

# **DIALOG CYWILIZACJI**

**Muzułmańskie ideały Gülena  
a dyskurs humanistyczny**

**B. Jill Carroll**

Przełożył **Jarosław Surdel**



## SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA .....	5
WSTĘP .....	9
1. GÜLEN I KANT O PRZYRODZONEJ WARTOŚCI CZŁOWIEKA I O GODNOŚCI MORALNEJ .....	17
2. GÜLEN I MILL O WOLNOŚCI .....	28
3. GÜLEN, KONFUCJUSZ I PLATON O IDEALE CZŁOWIEKA .....	40
4. GÜLEN, KONFUCJUSZ I PLATON O EDUKACJI .....	60
5. GÜLEN I SARTRE O ODPOWIEDZIALNOŚCI .....	77
KONKLUZJA .....	59
BIBLIOGRAFIA .....	97
PRZYPISY.....	98



## PRZEDMOWA

Wiek XXI okazał się okresem niespodziewanego kryzysu. Są na świecie tacy, którzy poświęcili się przemocy, śmierci i zniszczeniu, ale są też tacy, którzy stawiają czoło tym ideom, wspierając pożyteczny dialog i porozumienie. Wydarzenia 11 września 2001 ukazują jasno znaczenie tych działań. To, co się zdarzyło tamtego dnia i trwająca obecnie wojna z terroryzmem zmieniły krajobraz naszych społeczności lokalnych i wspólnoty międzynarodowej. Dziewiętnastu porywaczy stworzyło jeden z największych paradoksów XXI wieku: islam, który sam siebie postrzega jako religię pokoju, jest teraz kojarzony z mordem i bestialstwem.

Niestety istnieje pozałowania godny brak wiedzy na temat islamu zarówno wśród muzułmanów, jak i niemuzułmanów. Potrzeba zrozumienia islamu sięga poza wydziały nauk humanistycznych na uniwersytetach — do domu każdej osoby. Ciągłe wzrastająca populacja muzułmanów szacowana jest obecnie na 1,4 miliarda ludzi żyjących w pięćdziesięciu siedmiu krajach, z których przynajmniej jeden ma potencjał nuklearny. Wiele z tych państw muzułmańskich odgrywa zasadniczą rolę albo jako bliski sprzymierzeniec, albo jako przeciwnik Stanów Zjednoczonych w wojnie z globalnym terroryzmem. Społeczność muzułmańska nie jest wyizolowaną częścią świata; niemal siedem milionów muzułmanów żyje w USA a wiele milionów więcej w Europie. Główni terroryści na amerykańskiej liście poszukiwanych to muzułmanie — Osama bin Laden, przywódca Al-Kaidy i Talibów, jak np. Mułła Omar. Jednak muzułmanami są też czołowi sprzymierzeńcy Ameryki w walce z terroryzmem: [były] prezydent Pervez Musharraf z Pakistanu, prezydent Karzai w Afganistanie i król Abdullah z Jordanii. Skoro zatem zarówno nieprzejednani przeciwnicy, jak i bliscy sprzymierzeńcy są muzułmanami, to wydaje się rzeczą konieczną zrozumieć islam.

Środkiem do zapewnienia, że my, jako wspólnota międzynarodowa pokonamy fałszywą, ale i tę realną konfrontację pomiędzy naszymi religiami jest dialog i wzajemne zrozumienie. Książka Jill Carroll *Dialog cywilizacji* opowiada się za dialogiem, co mocno popieram. Dr Carroll wyświadczyła nam ogromną przysługę, pogłębiając naszą wiedzę o oryginalnej filozofii

muzułmańskiej M. Fethullaha Gülena. Gülen, znamienity turecki przywódca suficki, pionier dialogu międzywyznaniowego od lat już trzydziestu, sądzi, że „dialog nie jest zbyt cennym wysiłkiem, ale jest imperatywem... że dialog należy do powinności muzułmanów, którzy mają uczynić nasz świat miejscem bardziej pokojowym i bezpiecznym”. W epoce, w której ludzkość potrzebuje przywódców duchowych, znajdujemy takiego przywódcę w Fethullahu Gülenie. Spędził on swoje życie dorosłe wyrażając ból, ale też wiarę i aspiracje nie tylko muzułmanów, ale i innych ludzi. Gülen zainspirował potężny ruch społeczeństwa obywatelskiego, który ewoluuje od lat 1960-tych i obejmuje obecnie wiele dziedzin życia społecznego. Gülen, jako muzułmański intelektualista suficki i uczoney zainspirował miliony zarówno muzułmanów jak i niemuzułmanów do służby dla dobra ludzkości.

W swoim tekście dr Jill Carroll kontynuuje tradycję dialogu, przedstawiając nam dialog tekstualny pomiędzy myślą i nauczaniem Gülena oraz pięciu znanych na całym świecie filozofów w ramach ogólnego dyskursu humanistycznego: Immanuela Kanta, Konfucjusza, Johna Stuarta Milla, Jeana Paula Sartre’a i Platona. Jill Carroll jest w stanie nie tylko stworzyć dyskurs nawiązujący do nauczania Gülena, ale także daje nam przykład takiego dialogu, którego bardzo potrzebujemy w naszym stuleciu: dialogu, w którym myśli i idee całkowicie różne od naszych są nam przedstawiane w sposób racjonalny i prowokujący do myślenia.

Jill Carroll jest najbardziej kompetentna do wykreowania takiego dialogu. Jako zastępca Dyrektora Centrum Boniuk Studiów i Propagowania Tolerancji Religijnej przy Uniwersytecie Rice, a także jako autor często piszący i wypowiadający się na temat koncepcji Gülena, dr Carroll ma jasne zrozumienie jego nauczania. Będąc jednocześnie profesorem nauk humanistycznych i religioznawstwa porównawczego, Jill Carroll jest ekspertem w dziedzinie kontynentalnej filozofii religii, co pozwoliło jej podjąć i zakończyć to przedsięwzięcie w sposób znakomity. Dr Carroll uczyniła wiele, by zaprezentować ideały islamu i zasady ruchu Gülena szerszej społeczności uczonych. Widziałem osobiście jej oddanie ideałom tolerancji i dialogu w czasie jej wykładów na Międzynarodowej Konferencji na temat Islamu we Współczesnym Świecie: Ruch Fethullaha Gülena w Idei i Praktyce. Konferencja ta odbyła się na Uniwersytecie Oklahoma w 2006 r. Uczestniczyłem w niej jako jeden z głównych mówców.

Wiosną 2006 r., realizując dla Brooking Institution projekt badawczy: „Islam w epoce globalizacji”, odbyłem podróż po dziewięciu krajach muzułmańskich, i podczas tej wyprawy zarówno ja jak i mój zespół doświadczyliśmy,

jak wpływowy stał się Fethullah Gülen. Starając się zrozumieć „mentalność” muzułmanów przygotowaliśmy kwestionariusz, w którym zawarte były pytania bezpośrednie i osobiste do każdego uczestnika badania. Zadane pytania miały ocenić reakcje na świat zachodni i globalizację. Stwierdziliśmy, że wielu ludzi kieruje się wskazówkami tych, którzy pragną zbudować mur wokół islamu, i wykluczyć wszystko poza islamem, a w szczególności wpływy zachodnie. Tendencja ta zyskuje popularność w świecie muzułmańskim. Jednak w Turcji zauważyliśmy, że najbardziej popularnym współczesnym wzorcem osobowym jest Fethullah Gülen, co wskazało nam na znaczenie jego ruchu intelektualnego i jego potencjał jako siły przeciwstawnej wobec tak niestety atrakcyjnej wśród muzułmanów idei wykluczenia.

Rozmiar i efektywność ruchu Gülenowskiego bardzo wzrosły w ostatnich trzydziestu latach. Działalność owego ruchu obejmuje obecnie założenie setek nowoczesnych szkół i kilku uniwersytetów w Turcji i poza nią, sieci mediów (dwa kanały telewizyjne, tygodnik informacyjny i wpływowy dziennik) oraz organizacji biznesmenów. Ruch ten wyrósł nie jako ruch polityczny, ale jako inicjatywa społeczna i duchowa. Jako oryginalny reformator społeczny, Gülen wprowadził nowy styl edukacji, który zaczyna integrować wiedzę naukową i wartości duchowe. Dzięki temu jest w stanie znaleźć w islamie drogę pośrednią, która stawia na nowoczesność. Gülen wierzy, że rzeczywistym celem narodów jest odnowa i „cywilizacja” jednostek oraz społeczeństwa, osiągnięta poprzez działanie zgodne z moralnością.

Gülen czerpie swoją inspirację w dużej mierze z nauczania i pism Maulany Dżalal ad-Dina Rumiego i jego przesłania służby Bogu oraz miłości i posługi wzajemnej pomiędzy ludźmi. Rumi, autor bestsellerowy nie tylko w świecie muzułmańskim ale i w Stanach Zjednoczonych, położył pod względem intelektualnym i duchowym podwaliny pod ruch Gülenowski. Obydwaj ci ludzie poświęcili swoje życie zrozumieniu sufizmu. Gülen opisuje Rumiego z wielką atencją, „nie jako adepta sufizmu, derwisza bądź mistrza, za jakiego jest uznawany przez tradycyjnych sufich. Rumi rozwinął nową metodę zabarwioną rewiwalizmem, osobiste rozumowanie, oparte o Koran, sunnę i muzułmańską pobożność. Nowym głosem i technieniem pomyślnie poprowadził ku nowemu boskiemu stołowi zarówno swoje jak i następne pokolenia”.

Gülen pomaga nam odpowiadać na kwestie życia, wartości i składników sprawiedliwego społeczeństwa, godząc pozorne sprzeczności pomiędzy naukami przyrodniczymi a teologią. W swoich pismach i wystąpieniach publicznych, Gülen zapala światło dla szukających rozwiązań naszych współczesnych dylematów. Wyjaśnia nam, że czasy, kiedy sprawy załatwiała się

nagą siłą należą do przeszłości. Przekonać innych do swoich racji możemy jedynie siłą argumentów. Społeczeństwa są w stanie koegzystować w sposób pokojowy jedynie poprzez porozumienie oparte na współpracy i szacunku. W naszym kurczącym się świecie jest to lekcja, którą musimy odrobić. Szacunek dla zwyczajów kulturowych i religijnych stał się koniecznością. Musimy więc wszelkimi środkami realizować proces wzajemnego zrozumienia i dialogu międzyreligijnego. W świecie po 11 września, kiedy realne stało się „starcie” [kultur], miliony uczestników ruchu Gülena wciąż wskazują nam duchową i praktyczną drogę ku pokojowi i tolerancji dla innych. W świecie, w którym wielu prominentnych przywódców muzułmańskich mówi o konflikcie i konfrontacji, Gülen ofiarowuje nam „nowy głos”, wzywający ludzi wszystkich wyznań do „boskiego stołu”. Dzięki jego wskazówkom możemy stworzyć świat, w którym dialog jest naszym pierwszym działaniem, konfrontacja zaś całkowicie ostatecznym. W tym właśnie duchu dr Jill Carroll dała nam dzieło, które ulepsza nie tylko nasze rozumienie zasad i nauczania Gülena, ale i zwraca uwagę na ruch filozoficzny, który w naszych czasach ma znaczenie naprawdę nieocenione.

Chciałbym wyrazić swoją wdzięczność Muhammadowi Çetinowi, prezesowi Instytutu Dialogu Międzywyznaniowego, który zainicjował to ważne dzieło, za propagowanie dialogu i porozumienia pomiędzy Zachodem a światem islamu. Chciałbym również podziękować Davidowi Montezowi za jego pomoc w przygotowaniu tej przedmowy i za jego zaangażowanie w dialog. Jako osoba aktywnie zaangażowana w dialog międzywyznaniowy, jestem głęboko przekonany o potrzebie porozumienia i współczucia w tych niebezpiecznych czasach. Jako profesor uniwersytecki jestem w wyjątkowej sytuacji, gdyż mogę zaświadczyć o mocy dialogu w sali uniwersyteckiej i o tym, jak może on zmienić spojrzenie na wiele spraw. Jako ojciec i dziadek jestem osobiście zainteresowany dialogiem. Przecież budowanie mostów pomiędzy kulturami ma znaczenie zasadnicze dla zapewnienia bezpieczeństwa naszym dzieciom. Dialog i porozumienie nie są już intelektualną rozrywką; stanowią imperatyw, jeśli mamy przetrwać wiek XXI.

*Profesor Akbar Ahmed  
Katedra Ibn Chalduna Studiów nad Islamem,  
Uniwersytet Amerykański, Waszyngton.*



## WSTĘP

W grudniu 2004 r. pojechałam na dziesięć dni do Turcji jako gość Instytutu Dialogu Międzywyznaniowego (IID) z siedzibą w Houston w Teksasie. Ze mną było około dwudziestu innych profesorów, duchownych i przywódców społeczności z Teksasu, Oklahomy i Kansas. Nikt z nas nie był w Turcji przedtem, i nikt z nas nie wiedział czego się spodziewać. Każdy z nas, w taki czy inny sposób, spotkał młodych ludzi z Turcji w szkole, w kościele, lub w innym miejscu, i został zapytany, czy by się nie wybrał na wyprawę międzyreligijną do Turcji jako gość ich organizacji. Niektórzy z nas poznali trochę lepiej owych młodych ludzi i ich żony podczas obiadów w ich domach lub poprzez udział w kolacjach ramadanowych, organizowanych przez IID. Przyjęliśmy to zaproszenie w oparciu o nasze poczucie, że ci młodzi ludzie, ich żony i organizacja są wiarygodni.

Zaczynając podróż, nie wiedziałam, ale szybko zrozumiałam, że założyciele i wolontariusze IID oraz organizatorzy naszej wyprawy zarówno w USA jak i w Turcji byli członkami transnarodowej wspólnoty, zainspirowanej ideami tureckiego uczonego muzułmańskiego, Fethullaha Gülena. Przemowy i wykłady Gülena krążyły po Turcji i poza nią przez kilka dziesięcioleci a on sam od r. 1958 był państwowym kaznodzieją w Izmirze w południowo-zachodniej Turcji. Podczas naszej wyprawy odwiedziliśmy wiele szkół, szpital oraz organizację dialogu międzywyznaniowego — wszystkie te instytucje zostały założone przez ludzi związanych z ruchem Gülena. Uczestniczyliśmy w posiłkach u rodzin tureckich w ich domach, i przy każdej z takich okazji pytałam naszych gospodarzy, w jaki sposób zetknęli się z ideami Gülena i co zainspirowało ich w sposób szczególny do zaangażowania się w ten ruch. Wszyscy udzielali zasadniczo tej samej odpowiedzi. Ludzie starsi mieszkali w Izmirze, gdy Gülen zaczynał tam swoją posługę i byli pod wrażeniem jego przesłania edukacji i altruizmu. To ich przekonało. Ludzie młodszy, mający dzieci w wieku szkolnym, dowiedzieli się o ruchu poprzez pobliskie szkoły, które cieszą się doskonałą reputacją, i zafascynowała ich wizja globalnego pokoju oraz postępu poprzez edukację i dialog międzywyznaniowy. Inne osoby były z kolei kiedyś uczniami szkół założonych przez ludzi związanych

z ruchem Gülena i teraz wspierają w różnoraki sposób te szkoły i inną działalność międzywyznaniową. W każdym z tych przypadków, spotkani ludzie byli głęboko przekonani do przesłania Gülena i jego idei, i pragnęli je propagować.

Powróciłam do Houston, które stanowi „bazę” IID i pogłębiłam swoją łączność z tą organizacją. Centrum Boniuk Studiów i Propagowania Tolerancji Religijnej przy Uniwersytecie Rice, dla którego pracuję, gościło w listopadzie 2005 r. konferencję na temat idei Gülena, w której uczestniczyli uczeni z USA, Europy i Azji Środkowej. Współpracowaliśmy z IID przy wielu innych projektach, wykładach i dyskusjach panelowych. Do Turcji powróciłam ponownie w maju 2005 i lipcu 2006 r. i spotkałam więcej ludzi z ruchu Gülena, pogłębiając moje zrozumienie jego idei i wpływu, jaki ma na Turków i samą Turcję. Od czasu mojej pierwszej wyprawy do Turcji przeczytałam wiele przełożonych na angielski dzieł Gülena i z moimi tureckimi przyjaciółmi odbyłam wiele rozmów o jego działalności. Jestem daleka od biegłości w ideach Gülena, historii współczesnej Turcji i w sufizmie. Jestem jednak specjalistką w studiach religijnych (kontynentalnej filozofii religii), religioznawstwie porównawczym oraz humanistyce ogólnej. Prowadziłam ze studentami zajęcia w zakresie ogólnej humanistyki przez niemal piętnaście lat. Zajęcia te obejmują komparatystykę literatury światowej, etyki, filozofii klasycznej, współczesnej filozofii politycznej a także obszerne kursy w tradycjach historycznych, filozoficznych, religijnych i literackich Wschodu i Zachodu. Moja ogólna kompetencja obejmuje myśl Wschodu oraz Zachodu głównie ze względu na moją specjalizację w filozofii religijnej. Kiedy zatem zaczęłam lekturę przekładów przemówień i artykułów Gülena, zauważyłam głęboki związek jego dzieł z niektórymi z wielkich myślicieli i filozofów powszechnej historii intelektualnej.

Moim zadaniem w niniejszej książce jest umieszczenie idei Gülena w kontekście szerszej humanistyki. Chciałabym spróbować stworzyć dialog tekstualny pomiędzy drukowanymi wersjami wybranych artykułów, przemówień i wystąpień Gülena a tekstami wybranych myślicieli, pisarzy, filozofów i teoretyków z ogólnego dyskursu humanistycznego. Te osobistości z zakresu humanistyki to: Konfucjusz, Platon, Immanuel Kant, John Stuart Mill i Jean Paul Sartre. Umieszczenie ich idei w szerszej rozumianej humanistyce skłania mnie do uznania tychże uczonych, w tym Gülena, za myślicieli humanistycznych, choć takie przyporządkowanie może się wydawać problematyczne, w zależności oczywiście od definicji „humanizmu”. W niniejszej pracy używam najszerszej możliwej definicji humanizmu, definicji nie postrzega-

jącej humanizmu jako koniecznej antytezy światopoglądu religijnego bądź teistycznego. Zawodowi filozofowie i historycy myśli definiują jako „humanizm” bądź „humanistyczne”, idee i systemy myśli, które sięgają starożytności, nawet aż Protagorasa, który wypowiedział słynną maksymę: „człowiek jest miarą wszechrzeczy”. Protagoras nie był ateistą, nie byli nimi też inni klasyczni filozofowie greccy, którzy w V stuleciu przed Chr. przenieśli swoje zainteresowanie z natury i składnikami wszechświata (powietrze, woda, materia itp.) na kwestie znaczenia życia, wartości ludzkich, naturę dobrego życia i komponenty sprawiedliwego społeczeństwa ludzkiego. Ta problematyka jest ogólnie identyfikowana z humanizmem bądź z myślą humanistyczną, a wielu filozofów i wiele światopoglądów, zarówno religijnych jak i niereligijnych kwalifikuje się pod tym względem jako humanistyczne.

Humanizm renesansowy, czerpiąc swe idee ze świata klasycznego, przenosi swoje zainteresowanie z Boga na ludzkość. Generalnie jednak myśliciele tej epoki nie byli ateistami, ani nie propagowali ateizmu jako dogmatu swojej perspektywy „humanistycznej”. Skupienie się na ludzkich potencjałach i osiągnięciach, któremu towarzyszyło mniej interwencjonistyczne pojęcie Boga, otworzyło drogę do pojawienia się na Zachodzie naukowego punktu widzenia, a to z kolei umożliwiło ludziom odkrycie praw wszechświata, które stworzył Bóg. Europejscy myśliciele tamtego czasu doszli do tej perspektywy w obrębie światopoglądu chrześcijańskiego i zawdzięczali pod tym względem dużo uczonym muzułmańskim dopiero co minionych pokoleń. Uczni ci zdefiniowali już zasady medycyny, astronomii, matematyki, botaniki i wielu innych dyscyplin naukowych w ramach teologicznych islamu. W obu przypadkach, humanizm nie stanowił manifestu ludzkiej potęgi, która miałaby przewyższać potęgę Boga, lub z nią współzawodniczyć. Przeciwnie, istoty ludzkie zaświadczały i wychwalały moc Boga, gdy używają swoich, otrzymanych od Boga zdolności do odkrywania tajemnic wszechświata stworzonego przez Boga i wykorzystują swoją wiedzę dla postępu i ulepszania społeczności ludzkiej. Ta forma humanizmu nie podważa zatem religii bądź wiary w Boga. W istocie, uczeni muzułmańscy, a później również chrześcijańscy są głównymi przykładami owej rozległej formy pietystycznego humanizmu.

Oczywiście, inne formy humanizmu są całkowicie świeckie lub ateistyczne. W nowożytnej epoce post-renesansowej pojawiły się w obrębie szerszego humanizmu szkoły odrzucające światopogląd religijny lub oparty o to, co nadnaturalne. Niektóre z nich nawet były i są wrogie religii. Humanizm świecki stanowi ateistyczny odłam humanizmu, w dużej mierze niezgodny z religijnym widzeniem świata. Wedle tej wąskiej definicji nie można nazwać

humanistami ani Gülena, ani innych myślicieli religijnych. Nie byłoby nimi także ani Kant, ani Mill ani Konfucjusz. Wszyscy oni są rutynowo nazywani humanistami a ich idee formami humanizmu, choć żaden z nich nie był ateistą. Z przyczyn więc oczywistych ta wąska, świecka i ateistyczna definicja humanizmu nie jest definicją obowiązującą w niniejszej książce.<sup>1</sup>

Wykorzystuję zatem szerszą definicję humanizmu, taką, która pasuje lepiej niż jej nowoczesne odmiany do jego długiej historii i nadzwyczajnych osiągnięć w dziedzinie religii, filozofii, literatury, etyki, sztuki, architektury, nauk przyrodniczych i matematyki, których dokonali ludzie w ramach podstawowej zasady humanizmu: wiary w znaczenie człowieka, jego siłę, pozycję i władzę, wiary nie przeciwstawnej do podstawowej doktryny i dziejów trzech wielkich monoteizmów. Biorąc to właśnie pod uwagę, umiejscawiam Gülena obok innych myślicieli humanistycznych, gdyż jego dzieło, tak jak ich skupia się na centralnych problemach ludzkiej egzystencji, które od dawna stanowią część dyskursu humanistycznego zarówno w swoich formach religijnych jak i niereligijnych. Innymi słowy, myśliciele ci zajmują się podstawowymi kwestiami natury rzeczywistości ludzkiej, dobrego życia człowieka, państwa i moralności. Co więcej, dochodzą do podobnych konkluzji w odniesieniu do wielu z tych kwestii, wychodząc przy tym ze swoich własnych tradycji i kontekstów kulturowych.

Mówiąc tutaj o podobieństwie, nie twierdzę, że istnieje „tożsamość”. Myśliciele ci reprezentują różnorodne pochodzenie, epoki, tło kulturowe, narodowe i duchowe. Różnią się od siebie znacząco do tego stopnia, że w niektórych miejscach swoich dzieł negują siebie wzajemnie (chodzi tutaj o nowszych myślicieli), i można sobie wyobrazić, że gdyby byli uczestnikami prawdziwego dialogu (nie zaś „konstruowanego”), to potępialiby nawzajem wiele poglądów swoich interlokutorów. Gülen wielokrotnie w swoich dziełach poddaje otwartej krytyce Sartre’a, egzystencjalistów i innych ateistów. Ja ograniczam się w niniejszej książce do umieszczenia każdego ze wspomnianych myślicieli w konwersacji tekstualnej jedynie z Gülenem, nie zaś nawzajem pomiędzy sobą, a to ukazałoby ogromne różnice pomiędzy nimi wszystkimi. Mill oręduje za takim rodzajem wolności, który Platon uznałby w swojej idealnej republice za odrażający. I nawzajem, Mill prawdopodobnie uznałby idealną republikę Platonską za opresyjną tyranję. Dzieła Sartre’a negują jakiegokolwiek pojęcie „nieba idei”, uniwersalnego i transcendentnego, niezależnie czy artykułowałby je Platon, Kant czy Gülen. Konfucjusz, wychodząc z perspektywy Chin VI wieku przed Chr. ma niewiele wspólnego z ideami zachodniego Oświecenia i myślicieli post-oświeceniowych, takich jak Kant czy Mill.

Tym jednak, co mnie interesuje, jest dialog pomiędzy ludźmi o bardzo różnych światopoglądach. Co więcej, sądzę że taki dialog ma we współczesnym nam świecie znaczenie zasadnicze. Globalizacja, środki masowego przekazu i technologia zbliżyły do siebie jednostki i grupy w sposób dotychczas w dziejach ludzkich niewidziany. Ludzie żyjący w XXI wieku kontaktują się i są bardziej niż kiedykolwiek wcześniej pod wpływem innych ludzi i grup, bardzo od nich różnych. W coraz większej mierze jesteśmy konfrontowani z ludźmi i grupami, których światopoglądy są całkowicie odmienne od naszych, i ci ludzie są naszymi sąsiadami, współpracownikami, szkolnymi kolegami naszych dzieci, naszymi zięciami i synowymi, naszymi klientami, pracodawcami itp. Nieraz minimalizujemy nasz kontakt z ludźmi od nas różnymi, by nie wychodzić poza wygodne dla nas granice. Izolujemy się i urządzamy swoje życie wokół tego, co znajome, wokół ludzi, którzy wyglądają, myślą, mówią, wierzą i modlą się jak my, jednak taka izolacja i minimalizowanie różnic długookresowo się nie sprawdza. W dzisiejszym świecie globalnej komunikacji musimy rozwijać w sobie zdolność do dialogu i nawiązywać łączność z ludźmi bardzo od nas różnymi. Częścią tego projektu jest znajdowanie idei, poglądów, celów, projektów itp., na podstawie których możemy osiągnąć pomiędzy sobą „współbrzmienie”. Nie musimy być tacy sami, ale powinniśmy znaleźć pomiędzy sobą dość podobieństw, by starczyły one na podróż na pewnej odległości, byśmy mogli podać sobie nawzajem ręce w tym życiu, mając świadomość istnienia rozlicznych różnic pomiędzy nami.

