *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. Hanna Jankowska, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA.
- Iacob Marcela (2015), *De la misère sexuelle des islamistes*, „Libération”, 13 listopada, https://www.liberation.fr/chroniques/2015/11/13/de-la-misere-sexuelle-des-islamistes_1413193 (dostęp 2.12.2019).
- Jasser Zuhdi (2019), *Which Islam? Whose Islam? and other essays*, Brisbane: Connor Court Publishing.
- Kepeł Gilles (2003), *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzulmańskiego*, tłum. Katarzyna Pachniak, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG.
- Kepeł Gilles (2006), *Fitna. Wojna w sercu islamu*, tłum. Katarzyna Pachniak, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG.
- Kepeł Gilles (2010), *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, tłum. Agnieszka Adamczak, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Kepeł Gilles, Jardin Antoine (2015), *Terreur dans l'Hexagone. Genèse du djihad français*, Paris: Gallimard.
- Kepeł Gilles (2016), *L'émergence du salafisme est un signe des failles de notre société*, „L'Humanité”, 26 lutego, <https://www.humanite.fr/gilles-kepel-lemergence-du-salafisme-est-un-signe-des-failles-de-notre-societe-600349> (dostęp 3.01.2020).
- Kepeł Gilles (2017), *Genèse du djihad français*, „Figures de la psychanalyse”, t. 2, nr 34, s. 29–37.
- Khosrokhavar Farhad (2016), *Jihad and the French Exception*, „The New York Times”, 20 lipca, <https://www.nytimes.com/2016/07/20/opinion/jihad-and-the-french-exception.html> (dostęp 3.12.2019).
- Krueger Alan, Malečková Jitka (2003), *Education, Poverty and Terrorism: Is There a Causal Connection?* „Journal of Economic Perspectives”, t. 4, nr 17, s. 119–144.
- Lafay Denis (2013), *Gilles Kepel: «Le salafisme dans les banlieues françaises? Une réalité qui s'étend»* (wywiad z Gillesem Kepelem), „La Tribune”, 30 października, <https://www.latribune.fr/opinions/tribunes/20131030trib000793284/gilles-kepel-le-salafisme-dans-les-banlieues-francaises-une-realite-qui-s-etend-.html> (dostęp 3.01.2020).
- Manne Anne (2014), *The Life of I: The New Culture of Narcissism*, Melbourne: Melbourne University Press.
- Manne Anne (2015), *Narcissism and terrorism: how the personality disorder leads to deadly violence*, „The Guardian”, 8 czerwca, https://www.theguardian.com/world/2015/jun/08/narcissism-terrorism-violence-monis-breivik-lubitz-jihadi-john_ (dostęp: 1.12.2019).
- Martinez-Gros Gabriel (2016), *Fascination du djihad. Fureurs islamistes et défaite de la paix*, Paryż: Presses Universitaires de France.
- Meyran Régis (2015), *«Une génération nihiliste» Entretien avec Olivier Roy* (wywiad z Olivierem Royem), „Sciences Humaines”, t. 3, nr 268, s. 5.
- Piketty Thomas (2015a), *Kapitał w XXI wieku*, tłum. Andrzej Bilik, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

- Piketty Thomas (2015b), *Le tout-sécuritaire ne suffira pas*, „Le Monde”, 22–23 listopada, s. 31.
- Rae Jonathan (2012), *Will it Ever be Possible to Profile the Terrorist?* „Journal of Terrorism Research”, t. 2, nr 3, s. 64–74.
- Roy Olivier (2016a), *Le djihad et la mort*, Paris: Seuil.
- Roy Olivier (2016b), *Peut-on comprendre les motivations des djihadistes?* „Pouvoirs”, t. 3, nr 158, s. 15–24.
- Sageman Marc (2008), *Sieci terroru*, tłum. Marek Król, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Semmar Abdou (2015), *Daech et ses trente millions d'amis*, „Algérie Focus”, 4 lipca, <http://forumdesdemocrates.over-blog.com/2015/07/daech-et-ses-30-millions-d-amis-par-abdou-semmar.html> (dostęp 20.10.2019).
- Thomson David (2014), *Les Français jihadistes*. Paris: Les Arènes.
- Thomson David (2016), *Les Revenants. Ils étaient partis faire le jihad, ils sont de retour en France*, Paris: Seuil.
- Vineyard Martha (2006), *Five Years After 9/11, The Clash of Civilizations Revisited* (wywiad z Samuelem Huntingtonem), Pew Research Center, <https://www.pewforum.org/2006/08/18/five-years-after-911-the-clash-of-civilizations-revisited/> (dostęp: 12.12.2019).

Jonathan Scovil

THE CAUSES OF JIHADIST TERRORISM AND THE FUNDAMENTAL PROBLEM OF SPECIFICITY

The article presents the main groups of scientific explanations of jihadist terrorism, focusing on the one fundamental cause of this phenomenon. The author discusses sequentially the explanations based on: 1) religious, 2) psychological, 3) political, 4) socio-economic causes. Then he attempts to select the explanations with the greatest explanatory power. For this purpose he confronts the explanations firstly with available empirical data and then with „the fundamental problem of specificity”. The confrontation with the latter screens out the explanations that are too general and overlook the specific qualities of the jihadist terrorism.

Słowa kluczowe: dżihadyzm, terroryzm, fundamentalny problem specyficzności

Keywords: Jihadism, Terrorism, Fundamental Problem of Specificity