

Łódź, 28.06.2020.

Prof. dr hab. Marek Dziekan

Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki

Uniwersytet Łódzki

**Recenzja rozprawy doktorskiej mgr. Issama Khirallaha**

***Responsibility. Between Al-Jabri's Deconstruction of the Arabic-Islamic Tradition and Hans Jonas's Ethical Theory. Parallels and Discords***

**napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Adama Chmielewskiego,**

**Wrocław 2020, 264 s.**

Mgr Issam Khirallah przedstawił rozprawę doktorską *Responsibility. Between Al-Jabri's Deconstruction of the Arabic-Islamic Tradition and Hans Jonas's Ethical Theory. Parallels and Discords*. Zgodnie z tytułem poświęcona ona została zagadnieniu odpowiedzialności (responsibility) ujętemu w kontekście porównawczym. Przedmiotem porównania stały się dwie teorie pochodzące z rozmaitych tradycji kulturowych – dość sobie bliskich geograficznie i historycznie, ale które w rzeczywistości więcej chyba dzieli niż łączy. Nie ukrywam mojego zaskoczenia takim zestawieniem, szczególnie, że sam zajmowałem się naukowo twórczością arabskiego intelektualisty będącego „bohaterem” recenzowanej pracy. Tym bardziej więc ciekaw byłem, jaką drogą pójdzie Doktorant w swoich dociekaniach.

Rozprawa licząca 264 s. składa się z dwóch rozdziałów wstępnych (s. 4-46), w których Doktorant rysuje metodologiczne tło swojej rozprawy oraz przedstawia ogólnie zagadnienia dotyczące filozoficznego ujęcia pojęcia odpowiedzialności w kontekście

rozważań etycznych, co jest niezbędną podstawą dla późniejszych, bardziej szczegółowych prezentacji i analiz.

Część pierwsza: *The imprints of responsibility in the Arabic-Islamic tradition through al-Jabri's deconstruction of Turath* (s. 47-161) odnosi się do koncepcji etyki i odpowiedzialności zawartej w pracach marokańskiego filozofa Muḥammada 'Ābida al-Ġābirīego (zm. 2010), część druga natomiast: *Jonas's theory of responsibility as a matrix for a unified Arabic-Islamic concept of responsibility* (s. 162-249) to z jednej strony prezentacja etycznej koncepcji odpowiedzialności u Hansa Jonasa (zm. 1993), z drugiej zaś próba zastosowania teorii tego ostatniego do skonstruowania matrycy, która mogłaby służyć jako podstawa do stworzenia ogólnej arabsko-muzułmańskiej koncepcji etycznej odpowiedzialności. Efekty rozważań Doktoranta zawarte zostały w *General Conclusion* (s. 250-254).

Pracę wieńczy obszerna bibliografia obejmująca pozycje w języku arabskim, angielskim i francuskim (s. 260-264).

Wyjściowym punktem porównania jest zatem teoria Al-Ġābirīego, która w drugiej części dysertacji została umieszczona w kontekście rozważań Hansa Jonasa, niemieckiego filozofa pochodzenia żydowskiego. O ile jednak w przypadku Jonasa kwestia odpowiedzialności etycznej jest jednym z kluczowych zagadnień, jakie podejmował w swojej twórczości, o tyle dla Al-Ġābirīego zagadnienie to pozostawało na uboczu jego zainteresowań naukowych i odtworzenie koncepcji odpowiedzialności u Marokańczyka wymagało swego rodzaju rekonstrukcji, choć jest Al-Ġābirī autorem monografii *Naqd al-'aql al-'arabi. Al-'Aql al-iḥlāqī al-'arabī / The Critique of Arab Mind: The Arabic Ethical Mind* (podaję oryginalny tytuł pracy, choć Doktorant podaje tylko jego wersję angielską; nie znalazłem jednak nigdzie informacji o istnieniu angielskiego przekładu tej pracy). Ujęcie problemu u Al-Ġābirīego jest jednak na tyle specyficzne, że przedstawienie zwartej jego teorii etyki jest w zasadzie niemożliwe.