Gülen w swojej posłudze kaznodziei państwowego w Turcji i jako opiotwórca uczonego i nauczyciel nie tylko w swoim kraju, ale i poza nim, wspierał i wspiera dialog, jako konieczne zadanie i działalność we współczesnym świecie. Jest zatem rzeczą właściwą umiejscowić Gülena — poprzez jego teksty — „w dialogu” z innymi myślicielami i pisarzami, pochodzącymi z różnych od niego kontekstów. Taki projekt daje nam, czytelnikom, możliwość znalezienia pewnego rodzaju zadowolenia w owych różnicach. Co ważniejsze, taki dialog pomiędzy osobami znanymi ze swojej wiedzy i talentów może pomóc wszystkim tym spośród nas, którzy dbają o takie sprawy, wnikać głębiej w trwałe i wielkie tematy życia ludzkiego. Podczas gdy ludzkie życie z jego cechami szczególnymi zmienia się z epoki na epokę, to nie zmieniała się głęboka natura życia człowieka oraz niepokój i pytania, jakie prowokuje. Zadajemy dzisiaj te same pytania, co nasi przodkowie: o sens istnienia, o wartość ludzkiego życia, jak mamy urządzać społeczeństwo, i jakie są granice wolności. Mam nadzieję, że ta tworzona przeze mnie interakcja

pomiędzy Gülenem a innymi, wymienionymi powyżej myślicielami stworzy okazję dla nas, gdyż to na naszych barkach spoczywa przyszłość, do podjęcia na poważnie naszej odpowiedzialności za tworzenie siebie, społeczeństwa i świata zgodnie z najwyższymi i możliwie najlepszymi ideałami.

Uporządkowałam dialogi pomiędzy Gülenem a innymi myślicielami wokół pięciu wielkich tematów, które dotyczą centralnych zagadnień życia ludzkiego i świata. Są to: 1) przyrodzona wartość człowieka i godność moralna; 2) wolność; 3) idealny model człowieczeństwa; 4) edukacja oraz 5) odpowiedzialność. Zagadnienia te są dobrze znane każdemu studentowi ogólnego dyskursu humanistycznego, czy to z okresu starożytnego, czy też z naszej epoki; zarówno z Europy jak i z Azji czy Afryki; zarówno człowieka o światopoglądzie religijnym jak i świeckim. W przypadku każdego tematu znajdowałam zasadniczego myśliciela, aby doprowadzić do tekstualnej interakcji pomiędzy nimi. Wyboru dokonałam, opierając się na współbrzmieniu, jakie mogą mieć ich ujęcia poszczególnych tematów z ujęciem Gülena, wynikającym z jego muzułmańskiej perspektywy. Mogłabym wybrać innych myślicieli i osiągnąć prawdopodobnie podobny efekt pod względem znalezienia idei klasycznych i trwałych i współbrzmienia z nimi idei Gülena. Wybrałam jednak wspomnianych myślicieli, ponieważ czułam, że są szczególnie wyraziści w swojej ekspresji oraz, mówiąc szczerze, darzę ich głębokim podziwem i szacunkiem ze względu na ich dzieło, i nauczam ich koncepcji już piętnaście lat. Co więcej, poniższe konwersacje dotyczą tematów, które, jak sądzę, mają ogromne znaczenie dla naszych naukowych i obywatelskich rozważań.

Rozdziały łączą się ze sobą tematycznie i odnoszą się w pewnych kwestiach do siebie nawzajem. Takie odniesienia jednak są minimalne i rozdziały są przeważnie oddzielnymi całościami. Czytelnicy mogą czytać je w jakiej zechcą kolejności, albo jedynie te rozdziały, które ich interesują, nie tracąc przy tym poczucia zwartości książki. Czytelnicy, którzy tak uczynią, nie będą „zagubieni” w tekście. Poza tym, napisałam niniejszą książkę z myślą o odbiorcach „zwykłych” w większym stopniu, niż czyni to większość prac naukowych. Nie zakładam, że czytelnicy zaznajomieni są z twórczością Kanta, Sartre’a, Konfucjusza, Platona, Milla czy nawet Gülena. Nie poświęcam także czasu na informacje biograficzne o tychże autorach. Są one przecież łatwo dostępne dla czytelników z różnorodnych źródeł. Moim celem w tej książce jest wyjaśnienie idei owych myślicieli tak, jak ja je interpretuję, i w możliwie jasny sposób, by mogli skorzystać z niej odbiorcy wykształceni ogólnie, którzy mieli taką edukację humanistyczną, jaka jest na Zachodzie, albo też jej

nie mieli. Z tego powodu zdecydowałam się opuścić wiele szczegółów i subtelności, które, gdybym pisała książkę bardziej naukową, to zajęłyby wiele stron i potrzebowałyby licznych przypisów. Sądzę, że napisałam książkę informacyjną, merytoryczną i interesującą, którą ludzie zainteresowani powszechną historią idei i dialogiem między kulturami uznają za pożyteczną a nawet inspirującą.





1.  
GÜLEN I KANT O PRZYRODZONEJ  
WARTOŚCI CZŁOWIEKA  
I O GODNOŚCI MORALNEJ

Słowo „humanizm” plasuje człowieka — jednostkę, grupę jednostek, gatunek ludzki i naszą formę istnienia — w centrum swojego zainteresowania. Humanizm od dawna podnosił tezę, że życie ludzkie w ogóle, a życie ludzi w szczególności, kryje w sobie pewną przyrodzoną wartość. Poza tym, szacunek wobec owej przyrodzonej wartości człowieka stanowi w wielu systemach humanistycznych punkt wyjścia bądź podstawę moralności fundamentalnej. Nikt nie artykułuje tego wyraźniej niż XVIII-wieczny filozof niemiecki Immanuel Kant. W swoim *Uzasadnieniu metafizyki moralności* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) opublikowanym po raz pierwszy w r. 1785 Kant usiłuje dać wyraz „najwyższej zasadzie moralności”<sup>2</sup>

Kant zamierza wyartykułować tę zasadę w sposób całkowicie racjonalny, nie empiryczny, by zapobiec zależności działań moralnych od okoliczności, ludzkich uczuć i kaprysów. Brak tutaj czasu i miejsca na snucie rozważań o zasługach metody Kantowskiej bądź też wysnuwanie wniosków w odniesieniu do relacji pomiędzy etyką racjonalną i empiryczną albo do właściwego podsumowania ogromu jego argumentacji. Skupimy się na kwestiach najważniejszych dla Kantowskiego dyskursu o istotach ludzkich jako o celu samym w sobie i o człowieku, jako istocie obdarzonej wartością przyrodzoną, której nie wolno spotwarzyć.

Argumentacja Kanta w *Uzasadnieniu* ogniskuje się na trzech zasadniczych pojęciach: rozumie, woli i obowiązku. Te trzy pojęcia są ze sobą nawzajem powiązane w sposób szczególny. Autor porusza się pomiędzy nimi w sposób logiczny, by zbudować kontekst dla swej filozofii etycznej. Rozpoczyna od woli. Wola, szczególnie dobra wola stanowi warunek konieczny każdego pojęcia moralności. Kant wysuwa takie twierdzenie już w pierwszej części swojego eseju:

*Nie istnieje w ogóle możliwość myślenia o niczym w świecie, albo poza*

*nim, co możnaby potraktować jako dobre samo w sobie, chyba że o dobrej woli. Inteligencja, dowcip, osąd i jakie by nie wymienić inne talenty umysłu, wszystkie one są bez wątpienia pod wieloma względami dobre i pożądane, podobnie jak są dobre i pożądane takie cechy temperamentu, jak odwaga, zdecydowanie i wytrwałość. One jednak mogą stać się niewypowiedzianie złe i szkodliwe, o ile nie jest dobrą wola, która ma czynić użytek z owych darów natury, i która w swojej szczególnej konstrukcji zwana jest charakterem... Widok istoty, która nie została obdarzona łaską dotknięcia przez czystą i dobrą wolę, ale która mimo to cieszy się nieprzerwaną pomyślnością, nie może nigdy radować widza racjonalnego i bezstronnego. Dlatego też dobra wola zdaje się nawet stanowić nieodzowny warunek tego, by być godnym szczęścia.<sup>3</sup>*

Żadne dobro nie jest zatem możliwe bez dobrej woli, bez względu na to, jakie talenty lub zdolności człowiek posiada. Dobra wola jest jakby podstawowym stanem charakteru, niezbędnym dla działania moralnego. Kant kontynuuje swoją analizę, przechodząc do pojęcia rozumu. Rozum, według niego, oddziela generalnie ludzi od zwierząt, lecz bardziej szczegółowo rozum funkcjonuje w człowieku w sposób, który oświetla bardziej zasadniczą różnicę pomiędzy ludźmi a innymi istotami żywymi. Kant wychodzi z założenia, że natura projektuje wzór budowy każdej istoty złożonej. Innymi słowy, każdy organ ma pewien cel i wypełnia go lepiej niż jakikolwiek inny organ w istocie żywej. Kant uznaje rozum za swego rodzaju organ i pyta, jaki jest jego cel dla życia ludzkiego. Mówi:

*Jeśli przetrwanie, dobrobyt i — jednym słowem — szczęście owej istoty stanowiłoby rzeczywisty cel natury, gdzie ta istota miałaby rozum i wolę, to natura postąpiłaby nierozsądnie, nakazując rozumowi tegoż stworzenia wykonywać ów cel. Albowiem wszystkie te działania, które takowe stworzenie miałoby podjąć, mając ów cel na uwadze, i wszelka zasada jego zachowania zostałyby nakazane dokładniej przez instynkt: a ten cel mógłby zostać osiągnięty z większą pewnością właśnie przez instynkt niż kiedykolwiek może zostać osiągnięty przez rozum.<sup>4</sup>*

Kant twierdzi tutaj, że osiągnięcie szczęścia definiowanego jako nasze przetrwanie bądź dobrobyt nie jest funkcją rozumu istot ludzkich ani innych istot mających wolę i rozum. Dobrobyt, przetrwanie i szczęście mogą zostać osiągnięte w równym stopniu lub nawet lepiej za pomocą instynktu niż rozumu. Tak się dzieje przecież w przypadku zwierząt. Kant powiada więc, że „istnienie ma inny i o wiele bardziej wartościowy cel, dla którego to — a nie dla szczęścia — rozum został właściwie pomyślany”<sup>5</sup>. Kant konkluduje,

że celem rozumu jest rozwinięcie dobrej woli. Powiada: „Rozum uznaje za swą najwyższą funkcję praktyczną ustanowienie dobrej woli, przy czym w osiągnięciu owego celu rozum jest zdolny jedynie do własnego rodzaju zadowolenia”.<sup>6</sup>

Co to jest dobra wola? Jak ją zdefiniować? W skrócie, Kant definiuje dobrą wolę w istotach ludzkich jako zdolność do działania z samego obowiązku, a nie ze względu na jakieś okoliczności bądź uczucia. Ta definicja uczyła nas na to, co stanowi chyba główny przedmiot zainteresowania Kanta w tym eseju: znalezienie mocnego uzasadnienia moralności. Według niego systemy moralne, które skupiają się na przyjemności, szczęściu lub na uczuciach nie dostarczają wystarczającego uzasadnienia dla etyki, gdyż są przemijające i podlegają wielu zmiennym życia ludzkiego. Nasze uczucia mogą się zmieniać w zależności od okoliczności. To, co uprzednio sprawiało nam przyjemność, może nam już jej nie sprawiać. W wymiarze życia doczesnego i własności owe zmienne przynoszą skutki minimalne. Jednakże w wymiarze moralnym mogą mieć ogromne konsekwencje. Jako że moralność kieruje naszymi działaniami wobec innych ludzi, nasze zasady postępowania mogą się zmieniać wraz z naszym nastrojem, kaprysmi lub okolicznościami — o ile są zakorzenione w uczuciach lub przyjemności; możemy nie mieć ochoty powiedzieć prawdy lub okazać współczucie, albo też — być sprawiedliwymi w relacjach z ludźmi. Dla Kanta, oparcie moralności na uczuciach lub przyjemności oznacza budowanie domu na ruchomym piasku a co za tym idzie — zaryzykowanie wszystkiego. Z tego względu Kant szuka dla moralności pewniejszego fundamentu i jest przekonany, że znajdzie go we właściwie pojmowanym rozumie, woli i obowiązku — tak jak one współpracują w życiu człowieka.

Podsumowując, dla Kanta nie istnieje możliwość dobra bez dobrej woli, a rozum istnieje w nas po to, byśmy tę wolę rozwijali. Jak już wspominaliśmy wyżej, jest ona zdolnością ludzi do działania z samego obowiązku, bez względu na odczucia, okoliczności bądź osiąganą przyjemność. Kant poświęca większą część swego traktatu wyjaśniając owe trzy podstawowe pojęcia rozumu, woli i obowiązku oraz ich funkcjonowanie w metafizyce moralności, dzięki której istoty ludzkie mogą skodyfikować najwyższą zasadę moralności, mającą kierować wszystkimi rozważaniami i działaniami. Ta najwyższa zasada jest nazywana imperatywem kategorycznym, który w traktacie przybiera kilka form a najpowszechniejsza z nich to: „Zawsze powinienem postępować tak, abym mógł również chcieć tego, by moja максима stała się prawem powszechnym”.<sup>7</sup>

Co to wszystko ma wspólnego z przyrodzoną wartością człowieka? Dla Kanta ludzie, jako istoty racjonalne, są ze swojej natury posiadaczami uzasadnienia moralnego, a jako tacy, mają wartość przyrodzoną. Poza istotami ludzkimi jako tymi, które działają w sposób racjonalny, nie ma praktycznego pojęcia dobra moralnego. Żadna bowiem inna istota, poza ludzką, nie jest w stanie określić racjonalnie dobra moralnego i zastosować go powszechnie. Istota racjonalna to taka, która samodzielnie rozstrzyga, co jest powszechnym prawem moralnym. Taka istota, która generuje zasady wartości, jest sama w sobie wartością bądź dobrem. Słowami Kanta, „natura racjonalna istnieje jako cel sam w sobie”.<sup>8</sup>

W istocie Kant szkicuje taką wersję imperatywu kategorycznego, która skupia się na tym: „Postępuj w taki sposób, byś traktował ludzkość, czy to w swojej własnej osobie, czy to w osobie kogoś innego zawsze jako cel a nigdy jako środek”.<sup>9</sup> Kant wyobraża sobie „królestwo celów” — wspólnotę zorganizowaną wokół tych zasad moralnych, a w niej istoty ludzkie jako podmioty racjonalne i cele same w sobie ustanawiają powszechne prawo moralne, zawsze postrzegające ludzi jako cele, nie zaś środki. W Kantowskim królestwie celów rzeczy mają albo cenę albo godność, cenę rynkową lub wartość przyrodzoną. Kant wyjaśnia:

*Wszystko, co ma jakąś cenę, może zostać zastąpione czymś innym, jako swą równowartością. Z drugiej strony, wszystko to, co jest poza wszelką ceną, a zatem nie ma równowartości, ma godność. To, co odnosi się do ogólnych ludzkich skłonności i potrzeb ma wartość rynkową; ... lecz to, co stanowi warunek, zgodnie z którym coś może być celem samym w sobie, ma nieleżącą wartość względną, to jest cenę, ale ma wartość wewnętrzną, a zatem godność. Moralność stanowi warunek, zgodnie z którym i tylko z nim istota racjonalna może być celem samym w sobie, albowiem jedynie przezeń może być członkiem prawodawczym w królestwie celów. Przeto godność mają tylko moralność i człowieczeństwo, o ile to drugie jest zdolne do moralności. Umiejętność i pilność w pracy mają wartość rynkową; dowcip, żywa wyobraźnia i humor mają wartość emocjonalną; lecz wierność obietnicom i życzliwość oparte na zasadach (nie na instynkcie) mają wartość wrodzoną.<sup>10</sup>*

Wartość człowieka jest niezbywalna: nie jest czymś, co można kupić albo sprzedać i nie jest zależna od sytuacji rynkowej. Kantowska definicja istoty ludzkiej pozwala na to, by ludzkie usposobienie „zostało uznane za godność i wynosi je nieskończenie poza wszelką cenę, z którą nie może w żadnej mierze współzawodniczyć ani być z nią porównywana bez utraty swej świętości”.<sup>11</sup> Kant kontynuuje, mówiąc, że „natura racjonalna wyróżnia się od innej

natury tym, że sama sobie wyznacza cele”.<sup>12</sup> Kolejnym zatem wymiarem imperatywu kategorycznego jest to, że „istota racjonalna sama musi być podstawą wszelkich zasad postępowania i nigdy nie wolno jej wykorzystywać tylko jako środek, lecz jako najwyższy warunek ograniczający w wykorzystaniu jakichkolwiek środków, tzn. zawsze jednocześnie jako cel”.<sup>13</sup>

Jak wskazano wyżej, ludzie są celami samymi w sobie, nie zaś środkami do osiągnięcia przez kogoś jakiegoś celu. Nie mogą być wykorzystywani jedynie jako narzędzia do osiągnięcia czyjegoś celu, zrealizowania planu bądź urzeczywistnienia ideologii. Podczas gdy ludzie mogą być pomocni w tych staraniach, to nie wolno ich traktować tylko jako siły roboczej do realizacji projektu. Zawsze są celem samym w sobie, mają przyrodzoną wartość i godność, niezależnie od tego, jak przyczyniają się do wykonania czyjegoś projektu lub planu.

Głosząc takie twierdzenia Kant wykazywał się wielkim radykalizmem jak na swoje czasy. W pewnym sensie, kontynuował szczególny dialog, jaki rozpoczął się na Zachodzie pokolenie wcześniej wraz z wystąpieniem takich filozofów, jak John Locke, który opowiadał się za strukturą rządu niezakorzoną w boskim prawie monarchy lecz w suwerennej woli rządzących, a zatem ludzi tworzących wspólnotę polityczną. Takie argumenty można uczynić możliwymi do zrozumienia i logicznie spójnymi tylko wtedy, gdy przyznamy istotom ludzkim *jako ludziom* znaczącą wartość. Warto zaznaczyć, że wyartykułowanie przez Kanta ludzkiej wartości nie zostało przez niego uzasadnione w sposób religijny, choć sam Kant był chrześcijaninem. Także argumenty Locke’a nie są chrześcijańskie, pomimo że taka była jego wiara. Obydwaj starają się umocować swoją argumentację ludzkiej wartości w sposób niereligijny, aby dzięki temu uodpornić ją jak to tylko możliwe przed tym, co uznawali za fanaberie religii. Musimy pamiętać, że obydwoj żyli w epoce, gdy w Europie miały miejsce wojny religijne. Ludzie tracili wówczas życie ze względu na to, że ich religia różniła się od tej wyznawanej przez monarchę, który rządził z „bożej łaski”, i przeciwko któremu nie było instancji odwoławczej, mogącej naprawić wyrządzone krzywdy. Poza tym, Kant jest świadom gry na uczuciach, która często towarzyszy religii, i w związku z tym nie uznaje wiary religijnej za wystarczająco stabilną podstawę zasad moralnych, które obejmują przyrodzoną godność wszystkich ludzi. Kant napisał całe dzieło pod tytułem *Religia w granicach samego rozumu (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft)*, w którym usiłował oddzielić religijną praktykę i przekonania od pobożnych uczuć i skłonności a zamiast tego łączyć je z kształtowaniem charakteru moralnego i zasadniczego po-

stępowania etycznego. Jego przemożnym zainteresowaniem w całym dziele jest uwydatnienie w sposób możliwie najbardziej uniwersalny (a zatem przez rozum, który posiadają wszyscy ludzie) przyrodzonej wartości istot ludzkich, by w świecie możliwa była stabilna moralność, niezależnie od przygodności życia, w tym zmian władzy, konwersji na inne religie, osobistego smaku itp.

Zachodnie Oświecenie, którego częścią był Kant, walczyło o te pojęcia przyrodzonej ludzkiej godności, które następnie przyniosły radykalne zmiany społeczne począwszy od wieku XVIII. Oczywiście, owe pojęcia nie są wyłączną własnością Oświecenia; myśliciele i pisarze z wielu części świata artykułują je w obrębie swoich własnych kategorii i zasad. Uczeni muzułmańscy z wielu części świata przez stulecia interpretowali Koran, wyrażając takie idee o przyrodzonej ludzkiej wartości i godności moralnej. Dzieło Gülena stanowi ten przykład nauki muzułmańskiej, która podkreśla 'głos' koraniczny kładący nacisk na wyraźne piękno i wartość istot ludzkich. W rzeczy samej, Gülen odnajduje w Koranie i innych źródłach islamskich mocne twierdzenia na temat ludzkiej godności. Nie przypisuje takich twierdzeń Koranowi po uprzednim ich zdefiniowaniu w oparciu o inne źródła. Gülen stale nawiązuje do tekstu koranicznego, odpowiadając na pytania o *dżihad*, przemoc, terror i szacunek dla życia ludzkiego w ogólności (a nie jedynie życia muzułmanina). W tych częściach jego dzieła staje się wyraźna harmonia Gülena z ideami Kanta, choć z pewnością obydwaj budują swoje opinie o przyrodzonej wartości człowieka wychodząc z zupełnie różnej perspektywy.

Gülen w całym swoim dziele mówi o transcendentnej wartości istot ludzkich. Jedną z części swego dzieła rozpoczyna mocnym stwierdzeniem:

*Ludzie — najwspanialsze zwierciadło Imion, Atrybutów i Czynów Boga, są jaśniejącym zwierciadłem, cudownym owocem życia, źródłem dla całego wszechświata; morze, które jawi się jako mała kropla, słońce ukształtowane jako skromna kropla, wielka melodia mimo nieznaczącej pozycji fizycznej oraz źródło istnienia zawarte w małym ciele. Ludzie niosą świętą tajemnicę, która zrównuje ich z całym wszechświatem dzięki całemu bogactwu ich charakteru; bogactwu, które może rozwinąć się ku doskonałości.*<sup>14</sup>

Gülen kontynuuje twierdząc, że „wszelki byt staje się czytelną księgą jedynie dzięki ich [ludzkiemu] zrozumieniu i przezorności... Ludzie — wraz ze wszystkim w nich i dookoła nich — ... są królewskimi świadkami ich Pana”.<sup>15</sup> Tę myśl kończy, mówiąc: „Kiedy ten bezgraniczny wszechświat, ze wszystkimi swymi bogactwami, swoją zawartością i historią zostaje połączony z ludzkością, wtedy staje się jasne, dlaczego wartość ludzkości przekracza wszystko... Zgodnie z islamem ludzie są ważniejsi po prostu dlatego, że

są ludźmi”<sup>16</sup>. Zatem w tych miejscach swego dzieła Gülen jest przekonany o największej wartości istot ludzkich, przeciwnie do aniołów lub zwierząt, ze względu na ludzką zdolność do wyjaśniania wszechświata i bycia jego świadkami. Jako świadkowie, ludzie są zwierciadłami pewnych aspektów Boga, odzwierciedlają boską księgę wszechświata. Bez nich wszechświat nie byłby znany, a nie ma nikogo innego, kto mógłby go znać i poznać.

W innym miejscu Gülen powtarza, że istoty ludzkie stanowią centrum i sens wszechświata, i że — jako tacy — mają wartość wyższą nawet od aniołów. Ludzie, poprzez swoją działalność i rozumowanie, nadają życiu treść. Mówi więc:

*Istota ludzka jest treścią i ważkim elementem istnienia, wykładnikiem i zasadniczą częścią wszechświata. Ludzie stanowią centrum stworzenia; wszystkie inne rzeczy, żywe bądź nieożywione wykonują wokół nich koncentryczne koła... Biorąc pod uwagę całą godność nadaną człowiekowi w porównaniu z resztą stworzenia, ludzkość musi być uznawana za głos wyrażający naturę rzeczy, naturę zdarzeń oraz — oczywiście — naturę Wszechmocnego, który jest za tym wszystkim, i musi też być rozumiana jako serce obejmujące wszystkie światy. Stworzenie znalazło w istotach ludzkich swojego tłumacza a materia może być uszlachetniona poprzez świadomość ludzi, odnajdując swój sens duchowy. Obserwowanie rzeczy jest dla istot ludzkich zdolnością specyficzną, ich umiejętność czytania i interpretowania księgi wszechświata stanowi przywilej, a ich przypisywanie wszystkiego Stwórcy jest wyjątkowym błogosławieństwem. Ich cicha samoobserwacja to kontemplacja, ich mowa jest mądrością a ich rozstrzygająca interpretacja wszystkich rzeczy jest miłością.*<sup>17</sup>

Podczas gdy Kant dowodzi przyrodzoną wartość człowieka opierając się na tym, że ludzie są istotami racjonalnymi i dzięki nim prawo moralne znajduje swoje praktyczne odbicie we wszechświecie, Gülen uzasadnia wartość człowieka w oparciu o to, że tylko poprzez niego Boską księgę stworzenia może być poznana a cud istnienia wyrażony. W obu przypadkach istoty ludzkie jako jednostki i jako zbiorowości są nieodzowne dla fundamentalnych części składowych bytu — w pierwszym przypadku dla moralności poprzez ich racjonalność, w drugim zaś dla wszelkiej wiedzy, mądrości i miłości poprzez to, że ludzie są zwierciadłami Imion i Atrybutów Boga.

Poza tym, Gülen, tak jak Kant, przyjmuje wartość człowieka i jego godność za podstawę definicji uprawnionego i nieuprawnionego zachowania w społeczeństwie, choć Gülen opiera swoje twierdzenia na Koranie, nie zaś na samym jedynie rozumie, jak to czyni Kant. We fragmencie dotyczącym



praw człowieka w islamie, Gülen twierdzi, że islam wypracował najwyższą koncepcję powszechnych praw człowieka i że tej koncepcji nie przewyższa żadna inna religia bądź system. Mówi: „Islam uznaje zabicie jednej osoby za równoważne zamordowaniu całej ludzkości, gdyż zabicie jednej osoby pozwala na pojawienie się myśli, że zabity może zostać każdy”.<sup>18</sup>

Gülen uściśla to stwierdzenie w sposób wspólny dla większości myślicieli religijnych i filozofów, mianowicie, że być może da się usprawiedliwić zabicie tych, którzy zabijają innych i usiłują unicestwić społeczeństwo, itp. W tych przypadkach zabicie nie jest morderstwem, jest karą lub samoobroną. W innym miejscu Gülen powiada, że z punktu widzenia islamu:

*Istota ludzka, mężczyzna bądź kobieta, młoda lub w wieku podeszłym, biała bądź czarna musi być szanowana, chroniona i nienaruszalna. Własność nie może być odebrana a nietykalność cielesna musi zostać zagwarantowana. Ludzie nie mogą być wypędzeni ze swojej ojczyzny i nie wolno negocjować ich niepodległości. Nie można także powstrzymywać ich przed prowadzeniem życia wedle swoich zasad. Poza tym, również im samym nie wolno popełniać takich postępów. Nie mają prawa wyrządzać szkody temu darowi [ludzkości], który otrzymali od Boga, gdyż są w przejściowym jedynie posiadaniu tej łaski; prawdziwym właścicielem wszystkiego jest Bóg... Ludzie mają ów dar bronić i chronić. Jest on dla nich święty; nie będą mu szkodzić ani pozwalają na szkodzenie mu. Jeśli przyjdzie potrzeba będą zań walczyć i umierać.*<sup>19</sup>

Gülen przypisuje tutaj ponownie wartość człowieka Bogu. Człowieczeństwo i życzliwość są darami, których nie wolno zaprzepaścić. Stanowią podstawę działań obowiązkowych i pozytywnych, takich jak ochrona ludzi i zapewnienie im bezpieczeństwa oraz zakazu działań szkodliwych, jak np. krzywdzenie ludzi bądź kradzież ich własności. Gülen uważa, że takie działania stoją w sprzeczności z duchem miłości, którego utożsamia z centralnym sercem islamu. Mówi:

*W istocie miłość jest różą naszej wiary, stanowi królestwo serca, które nigdy nie wysycha. Ponad wszystko inne, podobnie jak Bóg tkal wszechświat niby koronkę na krosnach miłości, muzyką najbardziej magiczną i zachwycającą w piersi istnienia jest zawsze miłość.*<sup>20</sup>

Miłość przekłada się na podstawowy humanizm, w którym ludzie rozwijają w sobie miłość do innych i do całego stworzenia i ukazują tę miłość wspierając świat i służąc mu. Gülen powiada, że w sercu islamu jest humanizm. Niestety, idea ta była albo ignorowana albo zniekształcana. Wyjaśnia:

*Humanizm jest doktryną miłości i człowieczeństwa, która jest obecnie interpretowana nierozważnie i ma w sobie potencjał do łatwego poddania się*



*manipulacji poprzez różnorodne interpretacje... Trudno pogodzić z humanizmem dziwne zachowanie wspierania „litości i miłosierdzia” wobec tych, którzy są zaangażowani w szerzenie anarchii i terroru, by zniszczyć jedność jakiegoś kraju. To samo dotyczy „litości i miłosierdzia” wobec tych, którzy bezlitośnie mordowali ludzi niewinnych i stanowiło to część ich wielusetletniej działalności mającej na celu zniszczenie pomyślności kraju. Najgorsza zaś jest litość wobec tych, którzy czynią to wszystko w imię wartości religijnych oraz tych, którzy lekkomyślnie oskarżają islam o pozwalanie na ataki terrorystyczne.*<sup>21</sup>

Gülen wskazuje tutaj na głęboką hipokryzję i przemoc w wielu nowoczesnych ruchach, które twierdzą, że są oparte na humanizmie, oraz wspomina — mimochodem — o tych, którzy czynią podobne, straszne rzeczy w imię religii. W obu przypadkach tym, co ulega zatracie jest prawdziwa „doktryna miłości i człowieczeństwa”, która daje podstawę autentycznym formom owych ruchów. Islam, zdaniem Gülena, podziela z *prawdziwym* humanizmem przekonanie do miłości wobec ludzi, a różnica polega na tym, że islam czerpie to przekonanie z objawienia koranicznego, natomiast filozofia humanistyczna — z innych źródeł.

W sposób oczywisty w myśli Gülena pobrzmiewa duch analizy Kantowskiej i to pomimo tego, że Gülen wychodzi z całkowicie innych przesłanek, mianowicie z religijno-filozoficznego światopoglądu islamu. Przyrodzona wartość, nawet świętość ludzkości domaga się powszechnej ochrony i kategorycznie sprzeciwia się jakiemukolwiek pogwałceniu. Na Zachodzie idee Kanta (i Locke’a) o przyrodzonej godności człowieka oraz prawach podstawowych znalazły swoją manifestację polityczną w liberalnej demokracji nowoczesnego państwa narodowego. Społeczeństwa muzułmańskie realizowały swoje zobowiązanie do strzeżenia ludzkiej godności w inny sposób. Pomimo różnic między krajami Zachodu i krajami Islamu, Gülen nie dostrzega zasadniczej nieprzystawalności pomiędzy islamem a demokracją. Zasadnicze przywiązanie do podstawowych praw człowieka, choć wychodzące z innych źródeł (w jednym przypadku religijnych a w drugim świeckich) przystaje do siebie nawzajem. Gülen argumentuje, że islam może przyczynić się do ulepszenia demokracji pod kilkoma ważnymi względami. Współczesna demokracja, jak przekonuje Gülen, związała się z problematycznymi filozofiami, jak np. materializm dialektyczny i historycyzm, które on uznaje za fatalistyczne. Poza tym, demokracje płodzą czasem dziki indywidualizm, który podkopuje zdrowie całego społeczeństwa, choć Gülen twierdzi, że w islamie „wszystkie prawa są ważne a prawa jednostki nie mogą być poświęcane ze względu

na społeczeństwo”.<sup>22</sup> Ostatecznie Gülen powiada, że islam stanowi wszechstronny zestaw wywiedzionych z religii zasad, które mogą stanowić dla demokracji wskazówkę rozwoju i udoskonalenia. Wyjaśnia:

*Demokracja rozwijała się przez długi czas. Podobnie jak przechodziła przez wiele etapów rozwoju w przeszłości, tak samo i w przyszłości będzie ewoluować i ulegać ulepszeniu. W tym czasie przekształci się w system bardziej ludzki i sprawiedliwy, oparty na prawości i prawdziwości. Jeśli rozważyć istoty ludzkie jako całość — nie lekceważąc przy tym wymiaru duchowego ich bytu oraz ich potrzeb duchowych, a także nie zapominając, że życie ludzkie nie ogranicza się do tego życia śmiertelnego i że wszyscy ludzie bardzo tęsknią za wiecznością — demokracja może osiągnąć doskonałość i przynieść ludzkości jeszcze więcej szczęścia. Islamskie zasady równości, tolerancji i sprawiedliwości mogą pomóc demokracji tego dokonać.*<sup>23</sup>

Gülen dostrzega braki demokracji, które islam może naprawić, szczególnie w kwestiach odnoszących się do człowieczeństwa i sposobu rozumienia istot ludzkich. Demokracja skłania się ku ignorowaniu duchowego wymiaru samego życia i natury ludzkiej — cech, które wymagają uniwersalnego poszanowania i nawet bojaźni istot ludzkich. Kant mógłby podawać w wątpliwość stanowisko Gülena, gdzie całe społeczeństwo, wraz z systemem sprawiedliwości i moralnością zakorzenienia się w światopoglądzie religijnym, który wedle Kanta ostatecznie nie może być dowiedziony w sposób racjonalny i należy do domeny sumienia bądź wiary. Nie można go też wprowadzić w życie bez zadania gwałtu temu człowieczeństwu, które światopogląd religijny pragnie bronić i szanować. Z drugiej jednak strony, Kant byłby prawdopodobnie zadowolony z efektów osiąganych przez jakikolwiek światopogląd religijny, przypisujący więcej świętości i szacunku istotom ludzkim, i w którym ich przyrodzona wartość jest uznawana za świętą Prawdę. Powiedziałby jedynie, że taki światopogląd nie ma tak mocnej podstawy, jaką by on sam chciał widzieć, jest bowiem zakorzeniony w uczuciach bądź niemożliwej do dowiedzenia wierze.

Pomimo wszystko sądzę, że bezpiecznie jest powiedzieć, że twierdzenia o przyrodzonej wartości godności moralnej istot ludzkich, czy to głoszone przez myślicieli zachodniego Oświecenia czy to przez uczonych muzułmańskich interpretujących Koran — albo też przez innych, czerpiących z innej tradycji są dla obecnego świata niezwykle ważne. Same twierdzenia jednak niczego nie dokonają. Jak jasno pokazuje historia, ludzie mogą się organizować pod wszelkimi możliwymi wzniosłymi sztandarami: „człowieczeństwa”, „praw człowieka” bądź „zwykłych ludzi” i dopuszczać się okrucieństw a na-

wet ludobójstwa i deptać tę godność człowieka, którą — jak twierdzą — szanują. Tak głęboka jest hipokryzja i skłonność do upadku, które trapią ludzkie życie. Jeśli jednak ludzie autentycznie są zdecydowani realizować owe twierdzenia i definiować według nich swoje czyny, to kultura i społeczeństwo stają się mniej dzikie, krwawe i brutalne. Dzieje świata pokazują nam nie tylko prześladowania i ludobójstwo. Pokazują nam również, że społeczeństwa, które utrzymują na pierwszym planie swojego bytu politycznego i kulturalnego przyrodzoną wartość człowieka, zapewniają swym obywatelom i mieszkańcom kraju przestrzeń pokoju i stabilności. Takie społeczeństwa występowały we wszystkich epokach i miejscach w obrębie historii człowieka. Kiedy zaś te społeczeństwa dopuszczają się prześladowań i ludobójstwa to najczęściej ze względu na to, że odeszły od zasad przyrodzonej wartości człowieka i godności moralnej.

Potwierdzając przyrodzoną wartość i godność człowieka potwierdzamy pośrednio także warunki, które umożliwiają i podtrzymują człowieczeństwo. Obdarzanie wartością człowieczeństwa implikuje opowiadanie się za takimi strukturami filozoficznymi, duchowymi, społecznymi i politycznymi, które kultywują człowieczeństwo i wynoszą je poprzez swój własny wzrost i rozwój ku najpełniejszej realizacji zarówno indywidualnej jak i grupowej. Jednym z warunków tego wszystkiego jest wolność — wolność myśli, nauki, słowa i życia tak, jak ktoś uznaje za stosowne. Ta tematyka jest przedmiotem naszego następnego rozdziału.

## 2. GÜLEN I MILL O WOLNOŚCI

Myśl humanistyczna umieszcza wolność myśli i wyrażania swoich poglądów jako centralny punkt swojego programu, zarówno pod względem filozoficznym jak i społeczno-politycznym. Wolna prasa, swoboda organizowania pokojowych protestów, wolność religijna, wolność zgromadzeń oraz inne tego typu instytucje na Zachodzie wywodzą się z ideału wolności głoszonego przez nowoczesne humanizmy. Tymczasem w innych częściach świata, w tym w krajach muzułmańskich, wolności te pochodziły z innych źródeł. Pod względem filozoficznym ideał wolności bierze swój początek w świecie antycznym, kiedy to filozofowie stawiali czoło sobie samym i innym filozofom za pomocą wszelkich możliwych idei i dyskutowali je na agorze z każdym, kto chciał słuchać. Niektóre z największych idei klasycznej nauki pochodzą właśnie od tych filozofów, którzy — nawet jeśli z powodu ich poglądów groziła im śmierć bądź wygnanie — mieli odwagę myśleć i mówić w sposób wolny, odmawiając zakucia w kajdany swoich umysłów i słów kiedy nakazywało im to państwo.

Na Zachodzie, kilku filozofów i pisarzy potężnym głosem wyrażało idee wolności. W moim przekonaniu jednak nikt nie wyrażał owego ideału w sposób tak wyczerpujący i tak radykalny, jak dziewiętnastowieczny brytyjski teoretyk polityki i społeczeństwa John Stuart Mill. W niniejszym rozdziale zaproponuję dialog pomiędzy Millem a Gülenem wokół ideału wolności myśli. Oczywiście, Mill i Gülen różnią się od siebie znacząco pod wieloma ważnymi względami. Pomimo różnych kontekstów i światopoglądów obydwaj artykułują szczególne wizje społeczeństwa, które przynajmniej teoretycznie byłyby tolerancyjne w sprawach wyznawania i praktykowania religii i pozwoliłyby na dociekania i debatę na tematy odnoszące się do prawdy w większości, a być może we wszystkich domenach. Owe podobieństwa pomiędzy ich „społeczeństwami” występują dlatego, że obydwaj myśliciele opowiadają się za ideałem wolności, szczególnie w kwestiach myśli i sumienia.

Mill jest chyba najbardziej znany z *Utylitarianizmu*, dzieła o filozofii etycznej i będę poniżej nawiązywać do tego dzieła. Najpierw jednak chciała-

bym zwrócić uwagę na inne jego ważne dzieło — *O wolności*, opublikowane w r. 1859. W tym tekście Mill postrzega swój projekt jako artykulację wolności społecznej i obywatelskiej, tj. „natury i granic władzy, która może być w sposób uprawniony wykonywana przez społeczeństwo wobec jednostki”.<sup>24</sup> Wyjaśnia, że wcześniejsze pokolenie na Zachodzie zajmowało się sprawą tyranii rządowo-sądowej i doprowadziło do powstania przedstawicielskiej formy rządu, odrzucając despotyczną władzę monarchy „z bożej łaski” i jej podobne. Mill i jego pokolenie są beneficjentami tej walki i już w zasadzie nie zmagają się z tego rodzaju tyranią.

Mill twierdzi, że jego pokolenie — pokolenie dziewiętnastowiecznej Brytanii — musi walczyć z inną tyranią, tyranią większości. Mill powiada:

*Ochrona zatem przed tyranią administracji nie wystarczy; istnieje także potrzeba ochrony przed tyranią przeważającej opinii i uczuć; przed tendencją społeczeństwa do nakładania innymi środkami niż kary cywilne, swoich własnych idei i praktyk jako zasad zachowania na tych, którzy się od nich różnią; a także przed jego skłonnością do kępowania rozwoju i, o ile się da, powstrzymywania kształtowania się jakiegóż indywidualności nie pozostającej w harmonii z jego sposobem życia, i wreszcie do zmuszania wszystkich do naśladowania go. Istnieje granica prawowitej ingerencji opinii zbiorowej w indywidualną niezależność: i niezbędnym warunkiem dobrego stanu ludzkich spraw jest znalezienie owej granicy i obrona jej przed naruszeniem a także obrona przed politycznym despotyzmem.*<sup>25</sup>

Innymi słowy, Mill dostrzega subtelną tyranie, która istnieje w społeczeństwie, nawet jeśli funkcjonuje rząd przedstawicielski. Owa tyrania to tyrania społeczna bądź obywatelska; nacisk, jaki społeczeństwo wywiera na swoich członków, by dostosowywali się do „normalnych” przekonań religijnych i praktyk we wszystkich dziedzinach życia po prostu dlatego, że stanowią one „normę” i są praktykowane przez większość członków społeczeństwa. Logika większości powiada, że każdy powinien podporządkować się ogółowi bądź zostać do tego zmuszonym. Mill odrzuca tę tyranie i zabiera się do określenia zasady, wedle której możemy zdefiniować uprawnioną ingerencję państwa lub przedstawicieli społeczeństwa w wolność jednostki, gdyż w większości dotychczasowe definicje są oparte jedynie na osobistych preferencjach lub zwyczaju. Mill wypowiada swoją zasadę wolności obywatelskiej wcześniej w tym eseju:

*Jedynym celem, dla którego ludzkość ma prawo — indywidualnie bądź zbiorowo — ingerować w swobodę działania swoich członków jest samoobrona. Jedynym celem, dla którego słusznie może być użyta siła wobec którego-*

*kolwiek członka cywilizowanej społeczności, wbrew jego woli, jest zapobieżenie uczynienia szkody innym. Jego własne dobro, fizyczne bądź moralne nie jest wystarczającym powodem... Nad sobą, nad swoim ciałem i umysłem jednostka jest suwerenem.*<sup>26</sup>

To radykalna zasada wolności, której prawdopodobnie nie realizuje spójnie żadne współczesne społeczeństwo. Zasada ta uznaje bezpośrednią i wymierną szkodę wyrządzoną innym za niemal jedyny prawomocny powód ingerowania państwa lub społeczeństwa w działania jednostki. Ta zasada jest zapewne zbyt liberalna dla Gülena; islam zabrania przecież generalnie odbierania sobie życia, a więc Millowska zasada wolności ograniczona tylko wyrządzaniem szkody innym — a nie sobie — jest niewystarczająca. Gülen, kierując się nauczaniem islamu, powiedziałyby prawdopodobnie, że ludzie nie mają swobody szkodzenia sobie popełniając samobójstwo. Pomimo wszystko istnieje pewna harmonia pomiędzy Gülenem a Millem pod względem idei wolności, szczególnie w domenie myśli i dyskusji, której Mill poświęca cały rozdział swego eseju.

Mill jednoznacznie popiera wolność myśli i dyskusji, nawet jeśli wyrażane i dyskutowane w społeczeństwie idee okazują się fałszywe. Powiada, że twierdzenie przedstawione społeczeństwu do rozważenia jest prawdziwe, fałszywe bądź jakoś pośrednie — stanowi częściową prawdę lub częściowy fałsz. Pomimo to, najlepiej pojmowanym interesem społeczeństwa służy zezwolenie na swobodne wyrażanie i dyskutowanie idei. Jeśli jakaś idea jest prawdziwa, to ludzie będą bardziej doceniać jej słuszność, mogąc o niej dyskutować, rewidując argumenty za jej prawdziwością i broniąc ją przed jej krytykami. Dzięki temu idee prawdziwe i słuszne pozostają żywe i aktualne zamiast pokrywać się patyną kurzu i starości w wyniku zwyczajnego przyjmowania za prawdę przez pokolenia. Jeśli dana idea jest fałszywa, to społeczeństwo może odnieść korzyść z dyskusji nad nią. Dowody jej fałszywości i niesłuszności są badane i ujawniane każdemu zainteresowanemu, a w rezultacie ludzie mogą przyjąć prawdę pełniej niż wcześniej ze względu na swoje „świeże” przekonanie. Najpewniej, jak mówi Mill, owa idea będzie mieszaniną prawdy i fałszu. W rzeczywistości nikt nie posiada pełnej prawdy o wszystkim; umysły ludzkie nie są w stanie pojąć prawdy w jej całości o niczym, a już z pewnością o Bogu bądź Nieskończoności, albowiem nie znamy rzeczy samych w sobie a jedynie nasze ich postrzeganie. Poza tym umysły ograniczone nie są w stanie pojąć nieskończoności. Zatem wszelkie idee powinny być wyrażane w społeczeństwie swobodnie, tak aby prawdy częściowe mogły zo-

stać wzmocnione i stały się prawdami pełniejszymi dzięki mechanizmowi obywatelskiego zaangażowania i debaty.

Korzyści społeczne wynikające ze swobodnej myśli i dyskusji są dosyć jasne, lecz Mill idzie dalej, rozważając rzeczywisty wpływ, jaki ma swobodna myśl na jednostki i społeczeństwo. Społeczeństwa, szczególnie jeśli chodzi o religię, najczęściej zabraniają swobodnej myśli i dyskusji, aby w ten sposób zatrzymać rozwój herezji, lecz takie zakazy nie dotyczą heretyków tak bardzo, jak wszystkich innych ludzi. Mill powiada:

*Tym, którzy nie są heretykami, a których cały rozwój umysłowy jest krępowany, a rozum zastraszony, największa krzywda czyniona jest ze względu na lęk przed herezją. Któż jest w stanie policzyć, co traci świat poprzez tę mnogość obiecujących intelektów, ale o bojaźliwych charakterach, które nie mają odwagi rozwinąć żadnej idei odważnej, dzielnej i niezależnej, ażeby nie popaść w coś, co zostanie uznane za areligijne bądź niemoralne?*<sup>27</sup>

Sedno sprawy według Milla tkwi w tym, że przemożne obawy tłumią nie tylko herezję ale także tych, którzy mają nowe, odważne idee i koncepcje na temat wszystkiego, w tym odziedziczonych tradycji, nawet tych uznawanych za święte. Jeśli groźba kary za herezję jest w społeczeństwie tak silna, albo jeśli społeczeństwo grozi karami państwowymi tym, którzy wyrażają idee inne niż te wyraźnie dozwolone przez władze państwowe, to cierpi całe społeczeństwo. Siła umysłu przychodzi wraz z praktyką i wyzwaniem. Społeczeństwo, które represjonuje myśl i dyskusję, słabnie i zanika. Mill kontynuuje:

*Nie może być wielkim myślicielem ten, kto nie uznaje, że jego pierwszą powinnością jako myśliciela jest podążać za swoim intelektem, do jakiegokolwiek wniosku by on go nie doprowadził. Prawda zyskuje więcej nawet przez błędy tego, kto, z właściwym badaniem i przygotowaniem, myśli dla siebie samego, aniżeli poprzez prawdziwe poglądy tych, którzy wyznają je tylko dlatego, że sami nie pozwalają sobie na myślenie.*<sup>28</sup>

Idee prawdziwe zagłębiają się w stagnacji i słabną, jeśli nie poddawać ich stałej debacie i dyskusji. Ci, którzy są zwolennikami prawdziwych idei, nie traktują ich poważnie, jeśli nie pozwalają sobie na swobodne myślenie, które może oznaczać kwestionowanie długo wyznawanych prawd. Mill twierdzi jednak, że sprawa nie polega po prostu na tworzeniu myślicieli. Mówi:

*Swoboda myślenia nie jest wymagana jedynie bądź głównie po to, by kształtować wielkich myślicieli. Przeciwnie, rzeczą równie a nawet bardziej nieodzowną jest umożliwić zwykłym ludziom osiągnięcie tej pozycji umy-*



*słowej, do jakiej są zdolni. Istnieli przecież i mogą istnieć wielcy myśliciele w ogólnej atmosferze umysłowego niewolnictwa. W takiej jednak atmosferze nigdy nie było i nigdy nie będzie ludzi intelektualnie aktywnych.*<sup>29</sup>

Widzimy, że Mill artykułuje ideał wolności nie tylko ze względów utalitarianańskich ale także bardzo humanistycznych. W przytaczanym fragmencie widoczne jest przekonanie, że ludzie są istotami myślącymi, poszukującymi prawdy w sprawach od najbardziej doczesnych do najbardziej wzniosłych i tworzącymi wiedzę, i że ta działalność stanowi część człowieczeństwa. Wolność myśli, wypowiedzi i badań jest ważna nie tylko dla geniuszy, którzy nigdy by nie zdołali dzielić się swoim geniuszem dla pożytku społeczeństwa bez istnienia swobody działania; wolność jest niezwykle ważna, a być może jeszcze ważniejsza, dla ludzi zwyczajnych, zabieganych wokół własnego życia, ludzi o zwykłej inteligencji, aby dzięki niej mogli być aktywni intelektualnie i zaangażowani w sprawy społeczeństwa. Oczywiście, wolność przynosi pożytek społeczeństwu, a co za tym idzie, jest roszczeniem utalitarianańskim i funkcjonalnym, ale także humanistycznym, ze względu na to, co oznacza dla zwykłych ludzi. Ludzie generalnie muszą dysponować swobodą myśli, badań i wypowiedzi, gdyż stanowi to o człowieczeństwie, a tylko mogąc być w pełni ludźmi, zdołamy stworzyć społeczeństwo nastawione na człowieka, zarówno jako cel jak i środek.

Również tutaj możemy nawiązać dyskusję z Gülenem, gdyż mówi on najczęściej o ideale wolności zarówno w sensie humanistycznym jak i utalitarianańskim. Gülen często mówi w swoim dziele o wolności od tyranii. W wielu kontekstach nawiązuje do tyranii, którą niedawno musiały znosić grupy muzułmanów pod władzą sekularyzmu i kolonializmu. W innym kontekście jednak mówi w sposób bardziej uniwersalny o wolności, którą ma każdy człowiek ze względu na to, że jest człowiekiem. Jego poglądy współbrzmiały ze wspomnianą Millowską zasadą wolności, gdy twierdzi, że „wolność pozwala ludziom czynić to, co zechcą, o ile nie krzywdzą innych i pozostają całkowicie oddani prawdzie”.<sup>30</sup> Przy tej ostatniej frazie „i pozostają całkowicie oddani prawdzie” Mill mógłby najpierw zamilknąć, potem jednak spierałby się, że przecież nawet ci, którzy się zagubili w fałszu bądź są doń przekonani są w rzeczywistości całkowicie oddani prawdzie; po prostu myślą się co do prawdy. Mówienie bądź postępowanie w sposób nie „całkowicie oddany prawdzie” mogłoby zawierać w sobie — zarówno dla Mill’a jak i dla Gülena — oszczerstwo, potwarz albo okrzyk „ogień!” w zatłoczonym teatrze, podczas gdy naprawdę ognia nie ma.