Punktem wyjścia dla owej rekonstrukcji stała się – kluczowa z kolei w przypadku tego filozofa – koncepcja *turāt* - „dziedzictwa kulturowego”, którego ujęcie przez Marokańczyka wyróżnia się na tle współczesnej myśli arabskiej (przykładem zaprezentowania tej odmienności, zbadanej w sposób szczegółowy, jest książka Nāyili

Abī Nādir: *At-Turāt wa-al-manhağ bayn Arkūn wa-al-Ġābirī* / *Dziedzictwo kulturowe i metoda – między Arkounem i Al-Ġābirīm*, Bayrūt 2008). W tym miejscu pożyteczne byłoby także szersze, choćby na 1 stronę, przedstawienie sylwetki A-Ġābirīego, słabo znanej poza kręgami specjalistów od współczesnej filozofii arabskiej. Marokańczyk podejmuje kwestię etyki w kontekście swojego ogromnego projektu analizy „umysłowości arabskiej” (*al-‘aql al-‘arabī*), analizując ją historycznie poprzez zagłębienie się w najważniejsze nurty filozoficzne, intelektualne i teologiczne klasycznego islamu, będące zasadniczym elementem *turāt*. Jak jasno wynika z analizy, jest to dziedzictwo w głównej mierze religijne. Nawet, jeśli mówimy o elemencie greckim, pozostaje on jednak przefiltrowany przez myśl muzułmańską, nie stanowiąc wyłomu w ogólnie obowiązującej w kulturze arabsko-muzułmańskiej zasadzie braku rozróżnienia pomiędzy sacrum i profanum. Elementy staroarabskie z kolei uległy czasem dość daleko posuniętemu przewartościowaniu. Świat islamu nie przedstawił jak dotąd żadnego projektu etyki świeckiej, czy choćby, jak to ujmował Kotarbiński, „niezależnej”.

W kontekście myśli Al-Ġābirīego brakuje mi nieco krytycznego podejścia Doktoranta do tego zagadnienia. Refleksja marokańskiego filozofa przedstawiona została prawidłowo, wraz z umieszczeniem jej w odpowiednim kontekście kulturowym, ale warto było zwrócić uwagę na fakt, że w przypadku odpowiedzialności zawartej w staroarabskim (przedmuzułmańskim) dziedzictwie istotne znaczenie miała odpowiedzialność związana z trybalizmem (odpowiedzialność plemienia za jego członków) i jedną z podstawowych zasad *muruwwy* – prawem azylu, które sprawiało, że pan domu stawał się automatycznie odpowiedzialny za kogoś, kto schronił się u niego, nawet jeśli był to przestępca. Odpowiedzialność pojawia się także w XIX-XX-wiecznych panislamistycznych koncepcjach arabsko-muzułmańskiego odrodzenia (chodzi o odpowiedzialność każdego muzułmanina za innych muzułmanów).

Warto się także zastanowić, czy teoria Al-Ġābirīego dotycząca roli sufizmu w kształtowaniu się koncepcji i praktyki odpowiedzialności, a właściwie jej braku, jest rzeczywiście tak istotna. Tym bardziej, że Marokańczyk zwraca uwagę na te bractwa, które propagowały oddalenie się od świata, jak *qalandariyya* i *malāmatiyya*, pomija zaś te, które propagowały aktywizm społeczny i polityczny, a nawet gospodarczy, jak

*naqšbandiyya* czy *nāširiyya*. W moim przekonaniu sprawa nie jest w tym przypadku tak jednoznaczna.

Część druga poświęcona została z jednej strony prezentacji etycznej myśli Hansa Jonasa, z drugiej zaś próbie potraktowania jej jako swego rodzaju matrycy dla nowoczesnej etyki arabsko-muzułmańskiej. Biorąc pod uwagę nieprzystawalność Jonasowej koncepcji etyki, nawet w kontekście *secular religiosity* i odpowiadających jej, przynajmniej na poziomie leksykalnym, koncepcji muzulmańskich, podziwiam odwagę Autora. Uważam, że jest to przykład pozytywnej odwagi badawczej, podążającej w kierunku transkulturowości. Mgr Issam Khirallah nie doszedł do wniosku, jakiego z pewnością spodziewałoby się wielu nastawionych na uniwersalność zachodniej myśli badaczy, że etyka jest jedna. Zwraca uwagę na odmienności, ale też na pewne punkty wspólne. Wykazuje się w tym przypadku krytycznym myśleniem i odpowiednim wyczuciem dystansu kulturowego i badawczego, co chciałbym z całą mocą podkreślić.

Za istotne uważam także podjęcie się zaprezentowania pewnego segmentu myśli Muḥammada ‘Ābida al-Ġābirīego. Choć można znaleźć w językach zachodnich kilka tekstów na jego temat, to dalej są one nieliczne i, niestety, pochodzą głównie od autorów wywodzących się ze świata arabskiego – teksty te zostały wykazane w Bibliografii, do której dodałbym także świetne, choć niezbyt obszerne podsumowanie myśli Marokańczyka dokonane przez Jaafara Aksikasa w pracy *Arab Modernities. Islamism, Nationalism, and Liberalism in the Post-Colonial Arab World* (New York 2009).