Poparcie jakiego Gülen udziela tolerancji byłoby nie do pomyślenia



bez przekonania do wolności myśli i dyskusji, albowiem tolerancja nie jest konieczna jeśli brak jest wolności myśli, dyskusji i wyboru. Tolerancja jest cnotą właśnie dlatego, że ludzie są wolni i mogą wybierać różne światopoglądy, przekonania religijne i zawody. Gülen mówi o tym wielokrotnie, często podczas omawiania demokracji, albo demokracji i islamu, pomiędzy którymi nie dostrzega niezgodności. Pisząc o przebaczeniu, Gülen łączy tolerancję i demokrację pojęciem wolności. „Demokracja jest systemem”, powiada, „który daje każdemu, kto znajduje się pod jej skrzydłami możliwość życia i wyrażania swoich własnych uczuć i myśli. Tolerancja obejmuje ważny wymiar tego. W rzeczywistości, można powiedzieć, że demokracja nie wchodzi w rachubę w miejscu, gdzie nie istnieje tolerancja”.<sup>31</sup>

Takie stwierdzenia jednak nie zawierają w sobie radykalnej ostrości twierdzeń Milla o konieczności wolności i ochronie, jakiej ludzie potrzebują przed tyranią społeczeństwa. Jedynie wtedy, gdy Gülen wyklada pojęcie idealnych istot ludzkich, albo „spadkobierców ziemi” - jak ich nazywa w jednym ze swoich dzieł — dostrzegamy nie tylko głębokie przekonanie do wolności, ale również racjonalne uzasadnienie takiego przekonania, prawdziwie humanistyczne uzasadnienie. W książce *The Statue of Our Souls [Statua naszych dusz]* Gülen rysuje obszerną wizję społeczeństwa i świata, którymi kierują jednostki o doskonałości duchowej, moralnej i intelektualnej. Nazywa tych ludzi „spadkobiercami, dziedzicami ziemi”<sup>32</sup> i bardziej szczegółowo opisuje rysy ich charakteru i atrybuty\*. Wymieniając ich zasadnicze cechy, cechę piątą określa jako „zdolność do swobodnego myślenia i szacunku wobec wolności myśli”.<sup>33</sup> Kontynuuje:

*Bycie wolnym i cieszenie się wolnością stanowią znaczącą głębię ludzkiej siły woli i tajemne drzwi poprzez które człowiek może wyjść ku tajemnicom swej jaźni. Tego, kto nie jest w stanie wejść w tę głębię i przejść przez owe drzwi, trudno nazwać człowiekiem.*<sup>34</sup>

Wolność myśli stanowi więc dla człowieka, dla samego człowieczeństwa wartość centralną. Bez wolności myśli, nie tylko jako zasady społecznej czy też politycznej, lecz również jako zdolności człowieka nie sposób nazywać się w pełni istotą ludzką. Innymi słowy, bez swobody myśli nie osiągamy człowieczeństwa. Gülen rozwija ów temat następująco:

*W warunkach, gdzie na czytanie, myślenie, odczuwanie i życie nakładane są ograniczenia nie sposób zachować ludzkich zdolności, nie mówiąc o od-*

---

\* Szerzej koncepcję „spadkobierców ziemi” oraz Gülenowską wizję społeczną omówię w rozdziale 3.

*nowie bądź postępie. W takiej sytuacji dosyć trudno zachować nawet poziom zwykłego człowieka, a co dopiero wychować wielkie osobowości, które wzbijają się ku górze z duchem odnowy i reformy, i których oczy utkwione są w nieskończoność. W takich warunkach istnieją jedynie słabe charaktery, doświadczające wypaczeń osobowości oraz ludzie o ociężałych duszach i sparaliżowanych zmysłach.*<sup>35</sup>

Rozwój człowieka oraz rozwój i wzrost społeczeństwa — wszelka reforma i postęp — są uzależnione od wolności myśli i życia. Społeczeństwo bez takiej wolności nie karmi ludzi duchem i wizją prowadzącą ku nowym wymiarom. Być może gorzej jeszcze, takie społeczeństwo nie skłania zwykłych ludzi do osiągnięcia pełnego człowieczeństwa. W tym miejscu idee Gülena współgrają z ideami Milla, gdyż wspiera on wolność ze względu na jej użyteczność dla społeczeństwa oraz jej wartość humanistyczną. W istocie ta pierwsza jest zakorzeniona w drugiej: wolność jest pożyteczna dla społeczeństwa, albowiem stara się stworzyć i rozwinąć istoty ludzkie jako jednostki. Jak widzieliśmy uprzednio, istoty ludzkie mają wartość najwyższą. Taką samą wartość ma zatem rozwijanie ludzkich potencjałów i zdolności, ludzkiej „istotowości”.

Gülen ubolewa nad niedawną historią Turcji i innych regionów muzułmańskich, gdzie ludność była i nieraz wciąż jest poddana strukturom społecznym, w których wolność myśli i nauczania nie istnieje ze względu na bezpośrednią cenzurę albo dominującą i wspieraną przez państwo ideologię. Rozważając naukę w świecie islamu Gülen mówi o ekscytującej przeszłości nauki i oświaty, które były otwarte na różnorodne dziedziny wiedzy i badań naukowych. W takiej cywilizacji decyzje dotyczące właściwych granic wolności były oparte *na sunnie*\* Proroka Muhammada i innych źródłach muzułmańskich, które przykładają wielką wagę do wolności człowieka. Ów duch nauki oddał jednak pole ciasnocie i nauce pamięciowej zaaprobowanych dzieł. W tym momencie cały potencjał ludzki zaczął stopniowo upadać i stał się łatwą zdobyczą dla oportunistycznych tyranów, ideologów i kolonialistów.

Gülen tęskni za odnową pośród muzułmanów, tak aby cywilizacja muzułmańska ponownie zajęła miejsce przy sterze globalnego przywództwa, jak to się działo w dawnych stuleciach, kiedy to wiele z tego, co stanowiło „cywilizację”, pochodziło ze świata islamu. Aby to mogło się zdarzyć, Gülen powiada, że:

*Musi być w nas więcej swobodnej myśli i swobodnej woli. Potrzebujemy tego, by owe szerokie serca, które potrafią bezstronnie myśleć, które są otwar-*

*te na wiedzę, naukę i badania naukowe, i które są w stanie pojąć zgodność pomiędzy Koranem i Sunnatullah\* w obszernym spektrum od wszechświata do życia.*<sup>36</sup>

Bez odnowienia uzdolnienia do swobody myśli, zarówno pod względem indywidualnym jak i zbiorowym, cywilizacja muzułmańska, a w istocie — cała cywilizacja — jest zgubiona. Bez wolności myśli nie istnieje żadne autentyczne, zdrowe człowieczeństwo. Zaś bez autentycznego człowieczeństwa nie można mówić o wielkości cywilizacji.

Gülen i Mill współbrzmia więc ze sobą w odniesieniu do ważnej roli, jaką wolność odgrywa w społeczeństwie zarówno pod względem swego funkcjonowania jak i ogólnego nastawienia humanistycznego. Społeczeństwo, które prześladowuje wolną myśl nie jest społeczeństwem kwitnącym i funkcjonującym prawidłowo, ani społeczeństwem przydającym wartość człowiekowi, jak by nie próbowało bronić swoich prześladowań odwołując się do interesu ludzi.

Teraz zajmę się kwestią wolności u Milla i Gülena z nieco innej strony. Zobaczymy, że ta wolność istot ludzkich, za którą każdy z nich się opowiada w swoim dziele, ma cechy charakterystyczne jedynie dla człowieka i tym samym potwierdza szczególną godność, jaką jest na tym świecie obdarzony człowiek. Godność ta znajduje swoje odbicie w dyskursie humanistycznym.

W zakresie wolności Mill jest najbardziej znany ze swego eseju *O wolności* i dlatego w tym rozdziale skupiłam się właśnie na nim. Jego drugie wielkie dzieło to *Utylitarianizm*, zajmujące się filozofią etyczną, która odrzuca etykę Kantowską i usiłuje sformułować etykę zakorzenioną w pojęciu szczęścia albo przyjemności. Utylitarianizm jako filozofia jest oczywiście starsza od Milla, i można w ciągu dziejów wymienić wielu jej zwolenników, w tym epikurejczyków. Jego najbardziej znaną zasadą za czasów Milla była „zasada największego szczęścia”. Mill w swoim dziele definiuje utylitarianizm jako:

*Wyznanie wiary, które przyjmuje za fundament moralności „użyteczność” lub „zasadę największego szczęścia” utrzymuje, że działania są właściwe proporcjonalnie do tego, jak skłaniają się do wspierania szczęścia; niewłaściwe zaś są wtedy, gdy usiłują tworzyć przeciwieństwo szczęścia. Przez szczęście rozumie się przyjemność i nieobecność bólu; przez nieszczęście natomiast — ból i pozbawienie przyjemności... Przyjemność i wolność od bólu są jedyni-*

---

\* Przykładowe życie Proroka Muhammada i zestaw norm ustanowionych przez niego i dotyczących myślenia, życia i oddawania czci Bogu zgodnie z islamem.

\* *Sunnatullah* odnosi się do niezmiennych wzorców Bożego działania we wszechświecie.

*mi rzeczami, których można pożądać jako cele; i... wszystkie rzeczy pożądanе (których jest mnogość w poglądzie utalitariańskim jak i każdym innym) są pożądanе albo ze względu na przyjemność, jaka w nich tkwi, albo jako środek do propagowania i wspierania przyjemności oraz zapobiegania bólowi.<sup>37</sup>*

W utylitarianizmie, tak jak w starożytnym epikureizmie, przyjemność i ból stają się kryterium tego, co jest dobre i pożądanе, a ostatecznie także kryterium tego, co słuszne i niesłuszne. Mill definiuje tutaj utylitarianizm w sposób w pełni spójny z antyczną filozofią grecką. Wyjaśnia, że podobnie jak antyczni zwolennicy Epikura, on i inni myśliciele utylitariancy są oskarżani przez swoich krytyków o wyznawanie filozofii wartęj jedynie świń, ponieważ nie dąży ona do niczego lepszego ani szlachetniejszego niż przyjemność, i zdaje się „brudna i utarzana w błocie — jako doktryna godna jedynie świń”.<sup>38</sup> Mill odpowiada na ten zarzut w taki sam sposób, jak to czynili starożytni epikurejczycy, mianowicie mówiąc, że to nie utylitarianie, lecz ich krytycy ustanawiają dla ludzi poziom „świński”, gdyż przyjmują, że istoty ludzkie są zdolne jedynie do „świńskich przyjemności”. Innymi słowy, ludzie odrzucają epikureizm (często zwany hedonizmem etycznym) albo zasadę największego szczęścia, albowiem w ich umysłach słowa takie jak „przyjemność” i „szczęście” wyczarowują obrazy rozwiązłości, zmysłowości i wyuzdania. Jeśli to właśnie oznacza „przyjemność”, to oczywiście ludzie odrzucają ją jako etyczny drogowskaz. Mill jednak, podobnie jak epikurejczycy, odrzuca tę krytykę przede wszystkim dlatego, że postrzega ludzi jako istoty o wyższych zdolnościach i potencjałach niż zwierzęta, a co za tym idzie, zdolne i „dysponowane” do wyższych przyjemności. Wyjaśnia:

*Porównanie życia epikurejskiego do życia zwierząt odczuwa się jako poniżające, a to dlatego, że przyjemności zwierzęce nie zadowolają ludzkich koncepcji szczęścia. Istoty ludzkie mają potencjały o wiele wznioślejsze od pragnień zwierzęcych i, jeśli już raz ktoś je sobie uświadomi, to nie traktuje jako szczęście niczego, co nie obejmuje ich zaspokojenia. Nie istnieje żadna znana epikurejska teoria szczęścia, która by nie przydawała przyjemnościom intelektu, uczuć i wyobraźni a także uczuciom moralnym wartości o wiele większej, aniżeli przyjemnościom jedynie zmysłowym.<sup>39</sup>*

Dostrzegamy tutaj mocne rozróżnienie pomiędzy przyjemnościami ludzkimi a zwierzęcymi, i stwierdzenie wyższych ludzkich zdolności i potencjałów, dzięki czemu ludzie znajdują przyjemność w rzeczach szlachetniejszych. Owe rzeczy znajdują się w „królestwie” umysłu, emocji i świadomości bardziej niż w „królestwie” cielesnym i zmysłowym. Mill nie neguje ludzkiego potencjału do radowania się przyjemnościami zmysłowymi. Jest daleki od tego. Broni się

natomiast przed zarzutem o głoszenie etosu, który umieszcza jako swój kamień węgielny przyjemności zmysłowe. Istoty ludzkie — jedyne istoty mające zdolność moralną i rozwijające filozofię moralną — mogą się poszczycić wyższymi przyjemnościami niż zwierzęta, a w związku z tym przyjemności uznawane za kamień węgielny takiej filozofii są natury szlachetniejszej.

Mill kontynuuje mówiąc, że ludzie którzy mają duże doświadczenie zarówno w przyjemnościach wyższych jak i niższych wyżej sobie cenią te pierwsze i wybierają sposób życia przedkładający przyjemności wznioślejsze. Nikt o zdrowych zmysłach — powiada Mill — nie zamieniłby się za miejsca ze zwierzętami w zamian nawet za najpełniejszą miarę zwierzęcych przyjemności. Są one bowiem oparte na instynkcie i zmysłach i nie równają się z wzniosłymi, umysłowymi przyjemnościami ludzi, emocjami i świadomością, nawet jeśli owe wzniośle przyjemności są oznaczone bólem. Mill mówi:

*Istota o zdolnościach wyższych wymaga dla osiągnięcia szczęścia więcej, jest prawdopodobnie podatna na większe cierpienie, i z pewnością wystawiona na nie w o wielu więcej miejscach aniżeli osoba niższego rodzaju; lecz pomimo tych podatności nigdy naprawdę nie może pragnąć zatopienia się w tym, co odczuwa, że jest niższym stopniem istnienia.<sup>40</sup>*

Istoty o wyższych zdolnościach i potencjalach nie będą prawdziwie szczęśliwe z zaznawania niższych przyjemności. Szczęście właściwe dla istot ludzkich jest przeważnie osiąganie w domenie zmysłowości bądź cielesności, lecz w domenie intelektualnej, emocjonalnej i etyczno-duchowej. Owej prawdy, według Milla nie podważa obserwowany fakt, że ludzie często wolą wybrać przyjemności niższe kosztem wyższych. Ludzie często wybierają zamiast lepszego i trwalszego dobra przyjemności przejściowe, niższe. Niektórzy pogrążają się w obżarstwie i opilstwie kosztem swojego zdrowia, które jest przecież dobrem większym i daje przyjemność trwalszą. Inni porzucają wyższą aktywność dla egoizmu i gnuśności. Mill wyjaśnia to, odwołując się do ludzkiego charakteru i twierdzi, że z jakiegoś powodu ludzie czasem tracą kontakt ze swoją przyrodzoną zdolnością do zaznawania wyższych przyjemności. Wyjaśnia to w taki sposób:

*Zdolność do uczuć szlachetniejszych jest w większości natur roślinną niezwykle delikatną i łatwą do zabicia, nie tylko przez wrogie wpływy, ale przez zwykłe pragnienie utrzymania się; i u większości osób młodych owa zdolność szybko umiera, jeśli zajęcia, do których przeznaczyla ich pozycja życiowa oraz społeczeństwo w które zostali przez nią wrzuceni nie są korzystne do praktykowania owej wyższej zdolności. Ludzie tracą swoje wyższe aspiracje, podobnie jak tracą swój gust intelektualny, gdyż nie mają ani czasu ani moż-*

*liwości, by się im oddać; i oddają się niższym przyjemnościom nie dlatego, że rozmyślnie wolą je właśnie, lecz dlatego, że jedynie do nich mają dostęp, albo są one jedynymi, które jeszcze są w stanie ich cieszyć.*<sup>41</sup>

W tym fragmencie ujawnia się Mill — teoretyk społeczny. Spędził on dużą część swojego życia pisząc o reformie społecznej i angażując się w działalność polityczną w celu doprowadzenia do pozytywnych zmian w edukacji, instytucjach obywatelskich, prawach kobiet oraz polityce karnej i wiele z jego postulatów znalazłoby obecnie pełne poparcie Milla. Z drugiej strony, szeroka działalność edukacyjna, kulturalna i społeczna ruchu Gülenowskiego otrzymałaby także pełne poparcie Milla. Działalność Milla we wszystkich tych dziedzinach była motywowana jego wiarą, którą podziela Gülen, o przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka. Objawiła się ona tutaj jako zdolność i potencjał do wyższych przyjemności w domenie intelektualnej, emocjonalnej i etycznej. Mill mocno wierzył w to, że wszystkie komponenty społeczeństwa powinny uwzględniać ten fakt i powinny być porządkowane w taki sposób, by zachować i rozwijać możliwości przyrodzonej godności we wszystkich ludziach od najwcześniejszych lat. Nie starać się porządkować społeczeństwa w taki sposób to to samo, copopełniać wielką niesprawiedliwość ludzką i społeczną, albo — z punktu widzenia Gülena — jest to zapewne grzech.

Mill definiuje przyjemność w sposób specyficzny, by oddzielić ją od rzekomej przyjemności nieokiełznanej wolności w wymiarze bardziej zmysłowym, cielesnym. Choć społeczna zasada wolności, którą Mill wypracował w eseju O wolności daje ludziom z pewnością możliwość zmarnowania swojego życia uzależniając się od niższych przyjemności — kosztem swojej wyższej, wznioślejszej osobowości, to jednak ani zasada ani jego utylitarianizm nie twierdzą, że taka „wolność” jest najwyższym celem życia ludzkiego. Można argumentować, to nie jest w ogóle „wolność”, lecz przeciwnie — pewna forma niewolnictwa bądź nałogu. Gülen może dołączyć do konwersacji, gdyż w całym swoim dziele czyni rozróżnienie pomiędzy życiem przeżytym w poszukiwaniu dobra, prawdy, piękna i szlachetności a życiem zmarnowanym na to, co przejściowe, wynikające z kaprysu i tylko cielesne. Więcej czasu poświęcimy temu rozróżnieniu w następnym rozdziale, teraz jednak powiedzmy, że Gülen definiuje wolność w sposób paralelny do Milla w odniesieniu do ludzkiej godności i człowieczeństwa w ogóle. Gülen powiada:

*Ci, którzy traktują wolność jako absolutną swobodę myślą wolność człowieka z wolnością zwierząt. Zwierząt nikt nie pyta o kwestie moralne i są one wolne od ograniczeń moralnych. Niektórzy ludzie pragną tego rodzaju*

*wolności, i jeśli mogą, wykorzystują ją do pograżania się w najciemniejszych pragnieniach ciała. Taka wolność jest gorsza od zwierzęcej. Prawdziwa wolność, wolność odpowiedzialności moralnej pokazuje, że jesteśmy ludźmi, gdyż motywujemy i ożywiamy swoje sumienie i usuwamy przeszkody, jakie napotyka na swojej drodze duch.*<sup>42</sup>

Zarówno Mill jak i Gülen definiują ludzką wolność w sposób, który umiejscawia ją w obrębie szerszej filozofii rozkwitu człowieczeństwa. Żaden z nich nie postrzega libertynizmu jako najwyższego poziomu wolności. Przeciwnie, obydwaj pojmują wolność jako wartość zapewniającą grunt pod pełny rozwój najwyższych ludzkich zdolności i potencjałów, które z kolei dają ludziom przyjemności najtrwalsze. Owe przyjemności znajdują się w dziedzinie intelektualnej, duchowej, emocjonalnej i etycznej.

Jak już wspominałam wcześniej, Gülen i Mill wyrosli w bardzo różnym kontekście społecznym, politycznym i religijnym. Bez wątpienia, gdyby mogli z sobą dyskutować bezpośrednio, różniliby się pod względem tego, jak określić granice wolności i tolerancji w społeczeństwie. Obydwaj jednak zgadzają się co do sprawy, która jest bardziej fundamentalna dla ludzkiego życia i rozkwitu, a mianowicie wolności myśli i wyrażania swoich poglądów. Zawiera się to w ogólnej idei wolności. Ludzie, pamiętając o potencjalnych konsekwencjach tego, co mówią, muszą mieć możliwość myśleć swobodnie i wyrażać swoje myśli bez lęku przed karą. W mojej opinii, żadna bezpośrednia i wymierna szkoda nie wynika ze zwykłego wyrażania swoich poglądów w mowie i piśmie. Przeciwnie, zarówno jednostki jak i społeczeństwo odnoszą wielką korzyść, jeśli struktury społeczne zezwalają na wolną myśl, badania i wyrażanie swoich poglądów. Dzięki takiej wolności ludzie zapewniają sobie maksymalną przestrzeń na rozwój swoich przyrodzonych potencjałów świadomości, wyobraźni, emocji, duchowości i intelektu. Tylko wtedy, gdy są one pielęgnowane i umożliwia się im rozwój za pomocą właściwych struktur społecznych i politycznych, ludzie mogą rozkwitać i osiągać wszystko, co jest w ich mocy.

Mill i Gülen są na równi przekonani do ideału wolności w obrębie swoich kontekstów, gdyż obaj są humanistami w najszerszym znaczeniu tego terminu, a ideał wolności stanowi przeciwieństwo centrum myśli humanistycznej. Poza tym, jako stronnicy wolności człowieka, obydwaj wspierają ludzką wielkość, nie tylko jako abstrakcyjną ideę, ale również jako konieczną część zbiorowego życia ludzkiego w realnym świecie. Gülen, jak wielu innych, ma jasną wizję ludzkiej wielkości, o cechach definiujących wielkie osobowości, realizując w sobie najwyższy i najlepszy potencjał ludzki. Ku tej wizji zwrócimy się obecnie; ku ideałowi, który ma być urzeczywistniony w czasie i przestrzeni.



### 3.

## GÜLEN, KONFUCJUSZ I PLATON O IDEALE CZŁOWIEKA

Najbardziej obszerne i systematyczne filozofie humanistyczne proponują nam wizje ideału człowieka. W niektórych przypadkach ideał ów jest z natury społeczny i kolektywny, i zawiera w sobie politykę, edukację, system rządów, struktury społeczne, itp. W innych przypadkach wizja skupia się na jednostce i na tym, jak każdy człowiek może osiągnąć to, co najwznioślejsze i najlepsze w ludzkim życiu. Przykładami obszerniejszych projektów byli trzej najbardziej znani spośród Greków okresu klasycznego: Sokrates, Platon i Arystoteles. Pisarz stoicki Epiktet, epikurejczycy oraz Budda stanowią przykłady drugiego rodzaju wizji człowieka. Tym, co wynika z niemal wszystkich tych projektów jest jednak wizja ideału człowieka i człowieczeństwa jako cel rozwoju ludzkiego i ludzkich osiągnięć. Humanizm, ze względu na to, że wspiera we wspomnianych przykładach człowieka, uznaje formę doskonałą owego ideału za standard miary, za cel, do którego zmierza wszelki wysiłek dla jego samego albo ze względu na to, co ów ideał daje człowiekowi w kontekście dążenia do rzeczywistości ostatecznej i transcendentnej, jaką jest Bóg.

W tym i następnym rozdziale konstruję „dialog” pomiędzy Gülenem a dwoma spośród najpotężniejszych znanych światu propagatorów ideału człowieka: Konfucjuszem i Platonem. Interesujące jest to, że Konfucjusz (551-479) i Platon (427-347) żyli w odległości czasowej mniej więcej jednego pokolenia od siebie; jeden z nich w Chinach a drugi w Atenach. Obydwaj artykułują podobne, rewolucyjne wizje społeczeństwa i jednostki, opierając się z jednej strony na tym, co sądzą o przyrodzonych możliwościach natury ludzkiej, a z drugiej — na ładzie bądź „porządku” rzeczy w szerszej rzeczywistości. Gülen szkicuje wizję duchowo odnowionego społeczeństwa, którego moc i logika wynikają przeważnie z obecności i wysiłków ludzi, którzy doszli do doskonałości w stopniu największym z możliwych wedle zasad islamu. W dziełach wszystkich trzech: Konfucjusza, Platona i Gülena do-



strzegamy podobne twierdzenie, które napędza całą ich wizję: społeczeństwo funkcjonuje najlepiej, jeśli jest rządzone i stanowione przez ludzi wyróżniających się pod względem moralnym i intelektualnym. Ci ludzie mają oczywiście inne imiona w dziełach owych myślicieli, żyją też w innym środowisku kulturalnym, filozoficznym i religijnym. Współbrzmia jednak pod względem głębszych zasad i ku nim teraz zwrócimy naszą uwagę.

Konfucjusz, Platon i Gülen, choć wyrosli w bardzo różnym kontekst kulturowym i światopoglądowym, to jednak podzielają fundamentalny pogląd na temat struktury rzeczywistości. Wszyscy trzej artykułują swoje wizje wspólnoty ludzkiej nawiązując do transcendentnego ideału stanowiącego podstawę, źródło, prawdę i przesłankę wszelkiej doczesnej rzeczywistości. Dla Konfucjusza owym transcendentnym ideałem jest *Dao*, albo Droga wszystkich rzeczy. *Dao* nie jest bogiem ani bóstwem osobowym, jest siłą naturalną, zasadą albo energią rzeczywistości. Wszystkie rzeczy istnieją w- i z- *Dao* na Drodze wszystkich rzeczy. Obie rodzime filozofie chińskie, konfucjanizm i taoizm uznają *Dao* za głęboką podstawę wszelkiego istnienia, jego esencję i rzeczywistość. Harmonia w życiu ludzkim pod względem społecznym, politycznym i kosmicznym jest uzależniona od współbrzmienia z *Dao*, *podążenia* się doń bądź jego naśladowania.

Platon opisuje tę rzeczywistość transcendentną jako „ideał” w przeciwieństwie do świata „realnego”. W dialogach, które konstruuje pomiędzy swoim nauczycielem Sokratesem a jego studentami, Sokrates artykułuje owe dwa pierwszorzędne wymiary bytu, idealny i realny, a czasami w inny sposób, jako Wymiar Realny i cień. Ideał albo Wymiar Realny jest wieczny, niematerialny; jest czystą myślą bądź duchem — nieśmiertelnym, niezmiennym, źródłem m.in. Dobra, Prawdy i Sprawiedliwości. Sokrates ubiera to w symbole światła bądź jasności w opozycji do ciemności cienia, jakim jest rzeczywistość empiryczna, którą ludzie często myślą z rzeczywistością prawdziwą i ostateczną. Królestwo *realności* lub cienia jest materialne, zmienne, śmiertelne; jest światem zmieniającego się dobra, współzawodniczących ze sobą prawd i względnych pojęć sprawiedliwości. Mówiąc krótko, Świat Rzeczywisty, idealny to świat czystego umysłu lub ducha i jego pragnień, gdy tymczasem świat realności i cienia jest światem ciała i jego pragnień. Życie indywidualne i zbiorowe człowieka jest dobre, jeśli Rzeczywistość rządzi cieniem.

Gülen wreszcie artykułuje swoją wizję ludzkiego życia w ramach islamu, który proponuje światopogląd równie rozdwojony pomiędzy wymiarem ziemskim a niebiańskim. Życie na ziemi zyskuje pełnię, sens i autentyczność

tylko wtedy, gdy jest przeżywane ze świadomością Boga czyli Allaha, jako prawdziwego źródła i uzasadnienia wszelkiej rzeczywistości. Zasadniczo, wszystkie istoty są muzułmanami w swoim poddaniu Bogu, albowiem nie ma bytu i istnienia poza „Ręką” Boga. Rzeczy podążając swoją drogą i wypełniając swoje życie i cele na szlaku stworzenia, czynią tak „poddając się” Bogu jako muzułmanie. Życie jest przeżywane najpełniej, jeśli jest przeżywane świadomie z perspektywą wiecznego życia w Raju — życia w poddaniu wobec Boga.

We wszystkich trzech przypadkach zatem obserwujemy wizję rzeczywistości podzielonej. Rzeczywistość jest z pewnością jedna, lecz obejmuje różnorodne wymiary, „królestwa” albo sposoby bytowania. Ci, którzy o tym wiedzą i żyją pamiętając o tym, znajdują szczęście, dobro i prawdę bez względu na okoliczności, albowiem są zawsze „zorientowani” na wyższą rzeczywistość. Ci zaś, którzy żyją nieświadomi tego, pławią się w bagnie bezładu i pragnień zmysłowych, oślepieni ograniczoną i niższą rzeczywistością „cienia”. W skrócie, istnieją dwie zasadnicze grupy ludzi: widzący i ślepi; życie na ziemi będzie dobre, jeśli ziemia będzie rządzona przez widzących.

W Analektach Konfucjusz i inni rozróżniają pomiędzy ludźmi o „wyższych” bądź „szlachetnych” umysłach i tymi o „niższych”, „mniejszych” drogach bądź „mniejszych” umysłach. Często są swoimi zwierciadlanymi przeciwieństwami:

*Osoba o szlachetnym umyśle różni się od innych, lecz żyje z nimi w pokoju. Osoba o małym umyśle jest taka sama jak inni, lecz nigdy nie żyje z nimi w pokoju.*<sup>43</sup>

*Osoba o szlachetnym umyśle wspiera to, co jest w ludziach piękne a zniechęca do tego, co jest w nich brzydkie. Ludzie mali czynią dokładnie na odwrót.*<sup>44</sup>

*Ludzie o szlachetnym umyśle szukają w sobie. Ludzie mali szukają gdzieś indziej.*<sup>45</sup>

Widzimy w tych aforyzmach, że ludzie o szlachetnym umyśle mają orientację kategorię różną od innych ludzi. Mają też większą zdolność we wszystkich swoich wewnętrznych wymiarach, co umożliwia im działać w świecie w sposób fundamentalnie różny od innych ludzi. W dalszym ciągu aforyzmów czytamy:

*Człowiek o umyśle szlachetnym lęka się trzech rzeczy: Nakazów Niebios, wielkich ludzi i słów mędrca. Ludzie mali nie rozumieją Nakazów Niebios, więc się ich nie lękają. Gardzą wielkimi ludźmi i drwią ze słów mędrca.*<sup>46</sup>

*Ludzie szlachetni mają dziewięć stanów umysłu: dla oczu — jasny; dla*

*uszu — przenikający; dla oblicza — serdeczny; dla zachowania — pokorny; dla słów — godny zaufania; dla wykonywanej służby — pelen szacunku; dla wątpliwości — pytający; dla gniewu — rozważny; a w przypadku szansy na zysk — moralny.*<sup>47</sup>

Ludzie szlachetni podążają w życiu innym szlakiem niż ci, którzy kierują się niskimi pobudkami. Nastawiają uszu ku mądrości, dyscyplinie, godności i służbie, gdy tymczasem ludzie zwykli bądź ci z „nizin” umysłu nie zwracają w ogóle na takie rzeczy.

Platon dokonuje podobnego podziału w swoim *Państwie* (właśc. *Republice*), i jest to jego najdłuższy dialog. Mnóstwo wielkich dzieł poświęcono interpretacji samego tylko tego dialogu. W żadnym razie nie zamierzam dokonywać tutaj głębszej analizy jakiegokolwiek części tego dialogu. Zamiast tego, skupię się jedynie na tych fragmentach, które mają znaczenie dla nas. Jak wskazałam powyżej, Platon dzieli rzeczywistość na dwa wymiary, wieczny wymiar czystej myśli bądź ducha i skończony, ograniczony wymiar cielesny. Duża część konwersacji pomiędzy Sokratesem i jego uczniami w tymże dialogu dotyczy filozofa, czyli „miłośnika mądrości”, który pojmuje w sposób dogłębny ów podział bytu, i żyje zarówno z idealnego, czystego wymiaru, jak i ku niemu. W dalszej części dialogu Sokrates opisuje tych, którzy nie miłują mądrości, nie rozumieją Prawdziwej Rzeczywistości, i nie korzystają z życia dostrojonego do mądrości. Powiada:

*Więc ci, którzy z rozumem i z dzielnością nie mają nic wspólnego, a czas spędzają na ucztach i tym podobnych przyjemnościach, i to jest całe ich doświadczenie, ci, zdaje się, zjeżdżają tylko na dół, a stamtąd z powrotem do połowy drogi i na tej przestrzeni płaczą się całe życie, a nie mijają tej granicy nigdy i nigdy się nie wznoszą do tego i nie patrzą na to, co jest naprawdę wysoko, i nigdy się istotnie nie napelniają tym co istnieje; więc pewnej a czystej rozkoszy nie kosztują, tylko tak jak bydło patrzą zawsze w dół i schylają się ku ziemi i ku stołom, pasą się tam i parzą, a że każdy z nich chce mieć tego więcej niż inni, więc kopie jeden drugiego i bodzie żelaznymi rogami i kopytami, i zabijają się nawzajem, bo nie napelnili tym, co istnieje, ani tego, co w nich samych jest, ani tego, co w nich jest szczelne. Więc czy takich ludzi nie muszą i przyjemności nawiedzać pomieszane z przykrościami, widma tylko rozkoszy prawdziwej i malowanki, które przez zestawienia wzajemne nabierają barw, tak że jedne i drugie wydają się mocne i zaszczepiają ludziom głupim wściekle żądze do nich skierowane, i ci potem walczą o nie, tak jak Stezichor powiada, że pod Troją walczono o widziadło Heleny, bo Heleny prawdziwej nie znano?*<sup>48</sup>

Jeśli chodzi o nauczanie Konfucjusza, to jest w nim jasne rozgraniczenie pomiędzy dwoma grupami ludzi: mądrymi i zważającymi na przyjemności wyższe, oraz tymi, którzy żyją w niewiedzy i zważają jedynie na przyjemności niższe. W najlepszym razie, zwykli ludzie niemający wiedzy unoszą swoje głowy do punktu środkowego, lecz większość życia spędzają skupiając się na zakresie pomiędzy punktem środkowym a niskim. Są więc jak pasące się trzody, spędzając życie na przyjemnościach właściwych bardziej dla zwierząt, które nie mają duszy, niż dla ludzi, którzy posiadają nieśmiertelną duszę.

Platon swoje rozróżnienie pomiędzy filozofami a zwykłymi ludźmi w Księdze VII Państwa ilustruje słynną alegorią jaskini. Sokrates prosi nas tutaj, byśmy wyobrazili sobie ludzi, którzy żyją w jaskini od dzieciństwa w takiej pozycji, że ich wzrok jest utkwiony w ścianie przed nimi. Nie widzą i nie wiedzą jednak, że za nimi rozciąga się długie przejście prowadzące na zewnątrz jaskini. Również za nimi jest jaśniejsze światło, świecące w taki sposób, że cienie przedmiotów za ludźmi są rzucane na ścianę przed nimi. Ludzie przeżywają swoje życie spoglądając na ścianę jaskini, zajmując się cieniami na ścianie, jakby to były rzeczy prawdziwe, i nie widząc, że w rzeczywistości są to jedynie cienie, kopie lub podobieństwa realnych przedmiotów. Mieszkańcy jaskini słyszą echa dźwięków i przypuszczają, że owe dźwięki pochodzą od cieni. Tworzą opowieści na temat cieni i nadają im pewne znaczenia. Cienie są dla ludzi „rzeczywistością”.

Potem jednak jeden z ludzi wyłamuje się w jakiś sposób ze swojej stałej pozycji, odwraca się i dostrzega jaśniejsze światło oraz pojmuje, że cienie są tylko cieniami. Idzie ścieżką prowadzącą na zewnątrz jaskini ku coraz jaśniejszemu światłu. Jego oczy cierpią od światła aż w końcu ucieka z jaskini i wychodzi ku pełnemu światłu dnia — do „realnego” świata. Z początku nie może zobaczyć pełnej jasności świata rzeczywistego: jego oczy muszą doń przywyknąć poprzez praktykę. W końcu jednak widzi jasno i w pełni i powraca do jaskini, aby powiedzieć innym o tym, że żyją w ciemności i że światło może być ich, jeśli tylko wydostaną się na wolność, odwrócą się od cieni i podążą szlakiem ku światłu. Oni jednak naśmiewają się z niego, złoścżą się na niego, a w końcu snują plan zabicia go ze względu na jego idee, które zdają się im śmieszne i oderwane od rzeczywistości.<sup>49</sup>

Alegoria jest jasna. Tylko niewielu ludzi skieruje cały swój charakter ku światłu mądrości i prawdy i odda się im pomimo trudności. Większość jednak wybierze jaskinię ciemności i spędzi swoje życie poświęcając się w „cieniu” łatwiejszym celom — kosztem wyższych przyjemności, właściwszych dla istot mających duszę. Sokrates powiada:

*A nasza myśl obecna wskazuje zdolność tkwiącą w duszy każdego człowieka i to narzędzie, którym się każdy człowiek uczy. Tak samo, jak oko nie mogło się z ciemności obrócić ku światłu inaczej, jak tylko wraz z całym ciałem, tak samo całą duszą trzeba się odwrócić od świata zjawisk, które powstają i giną, aż dusza potrafi patrzeć na byt rzeczywisty i jego pierwiastek najjaśniejszy i potrafi to widzenie wytrzymać. Ten pierwiastek nazywamy Dobrem.<sup>50</sup>*

Choć zdolność i potencjał do tego, by przeżyć życie jako miłośnik mądrości tkwi w każdym człowieku, to jedynie niewielu będzie aktywnie czerpać z tej wewnętrznej władzy. Wymaga to bowiem zwrócenie się całkowicie ku Prawdziwej Rzeczywistości i odpieranie pokus przemijających przyjemności, które — w najlepszym przypadku — są ledwie kopiami tego, co Rzeczywiste i Prawdziwe. Zatem zarówno dla Platona jak i Konfucjusza na świecie istnieją dwa rodzaje ludzi: widzący i ślepi.

Gülen dołącza do Platona i Konfucjusza, definiując cechy ludzi idealnych, które odróżniają ich od zwykłej masy ludzkiej. Ludzie, którzy ucieleśniają ideał ludzki, nazywani są w dziele Gülena różnorako, między innymi „spadkobiercy ziemi”<sup>51</sup>, „ludzie ideałów”<sup>52</sup>, „ludzie idealni”<sup>53</sup>. Jak by ich nie nazwać, owi ludzie dzielą takie cechy, które odróżniają ich zdecydowanie od innych, zajmujących się jedynie doczesnością. W opinii Gülena, odnowa i odrodzenie przyjdą na świat, a w szczególności do Turcji wtedy, gdy owi ludzie idealni wzniosą się na wyżyny duchowości, moralności i intelektu, aby poprowadzić ludzkość ku nowej erze — poprzez swoją służbę i przykład własnego życia. Bez takich ludzi społeczeństwo będzie kontynuować swój chaotyczny „taniec” z wszelkimi rodzajami oportunistycznych ideologii i zmysłowości, a ludzi takiej społeczności ledwie podniosą się do poziomu „człowieczeństwa”. Gülen powiada:

*Niektórzy żyją bez żadnej myśli; niektórzy jedynie myślą, ale nie potrafią wprowadzić swoich myśli w życie... Ci, którzy żyją beźmyślnie, są przedmiotem filozofii innych. Takie osoby ciągle biegają od wzorca do wzorca, stale zmieniając formy i wzory, gorączkowo zmagając się całe życie, błędząc w swoich myślach i uczuciach i tonąc w zaburzeniach osobowości. Przechodzą metamorfozy charakteru i powierzchowności, nigdy nie umiając stać się samymi sobą... Ci ludzie przypominają zawsze staw z wodą, która jest jałowa, zastała i wydaje z siebie cuchnący odór. Nie potrafiąc wyrazić niczego, co w najmniejszej mierze służyłoby poprawie życia, tacy ludzie w sposób nieunikniony staną się podobni do zagrażającego życiu kłębowiska wirusów bądź gniazda mikrobów.<sup>54</sup>*

To są słowa Gülena, ale równie dobrze mógłby je wypowiedzieć Platon lub Konfucjusz. Gülen czyni to, co uczynili przed nim pozostali uczestnicy

owego dialogu: ogranicza mianowicie dwa typy ludzi — ludzi starających się dojść do ideału i są świadomi takiej potrzeby, oraz ludzi zajmujących się jedynie życiem doczesnym. Tych ostatnich łączy to, że na pewnym poziomie zapominają, że są stworzeni do wartości. Gülen kontynuuje:

*Owi ludzie są tak płytki w swoich myślach i tak powierzchowni w swoich poglądach, że naśladowują wszystko, co widzą lub słyszą jak dzieci, dryfując za masami ludzkimi tu i tam, nigdy nie znajdując okazji do słuchania samych siebie, nieświadomi wartości człowieka i siebie samych; w rzeczywistości nigdy nie pojmą, że mają wartość właściwą sobie. Przeżywają swoje życia jakby byli niewolnikami niemogącymi nigdy osiągnąć wolności od popędów cielesnych... Świadomie lub nieświadomie wpadają każdego dnia w fatalną sieć i zabijają swoją duszę ciągle na nowo najnędniejszą śmiercią.<sup>55</sup>*

Jak mieszkańcy Platońskiej jaskini, Gülenowscy ludzie tego świata przeżywają życie poświęcając się przyjemnościom doczesnym i zmysłowym kosztem przyjemności najwyższych — wzrostu intelektualnego, rozwoju duchowego i uczestnictwa w społeczeństwie. Czyniąc tak, negują swoje człowieczeństwo i żyją jak zwierzęta. Gülen mówi odnosząc się do osiągnięcia pełnego człowieczeństwa:

*Ludzie jednak są daleko od osiągnięcia tego ze względu na swoją cielesność i zmysłowość. Poza tym można stwierdzić, że jeśli ludzie nie są sobie świadomi lub nie są świadomi swego istnienia, to stoją niżej od innych stworzeń. A przecież ludzie, ze swoim intelektem, przekonaniem, świadomością i sumieniem oraz duchem są obserwatorami i komentatorami świętych tajemnic, ukrytych pomiędzy liniami życia. Toteż ludzie, jak mało by się nie wydawali znaczący, stanowią „najwyższy przykład” i są umiłowani bardziej od wszelkich innych stworzeń. Islam jest jedyną religią, która postrzega człowieka jako istotę wzniosłą, ukierunkowaną na szczególną misję, wyposażoną w wyższy potencjał i talenty. Zgodnie z islamem, ludzie stoją wyżej innych istot po prostu dlatego, że są ludźmi.<sup>56</sup>*

To, co mówi Gülen jest jasne, nawet jeśli niektórzy mogą kwestionować jego twierdzenie o odmiennej wizji człowieka w islamie. Jak już mówiliśmy w pierwszym rozdziale, Gülen argumentuje za istnieniem przyrodzonej godności człowieka i jego wartości moralnej w religijno-filozoficznym systemie islamu. Istoty ludzkie nieświadome owej przyrodzonej wartości, bądź opierające się jej, wybierają życie niższe od ludzkiego. Niestety czyni tak większość ludzi.

Jednak z tej masy ludzkiej wyrastają też jednostki nadzwyczajne, które spoglądają poza przyjemności przemijające i dążenia życia doczesnego. Te

jednostki, różnie opisane przez Konfucjusza, Platona i Gülena, osiągają ideał człowieka i są jaśniejszymi przykładami tego, co jest możliwe w ludzkim życiu. Dla wszystkich trzech, nadzieja na dobre życie ludzkie na poziomie indywidualnym, społecznym i politycznym spoczywa na tychże ludziach. Wszyscy trzej, każdy na swój sposób, opowiadają się za tym, by te jednostki idealne zajęły w społeczeństwie miejsce przywódców.

Jak wskazaliśmy wyżej, wyższy człowiek Konfucjusza wyróżnia się z masy ludzkiej swoim charakterem moralnym. Konfucjusz i inni w tej tradycji mówią często o zasadniczych wartościach definiujących człowieka wyższego, i które stanowią o jego głębokim człowieczeństwie. Te wartości są zazwyczaj nazywane „trwałymi cnotami” konfucjanizmu. Różnią się co do ilości oraz podziału na „mniejsze” bądź „większe” w zależności od komentatora, nie mniej jednak stanowią kompletną kolekcję cech charakteru człowieka wyższego. Te cnoty obejmują: *ren* — człowieczeństwo, „ludzkość”, życzliwość; *li* — rytuał, etykietę, przyzwoitość; *ji* — prawość, słusność; *cz* — mądrość; *sin* — wierność, solidność; *czeng* — szczerłość i *siao* — synowskie oddanie. Tradycja relacjonuje, że Konfucjusz podkreślał znaczenie wszystkich tych cnót, a poza nimi jeszcze innych. Jednak *ren* i *li* są cenione najwyżej, a z nich dwójga *ren* obejmuje esencję wszelkiej cnoty. *Ren* jest podstawą wszelkich innych cnót, i jak zaznacza komentator Laurence G. Thompson, „Doskonałość moralna streszcza się w terminie *ren*... Dla Mistrza K’unga *ren* było tak wzniosłym ideałem, że on sam nigdy nie znał osoby, do której ów termin mógłby mieć rzeczywiste zastosowanie”.<sup>57</sup> Skupienie się na *ren* odróżnia konfucjanizm od tych form religii, które głoszą ideał zakorzeniony w społecznej lub politycznej rezygnacji, ascetyzmie albo w praktykach opartych na jodze, szczególnej diecie bądź alchemii, charakterystycznych dla innych chińskich poszukiwań religijnych. Tradycja *literatów*, jak nazywana jest tradycja konfucjańska wzywająca do rozwijania się ludzi „wyższych” w cnotach moralnych i intelektualnych, podkreśla budowanie charakteru, niezależnie od pochodzenia. Taki człowiek poświęca się służbie państwu. *Ren* jest najpełniejszym ideałem moralnym dobra, człowieczeństwa i życzliwości, i jest kultywowane w ludziach poprzez *li* — praktykę albo rytuał. Opowieść z *Analektów* wyjaśnia:

*Jen Hui zapytał o człowieczeństwo [ren], a Mistrz rzekł: „Oddanie się rytuałowi [li] — oto człowieczeństwo. Jeśli władca oddałby się rytuałowi choćby przez jeden dzień, to wszyscy pod Niebiosami powróciliby do człowieczeństwa. Czyż bowiem praktykowanie człowieczeństwa nie ma swego źródła w pierw w sobie samym, a dopiero później w innych?”*



„Mógłbyś wyjaśnić, jak działa oddanie się rytuałowi?” — zapytał Jen Hui.

„Nigdy nie spoglądaj bez rytuału. Nigdy nie słuchaj bez rytuału. Nigdy nie przemawiaj bez rytuału. Nigdy nie ruszaj się bez rytuału”.

„Nie jestem szczególnie bystry” — rzekł Jen Hui — „lecz postaram się sprostać tym słowom”.<sup>58</sup>

Widać tutaj przekonanie, że stałe trzymanie się form przyzwoitości, etykiety i rytuału w każdym wymiarze życia wymaga dyscypliny, którą z kolei człowiek wykorzystuje do pielęgnowania w sobie charakteru pełnego życziwości, dobroci i „ludzkości”. *Ren*, jeśli człowiek je w sobie rozwinie, zapewnia mu podstawę do rozwinięcia wszystkich innych cnót poprzez stałą praktykę *li*. *Ren* funkcjonuje podobnie do dobrej woli w Kantowskiej teorii dobrego charakteru, opisaney w rozdziale 1. Bez dobrej woli nie jest możliwe żadne inne dobro. Podobnie, bez *ren*, fundamentalnej skłonności ku dobru i człowieczeństwu inne cnoty nie mają podstawy.

Skoro wyższy człowiek ucieleśnia trwale cnoty i podejmuje swoją rolę w służbie publicznej, osiąga w społeczeństwie władzę, która jest wyraźnie moralna. Terminem to określającym jest te często tłumaczone jako „siła moralna” bądź „prawość”. Uczciwość człowieka wyższego cywilizuje i inspiruje tych, którzy znajdują się wokół niego, tak że jego władza nad nimi staje się swoistym przedłużeniem jego osobistego charakteru. Czytamy w *Analektach*:

Mistrz powiedział: „*W rządzie tajemnicą jest prawość [te]. Stosujcie ją, a będziecie jak gwiazda polarna: zawsze znajdująca się na właściwym miejscu, a inne gwiazdy obracają się z szacunkiem wokół niej*”<sup>59</sup>

Mistrz powiedział: „*Jeśli wykorzystacie rząd do tego, by wskazać im Drogę, a karę — by zachować ich w prawdzie, ludzie będą kluczyc i stracą wszelką skruchę. Jeśli jednak wykorzystacie prawość, by wskazać im Drogę i rytuał, by zachować ich w prawdzie, będą pielęgnować skruchę i zawsze będą spoglądać w rzeczy głęboko*”.<sup>60</sup>

Pytając Konfucjusza o rząd, pan Czi K'ang powiedział: „*Cóż będzie, jeśli zabezpieczę tych, którzy trzymają się Drogi zabijając tych, którzy Drogę ignorują? Czy będzie to działać?*”

Konfucjusz odrzekł: „*Jakże możesz rządzić poprzez zabijanie? Ukierunkuj swoje serce na to, co cnotliwe i dobroczynne, a ludzie będą cnotliwi i dobroczynni. Ludzie o szlachetnym umyśle mają prawość wiatru, a ludzie mali — prawość trawy. Kiedy wiatr dmie przez trawę, ta się zgina*”.<sup>61</sup>

Mistrz chciał pójść żyć pomiędzy dziewięcioma dzikimi plemionami na



wschodzie. Ktoś zapytał: „Jakże mógłbyś znieść takie prostactwo?” „Jeśliby żył pomiędzy nimi ktoś o szlachetnym umyśle, to jakże prostactwo mogłoby być problemem?” — odrzekł Mistrz.<sup>62</sup>

Konfucjusz twierdzi tutaj, że *te* stanowi siłę samą w sobie, wystarczającą do tego, by rządzić zachowaniem innych, jeśli tylko objawi się w życiu człowieka wyższego. Ów człowiek przedstawiając sobą *te* w sposób konsekwentny ma jedynie niewielką trudność — albo wręcz w ogóle — w rządzeniu społeczeństwem, gdyż inspiruje się ono jego dobrym przykładem do tego stopnia, że ujawniają się w nim cnoty. Ze względu na jego cnoty ludzie odczuwają skruchę z powodu swojej niemoralności i podążają za nim, postępując w sposób etyczny. Zmienia też na lepsze swój wulgarny sposób życia a on nie będzie musiał ich do tego zmuszać. Zasadnicza w tych twierdzeniach jest Konfucjańska wiara w zasadniczą naturę człowieka, która jest z przyrodzenia dobra. Konfucjusz nie jest naiwny co do istot ludzkich i ich skłonności do zła; dostrzega je dość jasno. Pozostaje jednak przekonany, że moralnie dobra natura człowieka może być kształtowana poprzez celową praktykę dzięki swych cechom przyrodzonym, które uzdalniają ją do tego. Poza tym, to uzdolnienie oznacza, że natura ludzka odpowiada na ukazywanie moralnej dobroci poprawą, nawet jeśli powoli, to właśnie w kierunku owej dobroci. W ten sposób, trawa ugina się pod naporem wiatru a mniejsze gwiazdy obracają się wokół Gwiazdy Polarnej. Taka jest moc *te*.