I choć osobiście uważam próbę zastosowanie teorii Jonasa do myśli arabsko-muzułmańskiej za nietrafioną, to bardzo pozytywnie odbieram recenzowaną dysertację. Jest ona bowiem z kolei udaną i jak najbardziej trafioną próbą przedstawienia pewnego fragmentu dorobku współczesnej filozofii arabskiej poza środowiskiem arabistów i badaczy islamu. Dysertacja ta dowodzi, że nie tylko na Zachodzie podejmowane są kluczowe problemy egzystencji współczesnego człowieka. Najwyższy czas zacząć zauważać dorobek intelektualny tych obszarów świata, które z godnym lepszej sprawy samouwielbieniem nazywamy „peryferyjnymi”. Recenzowana

praca może przyczynić się do zainteresowania Al-Ġābirīm (a w konsekwencji być może także innymi myślicielami arabskimi) szczególnie poprzez próbę zestawienia jego rozważań z filozofią Hansa Jonasa. Na szczęście, jako badacz tzw. „Orientu” zaczynam dostrzegać podążanie w kierunku pewnej zmiany w tym zakresie, ale cały czas jest to zbyt mało. Doskonałym przykładem takich działań jest wydana niedawno po polsku praca australijskiej socjolożki Raewyn Conell *Teoria z globalnego Południa. W stronę ogólnoswiatowej nauki o społeczeństwie* (Kraków 1018, wyd. ang. 2007). To na gruncie socjologii. Recenzowana praca jest godnym uwagi krokiem w tym kierunku z przesunięciem tym razem na filozofię. Ukazuje, co może być dziedzictwem akceptowanym przez „Orient” i Zachód, a co nie – i – co najważniejsze – dlaczego.

Na koniec chciałbym też zwrócić uwagę na pewne kwestie o charakterze raczej technicznym. Zdecydowanie brak mi w pracy uwzględniania terminologii arabskiej, choćby za pierwszym razem, kiedy dany termin techniczny się pojawia. Czytelnik nie dowie się z pracy, jak w filozofii arabskiej nazywa się etykę/ethics (arab. *aḥlāq*), odpowiedzialność/responsibility (arab. *mas'ūliyya*) czy posłuszeństwo/obedience (arab. *ṭā'a*). W niektórych przypadkach mamy też do czynienia z rozmaitym oddawaniem w języku angielskim jednego terminu, który zresztą nie został przytoczony w oryginale. Na przykład „państwo doskonałe” (w takim kształcie funkcjonuje ten termin w piśmiennictwie polskim) Al-Farābīego (arab. *al-madīna al-fāḍila*) oddawane jest na s. 139 raz jako „righteous city”, raz jako „virtuous city”, a na s. 142 jako „ideal city”. Takie niekonsekwencje, jako odnoszące się do swego rodzaju terminu technicznego, nie powinny się w pracy pojawiać.

Uważam też, że w przypadku mniej znanych myślicieli arabskich powinny być podawane daty życia, ponieważ zazwyczaj ma znaczenie, czy dana wypowiedź odnosi się do autora średniowiecznego, czy współczesnego, a kontekst nie zawsze na to wskazuje. Warto byłoby także zadbać o to, żeby wszystkie zdania zaczynały się z wielkiej litery. W wielu miejscach pracy można spotkać tego typu uchybienie.

W konkluzji chciałbym podkreślić nowatorstwo pracy doktorskiej mgr. Issama Khirallaha. Jej komparatystyczny, a zarazem transkulturowy i w rzeczywistości interdyscyplinarny charakter sprawia, że może stać się punktem wyjścia do dyskusji nad koncepcjami odpowiedzialności w rozmaitych cywilizacjach, a o ile wiem, badania tego typu nie zostały dotąd podjęte.

Doktorant wykazał się, na ile było to konieczne w recenzowanej rozprawie, dobrą znajomością zarówno arabsko-muzułmańskiej, jak i zachodniej tradycji filozoficznej w wymaganym temacie pracy zakresie. W kontekście myśli arabsko-muzułmańskiej wykorzystał nie tylko opracowania arabskie, ale także kluczowe pozycje światowej orientalistyki dotyczące badanej problematyki, dowodząc tym samym otwarcia na naukę światową.

Biorąc pod uwagę powyższe i kierując się wskazaniem Ustawy oraz zwyczajem akademickim stawiam wniosek o dopuszczenie rozprawy doktorskiej mgr. Issama Khirallaha pt. *Responsibility. Between Al-Jabri's Deconstruction of the Arabic-Islamic Tradition and Hans Jonas's Ethical Theory. Parallels and Discords*, napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Adama Chmielewskiego do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'M. Giej' or similar, written in a cursive style.