Konfucjusz we wszystkich przekazach tradycji konsekwentnie twierdzi, że bez posługi ludzi wyższych, tych wzorów cnót moralnych i intelektualnych, społeczeństwo pogrąża się w chaosie. Społeczeństwo pada ofiarą wybujałego materializmu, próżnych rytuałów, małostkowości i moralnej nikczemności. Tak właśnie Konfucjusz oceniał społeczeństwo swojego czasu, a jego nauczanie miało na celu rozwiązanie tego poważnego problemu. W społeczeństwie, według niego, nie może być ładu ani harmonii, która by się nie zaczęła od wewnętrznego charakteru moralnych jednostek, które dają jako wkład swoją cnotę moralną poprzez służbę w rządzie. Widać więc, że konfucjanizm jest na równi teorią polityczną, jak i moralną oraz religijną. Co więcej, jest teorią humanistyczną i naturalistyczną, która za priorytet uznaje jednostki zdecydowane realizować w swojej własnej osobie największy możliwy ideał człowieka — ideał doskonałości moralnej i intelektualnej.

Podobnie jak Konfucjusz, także i Platon prezentuje w *Państwie* teorię rozwoju moralnego i rządów politycznych, która koncentruje się na istnieniu idealnego człowieka — miłośnika mądrości, czyli „filozofa”. Dialogi Platonskie przedstawiają jego uwielbianego nauczyciela Sokratesa jako główny

przykład takiego filozofa pod każdym względem. Sokrates zatem ucieleśnia ideał ludzki, gdy pojawia się w dialogach i naucza tego ideału młodych, którzy gromadzą się wokół niego. Zarówno jego życie jak i idee inspirowały i inspirują jego uczniów, tych którzy siedzieli z nim w starożytnych Atenach i tych, którzy czytają dialogi Platonskie dzisiaj.

Sokratejska „osoba” jest dobrze zdefiniowana we wszystkich dialogach, ale może najbardziej dramatycznie ilustrują tę osobę *Obrona Sokratesa*, *Kryton* i *Fedon*. W tych dialogach Sokrates stawia czoła sądowi ateńskiemu, który go oskarżył, a wreszcie skazuje go za bezbożność i psucie młodzieży. Następnie jednak Sokrates podporządkowuje się nałożonej nań karze śmierci i w końcowych, słynnych wersach *Fedona* wypija trującą cykutę podaną przez strażnika i umiera. Sokrates, odpierając przed sądem zarzuty, artykułuje swoją wizję idealnego życia człowieka. Opisuje najwyższy i najlepszy rodzaj życia i broni się tak, jak żył, starając się zrozumieć to życie i osiągnąć je dla siebie i dla innych. Wyjaśnia także to najwznioślejsze i najlepsze życie w Krytonie i Fedonie, gdy w więzieniu przeżywa swoje ostatnie dni i odwieżdżają go uczniowie.

Głównym przymiotem filozofów, nauczanych i ucieleśnionych w Sokratesie jest mądrość. Słowo „filozof” oznacza oczywiście „miłośnika mądrości”. Mądrość ta została objaśniona w *Obronie* dosyć paradoksalnie. Filozof jest mądry ponieważ przyznaje, że wie tylko niewiele bądź nawet nic. Sokrates jest najmądrzejszym człowiekiem, albowiem wie, w odróżnieniu od zawodowych nauczycieli i sofistów swojego czasu, że nie jest mądry. Mądrość jest dokładnie tym: świadomością ograniczeń ludzkiej wiedzy, szczególnie wtedy, gdy proces zdobywania wiedzy łączy się z arogancją bądź z apatią. Rezultatem tej szczególnej mądrości jest życie przeżywane dla zdobywania wiedzy, szukania jej gdziekolwiek i jak to tylko możliwe. Krótko mówiąc, Sokrates żył, poszukując prawdy i proponował innym takie życie, a życie poświęcone poszukiwaniu prawdy stale weryfikuje wszystko na nowo. Zatem wizerunek swego nauczyciela, jaki Platon przedstawia we wszystkich dialogach, to wizerunek człowieka, który pragnie porzucić wszelkie inne zajęcia w zamian za dogłębną konwersację i badanie natury rzeczy wartościowych: miłości, piękna, dobra i sprawiedliwości. Sokrates nigdy nie czuje się utrudzony takimi rozmowami i dociekaniem, nawet wtedy, gdy osiąga to, co wydaje się trwałym przekonaniem o tych sprawach. Zawsze pragnie dociekać dalej, kontynuować badania, poddawać próbie nawet mocne wnioski. Taka postawa życiowa wywołuje to, co stanowi jedno z najslawniejszych powiedzeń Sokratesa: „Życie niezwyfikowane nie jest warte życia”.<sup>63</sup>

Sokrates ucieleśnia także inne cechy ludzkiego ideału, bądź filozofa, w tym troszczenie się bardziej o duszę niż o ciało, lękanie się bardziej nikczemności niż śmierci i odporność na opinie mas ludzkich. Ta ostatnia sprawa jest dla nas niezwykle ważna. Sokrates mówi Kritonowi, że powinien w swoim życiu szukać opinii jedynie dobrych i posiadających wiedzę, nie zaś mas. Masy mają tysiące opinii na każdy temat skłaniają się skupiać na bezpośrednich, materialnych korzyściach kosztem rzeczywistości wiecznej. Kriton zatem winien szukać opinii i aprobaty jedynie niewielu mądrych. Stwierdzenia te zasadzają się na głębokim moralnym przekonaniu, że najwznieślsze i najlepsze ludzkie życie to życie, w którym pielęgnowane są cnoty i doskonałość. Co więcej, Sokrates wyjaśnia w *Państwie*, że ci, którzy mają taką cnotę, muszą objąć ster rządów państwem; w innym przypadku nieunikniony jest chaos i tyrania.

Koncepcja, wedle której ład pojawia się wtedy, gdy rządzi cnota, jest konsekwentnie obecna w nauczaniu Sokratesa, i stanowi centralny temat Państwa. Sokrates twierdzi, że prawa i sprawiedliwa „część” całości musi rządzić resztą jej części, aby w całości zapanowały ład, harmonia i dobro. Jest to prawda zarówno na poziomie indywidualnym jak i zbiorowym. Życie człowieka przebiega właściwie, jeśli jest rządzone przez jego część najwznieślszą — duszę, która jest „nastrojona” na najwyższe cnoty dobra, prawdy i sprawiedliwości. Podobnie społeczeństwo znajduje ład, harmonię i sprawiedliwość wtedy, gdy rządzą nim jego najwznieślsi i najlepsi członkowie. A są nimi filozofowie, osoby moralnie wykształcone, które Sokrates później nazywa „strażnikami” państwa. Sokrates przyznaje, że niektórym idea o królewskich rządach filozofów może wydawać się niewiarygodna, niemniej jednak przy niej ob staje. Mówi do Glaukona, jednego z młodzieńców z nim rozprawiających:

*Jak długo — zacząłem — albo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zwani królowie i władcy nie zaczną się w mądrości kochać uczciwie i należycie, i pokąd to się w jedno nie zleje — wpływ polityczny i umiłowanie mądrości — a tym licznym naturom, które dziś idą osobno, wyłącznie tylko jednym albo wyłącznie drugim torem, drogi się nie odetnie, tak długo nie ma sposobu, żeby zło ustało, kochany Glaukonie, nie ma ratunku dla państw, a uważam, że i dla rodu ludzkiego. Ani mowy o tym nie ma, żeby taki ustrój prędzej w granicach możliwości dojrzał i światło słońca zobaczył, ustrój, któryśmy teraz w myśli przeszli. To jest to, co mnie od dawna napawa wahaniem, czy to mówić, bo to będzie brzmiało bardzo opacznie i niewiarygodnie. Tak trudno jest*

*dojrzeć, że na innej drodze nie znajdzie się szczęścia ani dla jednostki, ani dla państwa.*<sup>64</sup>

Warto zauważyć, że w powyższym fragmencie Sokrates mówi jako o „licznych [a w istocie gorszych] naturach o tych, którzy dążą jedynie do władzy politycznej lub tylko do inteligencji filozoficznej, nie zaś obu jednocześnie. Jego zdaniem, pierwsza bez drugiej kończy się tyranią i zepsuciem, gdy tymczasem druga bez pierwszej oznacza trywialność i bezużyteczność. Ludzie mający władzę polityczną, lecz pozbawieni prawdziwej inteligencji filozoficznej będą rządzić państwem, interesując się jedynie osobistym zyskiem i wykorzystywaniem innych. Ci natomiast, którzy mają inteligencję filozoficzną, ale nie myślą o zastosowaniu politycznym swojej wiedzy lub nie mają na to widoku, zmarnują swoją energię na intelektualne fanaberie i błahostki, które nie mają pożytecznego zastosowania. Z tego względu te dwie domeny muszą być łączone a rządzić powinni prawdziwi filozofowie.

Prawdziwymi filozofami są oczywiście ci opisani wcześniej, troszczący się bardziej o rzeczywistość wieczną niż doczesną, którzy szukają raczej światła niż ciemności jaskini. Żyją oni bardziej jak nieśmiertelne dusze, którymi są, niż jak jedzące i kopulujące zwierzęta, które naśladuje większość ludzi. Tylko tacy ludzie, mężczyźni i kobiety, którzy mieszkają razem i nie zajmują się dobrobytem prywatnym i osobistym nawet na poziomie osobistego życia rodzinnego mogą poprowadzić stery państwa tak, by we wszystkich jego działaniach przeważało dobro, ład i prawda.\* Prawdziwi filozofowie dążą nade wszystko do prawdy i szukają jej po to, by według niej żyć indywidualnie i jako społeczność. Poza ich rządami nie ma szansy na harmonię społeczną i polityczną.

Sokrates przyznaje, że w rzeczywistości jego republikański ideał może nigdy nie ziścić się w pełni, pomimo to opowiada się za tym, by ludzie odpowiedzialni za społeczeństwo starali się osiągnąć go w takiej mierze, jak to tylko możliwe. W innym przypadku pozostanie społeczeństwu jedynie anarchia i tyrania. Obaj — Konfucjusz i Sokrates — widzieli w swoich czasach, jak głęboko może upaść społeczeństwo, gdy państwem kierują ci, którzy nie interesują się ani dobrem ani prawdą. Możliwości powstania chaosu obecne w starożytności istnieją oczywiście także i w dzisiejszym świecie i dlatego Gülen głosi wizję przewodzenia społeczeństwu, która współbrzmi z koncepcjami swoich starożytnych interlokutorów. Dla Gülena, tak jak

---

\* Sokrates w innym miejscu w Państwie twierdzi, że strażnicy muszą być filozofami, ale mogą nimi być zarówno kobiety, jak i mężczyźni, i nie wolno im posiadać własności prywatnej, lecz wszystko mają mieć wspólne, nawet dzieci.

dla Konfucjusza i Sokratesa, nadzieja dla społeczeństwa leży wyłącznie we wpływie „ludzi idealnych”.

Refleksje Gülena o świecie islamu a szczególnie o historii Anatolii i znaczeniu przypominają rozmyślania Konfucjańskie o starożytnych Chinach. Obaj nawiązują do minionego okresu chwały i wielkości, który został utracony, i który musi zostać odzyskany. Konfucjusz regularnie nawiązuje do starożytnych zarządców, cesarzy i innych ludzi z minionych pokoleń, którzy według niego stanowili wzór szlachetności i mądrości, który teraz musi być w Chinach naśladowany, aby odbudować wcześniejszą wielkość a uniknąć rozczłonkowania i tyranii. Także i Gülen zastanawia się nad minioną świetnością Imperium Osmańskiego, czasu, gdy cywilizacja turecka znajdowała się u samego szczytu, i kiedy islam zarówno jako religia jak i kultura osiągnął w znacznym stopniu globalną przewagę. W jego ocenie, prawdziwa wielkość Osmanów wynikała z ich oddania wzniosłym ideałom, które miały na celu dobro społeczeństwa swojego czasu i społeczeństwa przyszłości, i z ich zakorzenienia w islamie do tego stopnia, że naśladowali czterech pierwszych kalifów wczesnego islamu, którzy rządzą po śmierci Proroka Muhammada. Gülen twierdzi, że tak znane postacie, jak faraonowie, Cezar i Napoleon okrywa niesława ze względu na ich dzieła, które zresztą nie przetrwały próby czasu. Nie inspirowali się bowiem wzniosłymi ideałami z pożytkiem dla całej ludzkości, lecz osobistą ambicją, chciwością i żądzą władzy. Gülen powiada o nich tak:

*Ich hałaśliwe i rozgorączkowane życie, które oślepiło tak wielu, nigdy nie stanowiło dla przyszłości obietnicy i nigdy nie może jej stanowić. Albowiem ci ludzie byli biedni i żałośni; podporządkowywali prawdę władzy siły i zawsze szukali więzi społecznych i zgody dla własnego interesu i zysku. Żyli jak niewolnicy, nigdy nie zdecydowali się na wolność od złośliwości, samolubstwa i zmysłowości.*<sup>65</sup>

Brak wiecznych wartości i wzniosłych ideałów na teraźniejszość i przyszłość uniemożliwia, by dzieła tych pamiętnych postaci miały jakiś trwały, pozytywny wpływ. Inaczej jednak według Gülena przedstawia się jednak sprawa ze sprawiedliwymi kalifami i Osmanami. Mówi bowiem:

*Natomiast czterech pierwszych, sprawiedliwych kalifów a później Osmanowie dokonali tak wielkich dzieł, że ich skutki wychodzą poza ten świat o docierają do następnego, zasadniczo są w stanie stawić czoła wiekom — oczywiście jedynie dla tych, którzy nie zostali omamieni doczesnymi zaćmieniami. Choć przeżyli swoje życie w pełni i wypełnili w pełni swe powinności, to będą zawsze wspomniani, będzie się o nich mówić i znajdą swoje miejsce w naszych sercach jako dobrzy i godni podziwu. W każdym zakątku naszego kraju duch i zasadnicza treść dzieł dokonanych przez takich ludzi, jak Alparslan,*

*Melikszech, Osman Gazi, Fatih i wielu innych wieje jak zapach kadzidel, a z ich wizji ku naszym duszom płyną nadzieja i dobre wieści.*<sup>66</sup>

Istnieje różnica jakościowa pomiędzy takimi postaciami jak Cezar, Napoleon i faraonowie a Fatih, Sulejman Wspaniały i czterech pierwszych kalifów. Polega ona na poddaniu się wzniosłym ideałom dobra, prawdy, moralności i sprawiedliwości. Te ideały stanowią jedyną prawowitą podstawę programów społecznych, politycznych i kulturalnych, które mogą wydawać dobre owoce dla swego czasu i dla przyszłości. Gülen dostrzega odzyskiwanie tych ideałów we współczesnej Turcji, gdzie pojawia nowe pokolenie ludzi oddanych wzniosłym ideałom. Mówi, że „jest obecnie duża liczba wzniosłych przedstawicieli, bądź kandydatów na takowych — nauki, wiedzy, sztuki, moralności i cnoty, którzy są spadkobiercami wszystkich wartości naszej chwałebnej przeszłości”.<sup>67</sup>

Gülen opisuje swoich ludzi idealnych obszernie poprzez ich dzieła, lecz może nigdzie tak treściwie jak w książce *The Statue of Our Souls*. W tym dziele używa terminu „ludzie ideałów” i „spadkobiercy ziemi” w odniesieniu do ludzi dzielnych intelektualnie i moralnie, którzy realizują prawdziwe człowieczeństwo i tym samym muszą przewodzić ludzkości, aby mogło być dobre. Rzeczywiście jak wyjaśnia Gülen, chodzi tutaj o takich ludzi i taką kulturę duchową przez nich uosabianą, które zyskują wysoką pozycję w życiu doczesnym dzięki swej prawości. Bóg daje im tę pozycję jako dar i jest ona dla nich odpowiedzialnością i powinnością, chyba że okażą się małowartościowi i Bóg im ją zabierze. Gülen przytacza tutaj fragment Koranu, który z kolei nawiązuje do Tory, a Bóg mówi w nim: „Moi sprawiedliwi słudzy odziedziczą ziemię”.<sup>68</sup> Gülen kontynuuje:

*Bez wątplenia owa obietnica, zagwarantowana w tym wersecie przysięgą, zostanie pewnego dnia spełniona. Niewątpliwie, nie jest to odziedziczenie tylko Ziemi, albowiem odziedziczenie Ziemi oznacza również zarządzanie zasobami nieba i kosmosu. Będzie to niemal powszechne „panowanie”, przekazane namiestnikowi bądź zarządcy w imieniu Pana i w związku z tym jest niezwykle ważne, w rzeczy samej zasadnicze, by być w zgodzie z atrybutami właściwymi do odziedziczenia Ziemi i niebios. To marzenie może się spełnić jedynie wtedy, gdy wymagane atrybuty będą uzmysłowione i praktykowane.*<sup>69</sup>

Gülen następnie wyjaśnia, że w poprzednich epokach cywilizacja muzułmańska dzierżyła tytuł „spadkobiercy ziemi”, lecz utraciła go ze względu na zaniedbania zarówno w wymiarze wewnętrznym jak i wewnętrznym, to jest w wewnętrznym wymiarze serca i ducha oraz w wymiarze wewnętrznym no-

woczesnej wiedzy. Społeczeństwa muzułmańskie zagubiły drogę pod względem duchowym i intelektualnym i straciły swoje miejsce „spadkobierców ziemi”, które zostało zajęte przez Zachód. W całym swoim dziele Gülen stale wzywa do duchowego i intelektualnego renesansu islamu, aby ludzkość i ziemia osiągnęły nowy, wspaniały wiek tolerancji i pokoju. Poprzez kadrę dzielnych moralnie ludzi islam i — na co ma nadzieję Gülen — Turcja odzyskają wysoką pozycję w skali globalnej i poprowadzą świat ku tej nowej erze.

Warto zauważyć, że Gülen nigdzie w swoim dziele nie nawołuje do żadnej działalności politycznej bądź rządowej w celu urzeczywistnienia owej nowej ery. Gülen nie jest politykiem ani teoretykiem polityki, i — w przeciwieństwie do Konfucjusza i Platona — nie nawołuje do wykreowania nowego pokolenia liderów politycznych. To zasadnicza różnica pomiędzy Gülenem a jego interlokutorami w rozdziale niniejszym i następnym. Idee Gülena, stanowiące powtórzenie szerszych ideałów islamu, dla swojego urzeczywistnienia nie polegają na władzy rządowej. Przeciwnie, Gülen koncentruje się na odrodzeniu zrozumienia kulturalnego, intelektualnego i humanitarnego, które ma dotyczyć zwykłych, pełnych cnót ludzi, poświęcających się służbie społeczeństwu w różnych rolach zawodowych, społecznych i rodzinnych. „Panowanie”, do którego nawiązuje Gülen, nie jest panowaniem elit, liderów politycznych nad wszystkimi innymi. To jest panowanie i przewaga światopoglądu głoszącego pokój, wiedzę, duchowość, tolerancję i miłość. Co więcej, ów światopogląd zyskuje panowanie dzięki miriadom ludzi, którzy poprzez swoje cnoty i wykonywanie posługi uzyskują „kwalifikacje” *spadkobierców ziemi*.

Gülen poświęca cały rozdział *The Statue of Our Souls*, wymieniając cechy *spadkobierców ziemi*, i właśnie w tym wyliczaniu Gülen artykułuje w sposób najtreściwszy ideał człowieka, który wypracowuje w obrębie perspektywy muzułmańskiej. Dostrzega osiem zasadniczych atrybutów *spadkobierców ziemi*<sup>70</sup>, albo, jak nazywa ich w innym miejscu, „ludzi ideałów”. To: doskonała wiara, miłość, myśl naukowa „przepuszczona” przez pryzmat islamu, samoocena i krytycyzm wobec światopoglądów i perspektyw, swobodna myśl i szacunek dla wolności myśli, świadomość społeczna i preferencja dla podejmowania decyzji poprzez konsultacje, myśl matematyczna i wrażliwość artystyczna.

Owa lista, patrząc powierzchownie, wydaje się całkiem różna od listy cnót Konfucjańskiego człowieka idealnego oraz cnót Sokratejskich, jednak po dokładnym przyjrzeniu się dostrzegamy pomiędzy nimi paralele. Doskonała wiara i miłość Gülenowskiego człowieka ideałów jest zakorzeniona w per-



spektywie muzułmańskiego poddania się Bogu. Ta wiara i miłość nie będą ulokowane niewłaściwie ani nie będą szukać spełnienia w rzeczach doczesnych i sprowadzać całą cywilizację ku wybujałemu materializmowi i zmysłowości. Spoglądając będą bowiem ku rzeczywistości wiecznej, w ten sam sposób, jak czynią to strażnicy Sokratejscy. Myśl naukowa i matematyczna jest perspektywą zakorzenioną w przekonaniu, że Prawa jest Jedna, i nie jest podzielona na niewspółmierne kategorie prawd religijnych w opozycji do prawd rozumu. Prawda dla spadkobierców ziemi jest niepodzielna i starają się zrozumieć wszelką prawdę wedle rygorów nauki i matematyki, pragnąc rozwijać naukowe zrozumienie kosmosu, będącego nieskończone skomplikowaną „świętą księgą” dokonań Stwórcy. Podobnie jak Konfucjańscy ludzie wyżsi, spadkobiercy ziemi doskonalą się w wielu dyscyplinach wiedzy, nie tylko wiedzy „religijnej”. W sprawach zarządzania i podejmowania decyzji, spadkobiercy ziemi postępują, kierując się dobrem wspólnoty, a nie tylko dobrem osobistym. Poza tym, uznają wartość konsultacji i dialogu za najlepszy sposób na dobre podejmowanie decyzji. Niczym Sokratejska klasa strażników, poddają się wzajemnie pytaniom i analizie, aby osiągnąć konsens, który jest dobry dla każdego. Jak Sokratejscy strażnicy i Konfucjańscy wyżsi ludzie, spadkobiercy ziemi są wobec siebie surowi i poddają się drobiazgowemu rozliczaniu, kwestionując swoje idee i perspektywy, stale oczyszczając i uszlachetniając siebie i swoje idee w pragnieniu prawdy i cnoty. Wreszcie, tak jak strażnicy i ludzie wyżsi, spadkobiercy ziemi bardzo cenią sobie piękno, gdziekolwiek je znajdują, i wiedzą że jedynie w swobodzie praktykowania wolnej myśli i kreatywności wyrobione dusze mogą tworzyć nowe wizje świata i ludzkości, w dziedzinie estetyki, filozofii, zarządzania itp.

Zasadnicza różnica pomiędzy Gülenowskimi spadkobiercami ziemi a Konfucjańskimi ludźmi wyższymi i Sokratejskimi strażnikami polega na tym, że ci pierwsi są muzułmanami i całe swoje jestestwo oraz światopogląd czerpią z islamu. Przekształceniu się rządów sprawowanych przez spadkobierców ziemi w opresyjną tyranie zapobiega to samo, co w przypadku Sokratejskich strażników i Konfucjańskich ludzi wyższych, mianowicie, zajmowanie się dobrem całej ludzkości oraz fundamentalne uznanie przyrodzonej wartości wszystkich ludzi, gdyż przypomina ona boską, jak wspominaliśmy w rozdziale 1. Gülen opisuje spadkobierców ziemi bardzo szeroko. Powiada:

Osoba o takim charakterze będzie spieszyć od zwycięstwa do zwycięstwa. Jednak nie po to, by niszczyć kraje i budować swój kapitał na tych ruinach. Celem będzie zaś aktywizacja ludzkich myśli, uczuć i zdolności, by wzmocnić nas taką miłością, uczuciem i życzliwością, że będziemy zdolni objąć



wszystko i każdego, odbudować zrujnowane miejsca, tchnąć życie w martwe części społeczeństwa, stać się krwią i życiem i płynąć żyłami istnień oraz bytu i sprawić, byśmy odczuwali rozległe przyjemności bytu. Ze wszystkim tym takie osoby są ludźmi Boga i Jego namiestnikami będącymi w stałym kontakcie ze stworzeniem. Wszystkie ich działania i postawy są poddane kontroli i nadzorowi. Wszystko, co czynią, czynią tak, jakby miało zostać poddane Jego kontroli. Oni odczuwają tym, co On odczuwa; widzą Jego spojrzeniem; czerpią swój sposób mówienia z Jego objawienia; przed Jego Wolą są jak umarły człowiek w rękach *ghassala*\*. Wobec Niego ich największym źródłem mocy jest świadomość swojej słabości, niezdolności i ubóstwa. I oni zawsze starają się podejmować największy wysiłek i nie popełnić błędu, by dzięki temu jak najlepiej wykorzystać ów niewyczerpany skarbiec.<sup>71</sup>

Oczywiście Gülenowscy spadkobiercy ziemi nie są zdobywcami w imię Boga bądź islamu. Nie są *dżihadystami* prowadzącymi wojnę przeciwko niewiernym. Przeciwnie, są ludźmi niebywałych cnót, dobroci i miłości, którzy oddają się w pełni najwyższemu ideałom i starają się stworzyć świat, w którym wszyscy ludzie mają możliwość zrealizowania w pełni swojego ludzkiego potencjału w każdej dziedzinie życia, od najbardziej doczesnej do najbardziej transcendentnej. Co więcej, to świat, w którym członkowie wspólnoty sami stanowią przykład i wzór owego w pełni urzeczywistnionego społeczeństwa.

Ludzie ideałów mają zasadnicze znaczenie dla każdego sprawnego, dobrego i trwałego społeczeństwa. Bez nich — zarówno ideałów jak i ludzi, którzy je ucieleśniają — dziedzictwo społeczeństwa jest co najwyżej nieme, a dobro, które wydaje się osiągać, jest efemeryczne i krótkotrwałe. Gülen powiada:

*Jeśli urzędnicy rządzący dobrym i moralnym państwem są wybierani ze względu na szlachetność ducha, ideałów i uczuć, to państwo będzie dobre i silne. Rząd kierowany przez urzędników, którym brak jest tych cech, jest wciąż rządem, lecz ani nie jest dobry, ani długotrwały. Wcześniej lub później, złe zachowanie jego urzędników ujawni się ciemnymi plamami na jego obliczu i zaciemni je w oczach ludzi.<sup>72</sup>*

*Panowanie siły jest przejściowe, gdy tymczasem panowanie prawdy i sprawiedliwości jest wieczne. Nawet jeśli to ostatnie dzisiaj nie ma miejsca, to zatriumfuje w niedalekiej przyszłości. Z tego względu uczciwi politycy powinni oprzeć swoje działania na prawdzie i sprawiedliwości.<sup>73</sup>*

Gülen, tak jak pozostali uczestnicy tego dialogu, twierdzi że dobro

---

\* Osoba wykonująca w religii muzułmańskiej rytualne obmycie zmarłego.

społeczeństwa zależy bezpośrednio od tego, czy ci, którzy mu przewodzą są dobrzy. Poza tym, przywódcy i inni członkowie społeczeństwa, którzy ucieleśniają owe cechy, poświęcają swoje osobiste ambicje dla dobra całości. Oddają całych siebie posłudze ludzkości, nigdy nie przestając myśleć o przyszłości. Opierają się przy tym na wiecznych wartościach duchowych i oceniają wartość wszelkich zysków naukowych i technologicznych z perspektywy wartości wiecznych. Gülen mówi o nich tak:

*Będą miłować prawdę i będą godni zaufania, a dla dobra wspierania prawdy będą, jeśli to okaże się konieczne, gotowi opuścić swoje rodziny i domy. Nie żywiąc przywiązania do spraw doczesnych, komfortu bądź luksusu, będą wykorzystywać dane od Boga talenty z korzyścią dla ludzkości — być siał nasiona szczęśliwej przyszłości. Stale prosząc Boga o pomoc i pomyślność, będą czynić wszystko, co możliwe, by chronić te nasiona przed szkodą tak jak ptak chroni swoje młode. Całe swoje życie poświęcą drodze prawdy... Owi nowi ludzie połączą głęboką duchowość, różnorodną wiedzę, zdrową myśl oraz temperament naukowy z mądrym aktywizmem. Wciąż niezadowoleni ze swojej wiedzy, będą stale ją powiększać. I będzie to wiedza o sobie samym, o przyrodzie i o Bogu.<sup>74</sup>*

Gülen opisuje tutaj ludzi idealnych jako tych, którzy nie wpadają w sidła odwiecznych pokus, wspomnianych przez Sokratesa w Państwie, mianowicie pokus przywiązania do przyjemności doczesnych, bogactwa i luksusu. Idealni ludzie Gülena, podobnie jak strażnicy Sokratesa, nie ulegają tym pokusom, gdyż ich natury są skonstruowane tak, by zawsze szukać wiecznych przyjemności i prawd kosztem przyjemności doczesnych. Także podobnie jak Sokrates i jego strażnicy, ludzie idealni nie są nigdy zadowoleni z siebie i swojej wiedzy. Zawsze idą dalej i pną się wyżej, głodni nowych wyżyn wiedzy, cnoty, dobra i prawdy. Dla Gülena cywilizacja ludzka skieruje się ku światłu, żywotności i zdrowiu zamiast śmierci i zepsucia jedynie wtedy, gdy społeczeństwo tureckie i wszystkie inne społeczeństwa będą się składać z takich jednostek bądź będą pod ich wpływem.

Widzimy ponownie, że Gülenowska wizja przywództwa jest ekspansywna i funkcjonuje w sposób wyraźnie apolityczny. Przemowy i nauczanie Gülena nie obejmują systemu rządów ani teorii politycznej, w przeciwieństwie do Konfucjusza i idei Platónskich w Państwie. Gülen jest muzułmańskim uczonym i teologiem a nie teoretykiem polityki bądź też politycznym aktywistą. Nie nawołuje swoich słuchaczy do ścigania się za urzędami lub przejmowania sterów rządu. Nie nawołuje do rozwiązania obecnych systemów rządów. Choć jego wizja społeczeństwa obejmuje z pewnością sprawowanie

przez ludzi idealnych funkcji rządowych, to jednak Gülen nie przemawia w sposób tak szczegółowy. Zamiast tego, mówi o przywództwie społeczeństwa rozproszonym w społeczeństwie w mnogości zawodów. Ludzie ideałów ukształtują społeczeństwo wtedy, gdy oddadzą się w pełni właściwym dla siebie wysiłkom jako uczeni, nauczyciele, biznesmeni, pracownicy usług, rodzice, pracownicy rządowi itp. Jest to obraz ruchu masowego, ruchu ludzi pracy organicznej, którzy następnie w procesie demokratycznym będą wybierać do służby i przewodzenia państwu tych, którzy ucieleśniają ideały moralne. Wynik końcowy jest taki sam w przypadku Konfucjusza, Platona i Gülena: stabilne, dobre społeczeństwo, które istnieje dla swoich obywateli, gdyż jest rządzone przez ludzi, którzy realizują w sobie najwyższe możliwe ideały cnoty o dobra.

Zatem wszyscy trzej uczestnicy naszego *dialogu*, występując z pozycji swoich różnych światopoglądów i epok historycznych, wykrystalizowali dla nas centralną cechę tego, co jest wymagane do prowadzenia dobrego ludzkiego życia na poziomie indywidualnym i zbiorowym. Tą centralną figurą jest cnota, zarówno intelektualna jak i moralna. Ludzie będą żyć życiem pełnym i tym samym najszcześniejszym, jeśli zdecydują się na ukształtowanie w sobie cnót intelektualnych i moralnych. Co więcej, społeczeństwo jako całość rozwinie się w sposób najkorzystniejszy i najwyższy, jeśli będzie kierowane przez owych ludzi wysokiej moralności i cnót intelektualnych, którzy potrafią najlepiej dostrzec dobro dla wszystkich, nie zaś jedynie dla niewielu uprzywilejowanych bądź tylko dla nich samych. Ci dzielni moralnie ludzie poprowadzą społeczeństwo w taki sposób, że wszyscy jego członkowie uzyskają szerokie możliwości rozwoju w największym możliwym zakresie.

Powstaje jednak pytanie: skąd się biorą owi dzielni moralnie ludzie? Gdzie mamy szukać tych ludzi, którzy pokierują naszym bytem społecznym i zbiorowym ku dobru, prawdzie i sprawiedliwości? Czy przychodzą oni do nas z niebios w pełni ukształtowani i gotowi do sprawowania rządów? Czy są to istoty boskie, przechadzające się pośród nas? Nie. Są to najprawdziwsi ludzie, nie istoty boskie, zrodzeni z ziemskich rodziców i muszą zostać wychowani i wykształceni, aby stali się wzorami cnót, które społeczeństwo potrzebuje po to, by żyć pełnią życia. Wszyscy trzej uczestnicy naszego dialogu zgadzają się, że edukacja stanowi środek, za pomocą którego społeczeństwo powołuje spomiędzy nas te dzielne jednostki. Teraz więc zwrócimy się ku ich teoriom edukacji.

## 4. GÜLEN, KONFUCJUSZ I PLATON O EDUKACJI

Poprzedni rozdział zakończył się pytaniem o pochodzenie ludzi wyższych, królów –filozofów i spadkobierców ziemi. Takie nazwy Konfucjusz, Platon i Gülen nadają swoim wersjom człowieka idealnego, który ma przewodzić społeczeństwu lub wpływać na nie, jeśli ma być dobre i sprawiedliwe. Gdzie są ci ludzie? Skąd ich brać? Odpowiedź jest oczywista, choć nie kojąca. My nimi jesteśmy, albo mamy się nimi stać. Cel, jaki stawiają przed ludźmi wszystkie trzy systemy, to zrealizowanie w sobie ideału człowieka tak, jak to tylko możliwe. Wyrażenie „tak, jak to tylko możliwe” wskazuje jednak na to, że wielu ludzi, by nie powiedzieć większość, nie osiągnie tego wysokiego stopnia ludzkich możliwości i potencjałów. Jak widzieliśmy w rozdziale poprzednim, Konfucjusz, Platon i Gülen rysują w sposób jasny rozróżnienie pomiędzy widzącym a niewidzącym, pomiędzy masami zwykłych ludzi o władniętych sprawami tego świata a tymi niewieloma, którzy dążą do spraw wyższych. Choć zatem wszyscy mają potencjał stania się ludźmi idealnymi ze względu na swą przyrodzoną naturę człowieka, to jednak większość do tego poziomu nie dojdzie, albo dojdzie jedynie częściowo.

Jeśli chodzi o tych, którzy zrealizowali ideał człowieka, pozostaje pytanie: jak tego dokonali? Jakie metody bądź mechanizmy pozwoliły im osiągnąć ów poziom? Odpowiedź, jaką dają wszyscy trzej uczestnicy dialogu jest ta sama: poprzez edukację. Edukacja jawi się podstawowym filarem, na którym spoczywa wszelki wysiłek urzeczywistnienia człowieczeństwa pełnego bądź idealnego. Konfucjusz, Platon i Gülen artykułują specyficzne teorie edukacji zakorzenione w ich światopoglądach i wedle nich bez edukacji cały gmach systemu upada. Poza tym, każdy z tych myślicieli daje wyraz szczególnemu rodzajowi edukacji, który ma maksymalizować prawdopodobieństwo ukształtowania takiego charakteru, jaki oni pragną. Mówiąc krótko, dla Konfucjusza, Platona i Gülena edukacja rygorystyczna i kierowana stanowi kamień węgielny rozwoju najwyższego ideału człowieka. Struktury społeczne muszą być uporządkowane wokół mechanizmów edukacji, aby dzięki temu mogło wydawać z siebie swoich najwznieśliwszych i najlepszych liderów.

Jak widzieliśmy w rozdziale poprzednim, Konfucjanizm istnieje jako teoria społeczno-polityczna w takim samym zakresie bądź nawet bardziej niż filozofia religijna. Konfucjusz, artykułując rozróżnienie pomiędzy masami z jednej strony, a „człowiekiem wyższym” lub „szlachetnym” z drugiej, rozwija swój pogląd, że harmonia w życiu społecznym i politycznym pojawia się wtedy, gdy rządzą ludzie wyżsi. W oparciu o to, konfucjanizm funkcjonował w Chinach przez stulecia jako filozoficzna teoria rozwoju społecznego i politycznego, która uczyła ludzi, jak się przygotowywać do służby publicznej na różnych jej poziomach, aż do sprawowania funkcji doradcy cesarza. Konfucjusz jednak zajmował się ludźmi jako takimi a nie tylko kandydatami na rządzących. David Hinton, we wprowadzeniu do swojego przekładu *Analektów* wyjaśnia, że dla Konfucjusza rytuał obejmował daleko więcej niż po prostu wypowiedzenie właściwych słów do starszego, bądź też noszenie ubrania w odpowiednim kolorze w czasie sezonu świątecznego. Rytuał obejmuje właściwą postawę w sieci stosunków, które obejmują relacje z rodzicami, rodzeństwem, starszymi krewnymi, władzami cesarskimi, czcigodnymi tekstami historycznymi, itp. Życie zgodne z li, czyli rytualnym dobrym wychowaniem, przyzwoitością obejmuje w tym znaczeniu szeroki zestaw zasad egalitarnych, którymi Konfucjusz zajmował się przede wszystkim. A były to zasady takie, jak sprawiedliwość społeczna, rządzenie według tego, co jest dla społeczeństwa dobre (a nie tylko dla władców), oraz rola jaką pełnią intelektualiści w przewodzeniu społeczeństwu i krytyce jego rządzących. Hinton powiada:

*Dla Konfucjusza, wspólnota Rytuału zależy od owych elementów egalitarnych, które z kolei zależą od edukacji i wykształcenia członków wspólnoty. Samo nazwanie wkładu Konfucjusza pod tym względem jako epokowego byłoby umniejszeniem jego zasług. Był on pierwszym zawodowym nauczycielem Chin i ojcem idei o szerokiej edukacji moralnej, a poza tym autorem klasycznych tekstów, definiujących zasadniczą treść tej edukacji. Jak by tego było mało, opracował także trwałą zasadę edukacji egalitarnej, wedle której wszyscy ludzie powinni otrzymać pewną formę kształcenia, która jest konieczna dla zdrowia wspólnoty moralnej. Konfucjusz skupił swoją uwagę na kształceniu intelektualistów, co było potrzebniejsze niż kształcenie mas, lecz był zdania, że ta edukacja powinna być dostępna dla każdego, kto by jej pragnął, jak skromne by nie było jego pochodzenie. W rzeczywistości nie tylko sam Mistrz był stosunkowo skromnego pochodzenia, takiego pochodzenia byli także niemal wszyscy jego uczniowie.<sup>75</sup>*

Przekonanie Konfucjusza do edukacji jest przekonaniem do człowieka,

istot ludzkich jako takich i we wspólnocie, i do człowieczeństwa jako głównej cnoty moralnej, która zarówno definiuje, co to znaczy być człowiekiem, jak i stabilizuje dobre, trwałe społeczeństwo. Bez tego podstawowego rozwoju społeczeństwo nie funkcjonuje, gdyż ludzie, którzy doń należą, ledwie osiągają poziomie „ludzki”.

Komentatorzy zarówno z konfucjanizmu, jak i spoza niego, zazwyczaj nazywają wyższych ludzi Konfucjusza „uczonymi” ze względu na wymagający program, jakiemu musieli się poddać, żeby osiągnąć jakąkolwiek pozycję w służbie państwowej. Co więcej, dla Konfucjusza zasadniczą i centralną cnotę stanowi nauka. W *Analektach* czytamy:

*Mistrz zapytał: „Czy słyszeliście o sześciu regulach i o sześciu rodzajach ich sprzeniewierzenia?” „Nie”, odrzekł uczeń Lu. „Zatem usiądź, a ja ci powiem” — powiedział Mistrz. „Umilowanie ludzkości bez umilowania nauki jest sprzeniewierzeniem poprzez głupotę. Umilowanie mądrości bez umilowania nauki jest sprzeniewierzeniem poprzez roztrwonienie. Umilowanie szczerości bez umilowania nauki jest sprzeniewierzeniem poprzez matactwo. Umilowanie prawdomówności bez umilowania nauki jest sprzeniewierzeniem poprzez nietolerancję. Umilowanie odwagi bez umilowania nauki jest sprzeniewierzeniem opartym o zagmatwanie. A umilowanie zdecydowania bez umilowania nauki jest sprzeniewierzeniem poprzez lekkomyślność”.*<sup>76</sup>

Konfucjusz wyjaśnia tutaj, że wysiłek włożony w realizację jakiegokolwiek cnotyzwiązanej z życiem i służbą, któremu nie towarzyszy jednak nauka, jest rodzajem oszustwa. Cnoty nie stają się cnotami, jeśli nie towarzyszy im kształcenie bądź nauka. W innym miejscu w *Analektach*, Konfucjusz mówi: „Spędziłem dni bez jedzenia i noce bez snu, mając nadzieję na oczyszczenie myśli i rozjaśnienie umysłu. Jednak to nigdy nie przyniosło wiele dobra. Takie praktyki w niczym nie przypominają oddania się nauce”.<sup>77</sup> Oddanie się nauce rozwija cnoty moralne i czystość serca i umysłu. Tradycyjne praktyki ascetyczne: poszczenie i niedosypianie są nieskuteczne.

Konfucjańscy „wyżsi ludzie” albo „ludzie szlachetni” byli wzorcowymi uczniami i praktykami tego, co później zostało nazwane Konfucjańską klasyką bądź Kanonem literatów. Teksty włączone do kanonu powiększały się wraz z upływem czasu, lecz najstarsza, najbardziej szacowana część kanonu, która często jest nazywana „pismem” zawiera pięć tekstów: *Szu Czing* (Księga Historii), *Szih Czing* (Księga Pieśni), *Ji Czing* (Księga Przemian), *Cz'un-Cz'iu* (Wiosny i Jesienie) oraz *Li Czing* (Księga Rytuau).<sup>78</sup> Konfucjańscy wyżsi ludzie byli uczonymi, których doskonała znajomość treści tych i innych tekstów kwalifikowała ich do służby jako urzędnicy rządowi, zarządcy prowincji i doradcy cesa-

rza. Różne teksty kanonu Konfucjańskiego obszernie uczą, jak kształtować charakter i zdobywać tak klasyczne cnoty, jak człowieczeństwo, przyzwoitość, roztropność, prawość, nieprzekupność, skromność, szacunek wobec rodziców, życzliwość, dyscyplinę i szczerłość. Co więcej, uczą one doskonałości w muzyce, poezji i innych dziedzinach wiedzy. Analekty powiadają:

*Mistrz rzekł: „Jak to jest, moi drodzy, że nikt z was nie studiuje Pieśni? Poprzez Pieśni możecie inspirować ludzi do zajrzenia do swego wnętrza, możecie ich godzić a także dać im możliwość artykułowania swoich skarg. Dzięki nim służycie swemu ojcu, gdy jesteście w domu i swemu władcy, gdy jesteście poza domem. Uczycie się też nazw niezliczonych ptaków, zwierząt i roślin”. Następnie Mistrz zapytał swego syna Po-ju: „Czy przerobiłeś Czou Nan i Szao Nan? \* Dopóki nie przerobisz przynajmniej ich, będziesz żył tak, jakbyś stał spoglądając na mur”.*<sup>79</sup>

Dostrzegamy mistrzostwo Księgi Pieśni: muzyka i poezja są niezwykle ważne dla rozwoju człowieka, przywództwa oraz służby zarówno rodzinie jak i cesarzowi. Bez tego wykształcenia życie jest jak „spoglądanie na mur”. Pewne współgranie z Platońską alegorią jaskini jest tutaj oczywiste. Bez opanowania przynajmniej pierwszych części Księgi Pieśni kandydat na człowieka wyższego jest jak mieszkaniec Platońskiej jaskini, trwający w pozycji, z której przygląda się widocznym na ścianie cieniom, jakby to była kulminacja rzeczywistości. Tylko poprzez naukę można odwrócić się od owej ściany, muru i pójść ku światłu wiedzy; tylko ludzie mający wiedzę mogą spełnić społeczną potrzebę mocnych rodzin, dobrych zarządców i mądrze doradzanego cesarza. Bez tego, społeczeństwa pogrąża się w chaosie.

Klasyczna edukacja obejmowała nie tylko naukę rządzenia. Konfucjańskie kształcenie nie było zdefiniowane tak wąsko. Jak wskazują na to choćby tytuły ksiąg kanonu, uczeni Konfucjańscy byli szkoleni w różnych dyscyplinach: m.in. poezji, muzyce, historii i rytuałach, co z pozoru nie wydaje się integralną częścią edukacji dobrego rządzącego. Uczeni byli mistrzami w grze na wielu instrumentach, w układaniu i recytowaniu poezji i byli wysoko wykwalifikowanymi kaligrafami — żeby wymienić tylko kilka specjalizacji. Teoria Konfucjańska powiada, że taka edukacja kształci charakter w sposób złożony i pożądanym. Widzimy nawiązanie do tego w Analektach:

*Mistrz rzekł: „Kiedy powtarzam Rytuał! Rytuał!, czy sądzicie, że po prostu przemawiam o nefrycie i jedwabiu? A kiedy mówię Muzyka! Muzyka!, to czy sądzicie, że przemawiam jedynie o dzwonekach i bębenkach?”*<sup>80</sup>

---

\* Pierwsze dwa rozdziały Księgi Pieśni.



Wniosek jest taki, że uczono więcej niż techniki rytuału lub muzyki. Z pewnością rytuał i muzyka miały wartość niezbywalną, i dla niej samej warto było je studiować. Jednak Konfucjusz sugeruje, że opanowanie tych umiejętności daje coś więcej niż przyzwoitość ubioru i doskonała gra na instrumentach. Fragment przytaczany wcześniej — o Księdze Pieśni — zawiera podobną sugestię, mianowicie, że uczenie się muzyki daje w rezultacie więcej niż zwykle wykonywanie pieśni oraz historii tradycji muzycznej.

Uzyskujemy tutaj wejrzenie w to, co Konfucjusz twierdzi na temat natury człowieka i jej głębi. Mistrzostwo w muzyce, poezji i rytuałach przynosi mechaniczne panowanie nad instrumentami, słowami i działaniami, co jest oczywiście pożyteczne samo w sobie. Na głębszym poziomie jednak, opanowanie tych przedmiotów pielęgnuje szlachetność charakteru, co ma znaczenie największe. Muzyka otwiera tę część ludzkiego ducha, której nie może otworzyć nic innego. Umiejętność grania i słuchania muzyki na wysokim poziomie wymaga szlachetnego wykształcenia owej wewnętrznej strony natury ludzkiej. To samo dotyczy poezji i kaligrafii. Obydwie sztuki wymagają subtelnej siły postrzegania i wyrazu zarówno na poziomie techniki władania ręką i głosem jak i na poziomie duszy.\*

Na tym też zależy Konfucjuszowi. Ludzie wyżsi stają się wyższymi istotami ludzkimi poprzez kształcenie i pielęgnację owej zdolności pierwotnej, którą dzielą ze wszystkimi ludźmi, lecz którą jedynie oni realizują poprzez edukację i dyscyplinę. Jeśli rozwiną się w tych dziedzinach, to ich wpływ na ludzi wzrasta, gdyż wszyscy ludzie, wykształceni i niewykształceni posiadają naturę, która reaguje na muzykę i inne piękno. Jak wynika z naszych cytatów, muzyka skłania ludzi do zajrzenia w swoją głębię i do spotkania się z innymi, by wyrażać swoje uczucia. Uczeni muzycy inspirują w ten sposób ludzi, a ta władza inspiracji obejmuje część te, omawianego w rozdziale poprzednim.

Konfucjańscy ludzie wyżsi ucieleśniali intelektualny i moralny ideał człowieka w myśli chińskiej przez stulecia, a nawet aż do czasów Przewodniczącego Mao i komunizmu. Ci mistrzowie edukacji literackiej i rozwoju moralnego zdefiniowali prawdziwe człowieczeństwo w jego najdosłowniejszej i najwznioślejszej formie, a obraz, jaki się jawi z ich nauk, to wielka subtelność, intelektualna i artystyczna, osiągnana poprzez kształcenie osobowości,

---

\* Miejsce nie pozwala na – jak się wydaje – interesujące porównanie pomiędzy artystycznymi osiągnięciami uczonych Konfucjańskich a osiągnięciami muzułmańskich kaligrafów. I jedni i drudzy czerpali ze swojej perspektywy filozoficznej bądź religijnej.



wyśmienitą kulturę osobistą i formę, a także najwyższą elegancję moralną. Co więcej, oni dochodzili do tego poprzez oddawanie się studiom i niestrużoną praktykę. Wszystko to — swoim własnym wysiłkiem. Wiele systemów humanistycznych na pierwszym miejscu stawia, jak czyni to i ten system, osiągnięcia własne — i przeciwstawia je wspomnieniu od Boga lub losu. Konfucjusz mówi nam, że podstawowa natura ludzka jest w każdym człowieku taka sama; tym, co odróżnia ludzi od siebie nawzajem jest nauka i praktyka, którą podejmują samodzielnie, swoim zdecydowaniem. Tacy ludzie mogą prawowicie nosić tytuł „ludzi wyższych”, a inni, którzy nie osiągają takiego poziomu, powinni być wdzięczni za to, że tamci nimi rządzą i mieć ich za przykład właściwego zachowania i życia. W istocie, wedle Konfucjusza, charakter człowieka wyższego wydaje z siebie pewien rodzaj siły moralnej, oddziałującej na ludzi wokół nich tak, że ci pragną dokonywać czynów szlachetnych lub przynajmniej powstrzymać się od szpetnych. Ludzie wyżsi zmieniają na lepsze nie tylko życie własne ale także życie tych, którzy są blisko nich, poprzez swój przykład i sposób rządzenia. Jako przykłady ideału ludzkiego zrealizowanego w życiu społecznym i politycznym, zaświadczaają o sile edukacji i kształcenia w życiu człowieka.

Gdyby Konfucjańscy wyżsi ludzie zostali przeniesieni w czasie i przestrzeni do idealnej republiki Platona, to czuliby się w niej mile widziani i zachęcano by ich do zajęcia miejsca pośród strażników. Jak widzieliśmy w rozdziale poprzednim, obydwie wersje idealnej istoty ludzkiej obejmują wysoki rozwój moralny i posługę społeczeństwu poprzez rządy. Tym, co je łączy jest wiara, że sprawować rządy powinni jedynie ci, którzy dowiedli, że nadają się do rządzenia. Modelem politycznym, proponowanym przez obie filozofie jest *meritokracja*, w opozycji do czystej krwi arystokracji. Rządzić powinni ci, którzy są warci władzy, a ci, którzy takich zalet nie mają, muszą być rządzeni albo wspomagani w rządzeniu. Zalety kształtowane są w toku edukacji, toteż szlak do pozycji strażnika w idealnej republice Platona, podobnie jak Konfucjański szlak do służby państwowej, wymaga znaczącego, formalnego wykształcenia i edukacji.

Koncepcje Sokratesa o kształceniu strażników oraz innych rolach w dobrze zorganizowanym społeczeństwie są rozproszone po całym *Państwie*. Księgi II i III zawierają ważne dyskusje na temat poszczególnych części programu nauczania. W następnych księgach znajdujemy dociekania o moralnych korzyściach edukacji matematycznej, kolejne zaś rozdziały wyjaśniają Sokratejską koncepcję *meritokracji*, przeciwstawioną czterem błędnym formom rządu, mianowicie: timokracji, oligarchii, radykalnej demokracji

i tyranii. Szczegółowa interpretacja wszystkich tych działań wychodzi poza zakres naszej analizy. Przedstawię natomiast syntezę Sokratejskiego pojmowania dobrze zorganizowanego państwa; strażników, którzy nim rządzą oraz to, jak owi strażnicy są znajdowani i wychowywani dla dobra całego społeczeństwa. Być może najlepszym miejscem na rozpoczęcie tej syntezy będzie Sokratejski „Mit metali” z Księgi III.

Religioznawcy wskazują na to, że „Mit metali” stanowi dowód na funkcjonalność Platońskiej teorii religii. Mit religijny i opowieść pełnią ważną funkcję w społeczeństwie, niezależnie od tego, czy są historycznie prawdziwe, czy też nie. „Prawdy” niesione w micie bądź opowieści są prawdami metafizycznymi lub filozoficznymi, które pozostają w mocy pomimo oderwania od faktów historycznych. Sokratejska opowieść o metalach jest takim mitem; fantastycznym, pełnym wyobraźni mitem o początku, który ilustruje prawdę metafizyczną o rzeczywistości. W tym przypadku jest to prawda o różnicach w ludzkich talentach i zdolnościach, czyli o tym, co Sokrates nazywa naturalnymi zdolnościami. Mit ma następującą treść: wszystkie istoty ludzkie mają za wspólne źródło matkę ziemię. Jednak bogowie umieścili w ziemi metale takie jak złoto, srebro i żelazo, w związku z czym choć wszyscy ludzie pochodzą z tego samego źródła, to różnią się od siebie, albowiem ich ciała zawierają złoto, srebro lub żelazo. Niektórzy ludzie mają w sobie złoto lub „są” ze złota, podczas gdy inni są srebrni lub z żelaza. Mit ten wyjaśnia w formie opowieści prawdę ludzkiej rzeczywistości. Mieszanina metali pośród ludzi odpowiada za to, że choć dwoje rodziców „ze złota” najprawdopodobniej wyda na świat „złote” potomstwo, to może mieć również dzieci „srebrne” bądź nawet „żelazne”. Nie ma gwarancji, że złoto wyda z siebie złoto, albo że srebro zrodzi srebro. Złoto może zrodzić srebro, a żelazo — złoto. W schemacie Sokratesa strażnicy są ze złota, żołnierze ze srebra a rzemieślnicy i rolnicy z żelaza. Wszystkie te role są niezbędne i tworzą części kompletnego społeczeństwa. Jednak w obrębie podstawowej równości istnieje hierarchia: złoto ma rządzić całą resztą, w tym samym sobą. Tylko ci, którzy wykazują cechy złota mają prawo sprawować rządy na wszystkich; ci, którzy mają cechy srebra bądź żelaza muszą wykonywać takie role społeczne, które pasują do tychże metali. Zatem społeczeństwo musi mieć taką strukturę, by zwracać uwagę na poszczególne metale w każdej osobie. Dzięki temu ci, którzy przedstawiają sobą złoto, nie trafią do zawodów żelaznych a ci, którzy są z żelaza — do złotych. Chaos powstaje wtedy, gdy ludzie są kierowani na takie stanowiska i do takich prac, które nie odpowiadają ich przyrodzonym naturom bądź dyspozycjom. Naturalny dla człowieka metal, jego talenty i uzdolnie-

nia muszą zostać rozpoznane i kształtowane w sposób właściwy dla dobrego uporządkowania całego społeczeństwa.<sup>81</sup> Osiąga się to przez edukację.

W całym *Państwie* Sokrates mówi o sprawdzaniu i doświadczaniu, jakie ludzie muszą przejść, by nadzorcy mogli rozpoznać ich „metal”, i by „metal” już rozpoznany mógł zostać rozwinięty. Każdy otrzymuje podstawową edukację, potem jednak — kiedy już zostaną rozpoznane jego naturalne zdolności i dyspozycje — rozpoczyna studia specjalistyczne. Na każdym poziomie kształcenie pomyślane jest tak, by wywieść z człowieka to, co najlepsze w jego człowieczeństwie i dać pełny wyraz jego „metalowi”. Najlepsza edukacja prowadzi do równowagi pomiędzy duszą a ciałem. Sokrates wyjaśnia w Księdze III, że ci, którzy otrzymują zbyt obszerne kształcenie muzyczne i poetyckie kosztem fizycznego i atletycznego, stają się delikatni, wrażliwi i ospali. Przeciwnie, ci, którzy otrzymują jedynie wykształcenie atletyczne, bez kształtowania ducha dla piękna, stają się agresywni i usiłują rozwiązywać każdy problem przy pomocy przemocy i brutalności.<sup>82</sup> Istoty ludzkie są wielowymiarowe i muszą być kształceni jako tacy, by dzięki temu osiągnęli swój najpełniejszy potencjał ludzki i jako byty obdarzone szczególnymi uzdolnieniami bądź „metalami”, właściwymi jedynie im.

Ludzie mający zdolności do bycia strażnikami otrzymują oczywiście wykształcenie najbardziej wyczerpujące i zaawansowane ze względu na to, że odpowiedzialność za zarządzanie całym państwem spoczywa na ich plecach. Sokrates poświęca większą część Księgi II i III, omawiając typ edukacji, jaką muszą otrzymać strażnicy. Te fragmenty należą do najczęściej omawianych w *Państwie*, gdyż Sokrates wzywa do stosowania surowego i drobiazgowo opracowanego programu kształcenia strażników, który obecnie na Zachodzie wydałby się opresyjny i ograniczający. Sokrates twierdzi, że strażnikom nie wolno zapoznawać się z pewnymi rodzajami literatury, muzyki ani dramtopisarstwa, gdyż one tworzą w duszy człowieka takie własności, które ostatecznie podminowują jego zdolności do rozpoznania dobra i właściwego rządzenia. Wiele klasycznych dzieł starożytnego świata greckiego, jak na przykład dzieła Homera i Hezjoda nie znajduje się pośród lektur dozwolonych dla strażników ze względu na pozytywne przedstawianie takich bohaterów, jak Achilles a nawet ukazywanie bogów w zachowaniach wątpliwych moralnie. Pewne role w sztukach dramatycznych są niedozwolone dla przyszłych strażników, albowiem odgrywanie ich wiązałoby się z naśladowaniem zachowań niemoralnych lub problematycznych, a to z kolei rozwinięłoby w nich skłonność do takich zachowań. Dusze strażników muszą być strzeżone i kształtowane troskliwie od wczesnego dzieciństwa, by nastawiły się

na dobro, piękno, ład i sprawiedliwość. Ich rola strażników tego wymaga. W Księdze II Sokrates mówi o młodych strażnikach: „W owym wrażliwym wieku są oni najbardziej podatni na wpływy i na przyjęcie za wzór wszelkich stawianych przed nim modeli zachowania”.<sup>83</sup> Później, Sokrates broni cenzurowania pewnych rodzajów poezji i innych wyrazów sztuki:

W ten sposób moglibyśmy ochronić naszych strażników przed wzrastaniem w obecności zła, na istnym pastwisku trujących ziół, gdzie popasując do woli, powolutku, dzień za dnem, zgromadziłyby bezwiednie w swoich duszach ogromną masę zepsucia.<sup>84</sup>

W każdej epoce, nauczyciele dbają o to, by kształtować duszę ludzi, a szczególnie strażników. Sokrates twierdzi, że ponieważ kształcenie odbywa się na poziomie duszy, to być może najważniejszym komponentem programu jest muzyka i edukacja artystyczna. Wyjaśnia to swemu przyjacielowi Glaukowi:

*Czyż wobec tego, Glaukonie — dodałem — nie będzie służba Muzom najwłaźniejszym środkiem wychowawczym? Bo najbardziej w głąb duszy wnika rytm i harmonia i najmocniej się czepia duszy przynosząc piękny wygląd; potem się człowiek pięknie trzyma, jeżeli go dobrze wychowano. A jeżeli nie, to przeciwnie. Również dlatego, że człowiek, w tych warunkach wychowany jak należy, najbystrzej potrafi dostrzegać rzeczy niedociągnięte i niepięknie wykonane lub te, co nieładnie urosły, i potem się słusznie jednymi cieszy, a drugimi brzydzi i te, co piękne, chwalić potrafi, brać je w głąb własnej duszy, żywić się nimi i przez to się doskonalić. A to, co szpetne i haniebne, potrafilby słusznie ganić i nie znosić tych rzeczy już za młodu, zanimby umiał rozumnie powiedzieć, dlaczego; a gdyby przyszedł rozum — on by go z radością powitał, bo rozpoznalby w nim krewnego — to byłyby skutki takiego wychowania.*<sup>85</sup>

Podstawową sprawą jest tutaj dusza albo jaźń, co obecnie wielu nazywa charakterem. Musi on być rozwijany pod każdym względem i poprzez każdy element programu nauczania. Podobnie jak uczeni Konfucjańscy, strażnicy Sokratejscy otrzymują intensywne wykształcenie w wielu dyscyplinach, w tym w muzyce, poezji i gimnastyce, i z myślą o wychowaniu jednostek, nastawionych w głębokości swoich dusz na sprawiedliwość, dobro i harmonię. Tylko takie jednostki mogą stać się strażnikami całego państwa; jedynie z takimi ludźmi przy sterze statek państwowy może żeglować bezpiecznie po jakże często wzburzonych wodach świata.

Wedle Sokratesa, takie pojmowanie edukacji dla wszystkich ludzi a szczególnie dla strażników, kształtuje zasadniczą definicję sprawiedliwości. I tego dotyczy cały dialog Państwo. Począwszy od Księgi I, dyskusja stale powraca

do pojęcia sprawiedliwości i tego, jak ją zdefiniować. Pod koniec Księgi IV, po poświęceniu dwóch pełnych ksiąg na sprawę wychowania strażników, Sokrates wygłasza definicję sprawiedliwości całkowicie splecioną z modelem edukacji, który wcześniej wyjaśniał. Powiada tam:

*Więc czy szukasz jeszcze czegoś innego, czym by mogła być sprawiedliwość, a nie tą właśnie siłą, która tak dysponuje ludzi i państwa?... A naprawdę sprawiedliwość jest, zdaje się, czymś w tym rodzaju, ale nie polega na zewnętrznym działaniu czynników wewnętrznych człowieka, tylko na tym, co się w nim samym z tymi czynnikami dzieje. Na tym, że on nie pozwala, żeby którykolwiek z nich robił mu w duszy to, co do niego nie należy, ani żeby spełniał kilka różnych funkcji naraz. Taki człowiek urządził sobie gospodarstwo wewnętrzne, jak się należy, panuje sam nad sobą, utrzymuje we własnym wnętrzu ład, jest dla samego siebie przyjacielem; zharmonizował swoje trzy czynniki wewnętrzne, jakby trzy struny dobrze współbrzmiające, najniższą, najwyższą i środkową, i jeżeli pomiędzy tymi są jeszcze jakieś inne, on je wszystkie związał i stał się ze wszech miar jedną jednostką, a nie jakimś zbiorem wielu jednostek. Opanowany i zharmonizowany postępuje też tak samo, kiedy coś robi, czy to gdy majątek zdobywa, czy o własne ciało dba, albo i w jakimś wystąpieniu publicznym, albo w prywatnych umowach, we wszystkich tych sprawach i dziedzinach on uważa i nazywa sprawiedliwym i pięknym każdy taki czyn, który tę jego równowagę zachowuje i do niej się przyznania. Mądrością nazywa wiedzę, która takie czyny dyktuje.<sup>86</sup>*

Sama sprawiedliwość zatem zależy od ludzi różnych zawodów i ról w społeczeństwie, którzy są uczeni od dzieciństwa zasad piękna i dobra. Co więcej, społeczeństwo, które jest zależne w kwestii rządzenia od takich osób, samo musi właściwie uporządkowane, by mogło je z siebie wydawać i w ten sposób przedłużyć swoje trwanie. Edukacja odgrywa w społeczeństwie rolę podstawową. Stanowi mechanizm, dzięki któremu rozwijają się najwyższe i najlepsze ludzkie zdolności. Najlepszymi formami kształcenia są te, które niezależnie od danego przedmiotu, mają za swój cel naczelny kształtowanie ludzkiej duszy, oddanej sprawiedliwości, pięknu i dobru. Bez takich jednostek na wszystkich swoich poziomach, społeczeństwo jest zgubione.

Gülen, z perspektywy muzułmańskiej, oddalonej o wiele stuleci zarówno od Konfucjusza jak i Sokratesa, przedstawia w dużej mierze współgrającą z nimi teorię edukacji, duszy i ludzkiego rozwoju. Jak jego starożytni współrozmówcy, Gülen jest przekonany, że jaźń człowieka składa się ze składników cielesnych, umysłowych i duchowych. Każdy nich musi być rozwijany w sposób prawidłowy, aby człowiek mógł osiągnąć swój pełny potencjał, a ten rozwój odbywa się przez edukację. Gülen wyjaśnia:

*Jesteśmy stworzeniami zbudowanymi nie tylko z ciała bądź umysłu, ani tylko z uczuć czy też ducha. Jesteśmy harmonijnymi strukturami składającymi się ze wszystkich tych potencjałów. Każdy z nas jest ciałem wijącym się w sieci potrzeb, a także umysłem mającym wiele potrzeb subtelniejszych niż ciało, niepokojącym się o przeszłość i przyszłość... Co więcej, każda osoba jest stworzeniem mającym uczucia, których nie jest w stanie zaspokoić umysł, a także stworzeniem duchowym, a właśnie poprzez ducha nabywamy swoją zasadniczą ludzką tożsamość. Każdy mężczyzna i każda kobieta, wokół których krążą wszelkie systemy i wysiłki, jest uznawana jako stworzenie cechujące się wszystkimi tymi aspektami. Kiedy zaś spełnione zostaną wszystkie nasze potrzeby, osiągamy prawdziwe szczęście. Prawdziwy postęp a także rozwój naszej jaźni są możliwe jedynie przy pomocy edukacji.<sup>87</sup>*

Dostrzegamy współgranie z Sokratejską definicją ludzkiej jaźni, mającej trzy wyróżniające się części: umysł albo duszę, popędy i ciało. Wszystkie one muszą być rozwijane w sposób właściwy i muszą funkcjonować w swoim właściwym porządku, aby człowiek mógł się w pełni rozwinać. Gülen wyraża w powyższym fragmencie podobny pogląd, mianowicie, że każdy mężczyzna i każda kobieta stanowią zespół składników, które należy rozwijać i organizować w człowieku w sposób harmonijny. Tylko wtedy będziemy mieć do czynienia z postępem.

Ten i inne, podobne stanowią część szerszej dyskusji historycznej, w której Gülen śledzi rozwój cywilizacji na Wschodzie i Zachodzie. Argumentuje, że chociaż cywilizacja zachodnia dominuje świat od kilku stuleci i prowadzi pod względem rozwoju nauki i technologii, to przecież jest oparta na światopoglądzie materialistycznym, a co za tym idzie — ułomna. W podejściu zachodnim poświęcane są duchowe wymiary człowieczeństwa i ta ofiara stała się przyczyną wielu kryzysów społecznych. Część Gülenowskiej wizji przyszłości obejmuje połączenie tego, co najlepszego w kulturze Zachodu, która jest naukowa i technologiczna, z tym, co najlepszego w kulturze Wschodzie, która jest duchowa i moralna. W ten sposób można by stworzyć kulturę pełniej rozwiniętą, któraby przeniosła całą rzeczywistość w nową erę.<sup>88</sup>

Dla Gülena — tak jak dla Sokratesa i Konfucjusza — ani jednostka ani społeczeństwo nie osiągną swojego najpełniejszego potencjału bez edukacji. Gülen postrzega edukację jako środek, za pomocą którego ludzie mogą stać się prawdziwymi istotami, jakimi stworzył je Bóg. Toteż edukacja staje się najważniejszym celem życia. Gülen powiada:

*Główną powinnością i celem ludzkiego życia jest poszukiwanie zrozumienia. Wysiłek podejmowany w tym celu, znany jako edukacja jest procesem*



*udoskonalania, poprzez który możemy zdobyć w wymiarze duchowym, intelektualnym i fizycznym poziom wyznaczony nam jako doskonały wzór stworzenia... Naszą pierwszorzędną powinnością w życiu jawi się zdobywanie doskonałości i czystości w naszej myśli, postrzeganiu i wierze. Wypełniając nasz obowiązek posługi Stwórcy, Żywicielowi i obrońcy, i przenikając mistrium stworzenia naszym potencjałem i zdolnościami, staramy się osiągnąć poziom prawdziwego człowieczeństwa i stać się wartymi błogiego, wiecznego życia w innym, wzniosłym świecie.<sup>89</sup>*

Gülen umieszcza naukę i edukację na najbardziej fundamentalnym poziomie ludzkich celów. Celem ludzkiego życia jest stać się w pełni człowiekiem, a można to osiągnąć poprzez naukę i wiedzę. Gülen jako muzułmanin umieszcza to w szerszym kontekście służby Bogu, lecz można by też wyobrazić sobie tutaj kontekst bardziej Arystoteliański, w którym celem bądź funkcją wszystkiego jest pełnia i doskonałość. Wszystko jest w sposób naturalny wyposażone w składniki i zdolności wewnętrzne, umożliwiające bycie sobą we właściwym kontekście. Istoty ludzkie rodzą się ze zdolnością do pełnego człowieczeństwa, i dla Gülena (podobnie jak dla Arystotelesa, Sokratesa i Konfucjusza oraz wielu innych), wrodzonym mechanizmem stania się pełnym człowiekiem jawi się nasza zdolność do uczenia się. Gülen powiada:

*Skoro życie „realne” jest możliwe jedynie poprzez wiedzę, to tych, którzy zaniedbują naukę i nauczanie, można nazwać „martwymi”, nawet jeśli biologicznie żyją. Zostaliśmy stworzeni, by się uczyć i przekazywać innym to, co się sami nauczyliśmy.<sup>90</sup>*

Gülen w całym dziele mówi o potrzebie powszechnej edukacji dla wszystkich. Bez tego cywilizacja nie może funkcjonować. Twierdzi także, że ludzie tylko wtedy są „cywilizowani”, gdy są kształceni, szczególnie w wartościach tradycyjnych, charakterystycznych dla danej kultury. Spójność w życiu na każdym poziomie przychodzi poprzez edukację wszystkich obywateli kraju w zakresie wspólnego światopoglądu i podstawowych wartości. Jednak transnarodowy ruch Gülenowski skupia się na edukacji dalekiej od ustalonego zestawu wartości kulturowych i norm. Niemal tysiąc szkół (w czasie pisania tej książki) prowadzonych przez uczestników ruchu Gülena i działających na całym świecie, naucza dzieci i młodzież pełnego zestawu dyscyplin akademickich: nauk przyrodniczych, matematyki, historii, języków, przedmiotów społecznych i kulturalnych, sztuki, muzyki i in. Ludzie zainspirowani nauczaniem Gülena otwarli szkoły w Turcji po tym, jak rząd zezwolił na funkcjonowanie szkół prywatnych, o ile będą realizować zatwierdzone

przez państwo program nauczania i poddadzą się inspekcji z jego strony. Szkoły założone przez ruch Gülena w innych krajach działają wedle tego samego podejścia edukacyjnego, co szkoły w Turcji, ale z coraz większym wpływem miejscowej kultury i wartości. Sam Gülen ma niewielki, jeśli w ogóle, kontakt z tymi szkołami i w rzeczywistości nie zna nawet ich dokładnej liczby ani nazw. Jego własny, wczesny przykład wychowawcy i nauczyciela a także jego idee na temat kształcenia, wspólnoty globalnej i postępu ludzkiego zainspirowały po prostu pokolenie ludzi do zakładania szkół w Turcji, Azji Środkowej, Europie, Afryce i w innych miejscach globu, by walczyć z odwiecznymi problemami ignorancji, biedy i podziałów.

Zasadnicza struktura i charakter tych szkół jest tego typu, że są one finansowane przez organizacje wolontariuszy, grupy wspólnot lokalnych i czesne uczniów. Lokalne władze pomagają pod względem infrastruktury, a nauczyciele pracują mając na uwadze służbę innym, często niezbyt wiele zarabiając. Jak wspomniałam we wstępie do niniejszej książki, odwiedziłam wiele z tych szkół w Turcji i spotykałam się z osobami je wspierającymi, miejscowymi biznesmenami i liderami społeczności lokalnej, którzy się zebrali i założyli szkoły. W wielu przypadkach owe szkoły stanowią najnowocześniejszą strukturę architektoniczną okolicy a ich ściany ozdobione są fotografiami uczniów otrzymujących medale na różnorakich konkursach naukowych. Szkoły te są często odwiedzane przez ministrów rządu tureckiego i członków parlamentu. Sale szkolne, laboratoria i biura są bardzo funkcjonalne i profesjonalnie urządzone, nawet jeśli korzystają z nich setki przejętych nauką uczniów. Uczniowie są pogodni, przyjaźni i chętni do praktykowania swej znajomości języka angielskiego z gośćmi z Ameryki. Dyrektorzy szkół, administracja i nauczyciele są skupieni, oddani i dumni ze swoich szkół i uczniów, a wielu z nich mieszka w tych samych internatach, co i uczniowie. Spożywałam posiłki z wieloma rodzinami tureckimi, które posyłają swoje dzieci do tychże szkół i wszędzie — w każdym mieście i regionie zadawałam to samo pytanie: Dlaczego posyłacie swoje dzieci do tej szkoły? — Odpowiedź zawsze była taka sama. Posyłają swoje dzieci właśnie tam ze względu na poświęcenie nauczycieli, jakość programu nauczania i ogólną wizję, którą szkoła — poprzez nauczycieli — promuje w odniesieniu do człowieczeństwa w ujęciu globalnym, edukacji, tolerancji i dialogu.

Wizja edukacyjna Gülena obejmuje nie tylko szkoły, ale również rodziny, wspólnoty i media. Wszystkie ważniejsze składniki społeczeństwa muszą współpracować w dziele kształcenia młodzieży w wiedzy, która jest pożyteczna.\* Stawka jest bardzo wysoka, gdyż przyszłość każdego narodu i cywilizacji zależy od młodzieży. Gülen powiada:



*Ludzie, którzy chcą zagwarantować sobie przyszłość, nie mogą nie interesować się tym, jak kształcone są ich dzieci. Rodzina, szkoła, środowisko i media również powinny współpracować w celu zapewnienia pożądanego rezultatu... Szczególnie media winny uczestniczyć w edukacji młodego pokolenia, kierując się polityką wychowawczą akceptowaną przez społeczność. Szkoła musi być tak doskonała, jak to tylko możliwe pod względem swojego programu nauczania, standardów naukowych i moralnych nauczycieli oraz warunków fizycznych. Rodzina musi zapewnić niezbędne ciepło i atmosferę właściwą do wzrastania dziecka.<sup>91</sup>*

Widzimy, że Gülen wyraża tutaj troskę, która współbrzmi z tym, co Sokrates twierdzi w Państwie. Sokrates idzie tak daleko, że opowiada się za cenzurowaniem twórczości poetów i muzyków, czyli mediów starożytnej Grecji, by strażnicy stykali się jedynie z takim wyrazem artystycznym, który będzie karmił ich dusze. Gülen nigdzie nie opowiada się za cenzurą w taki sposób, jak czyni to Sokrates, jednak podziela z Sokratesem ogólny niepokój o właściwe wychowanie i kształcenie, dzięki któremu możnaby osiągnąć najpełniejszą realizację człowieczeństwa. Potrzebne jest do tego wsparcie rodziców i społeczności, odpowiednie środowisko szkolne, nauczanie właściwych przedmiotów a także standard moralny nauczycieli.

Dostrzeżemy w jeszcze większym stopniu znaczenie edukacji dla całego społeczeństwa, gdy zaznajomimy się z tym, co Gülen mówi o roli konsultacji w islamie w szczególności, a w społeczeństwie w ogólności. Poświęca owej sprawie cały rozdział w *The Statue of Our Souls*, a w nim wyraźnie podkreśla rolę, jaką odgrywają wysoko wykształceni ludzie we wspieraniu społeczeństwa oraz zwraca uwagę na te rodzaje edukacji, które są niezbędnie potrzebne dla współczesnego, zglobalizowanego świata. Rozpoczyna swój wywód cytując fragment Koranu, który sytuje wzajemną konsultację w tej samej kategorii, co wykonywanie regularnych modlitw. Kontynuuje głosząc zasadnicze znaczenie konsultacji w obrębie islamu do tego stopnia, że społeczność bez niej nie jest realnie muzułmańską, przynajmniej w pełnym znaczeniu tego terminu. Następnie Gülen wyjaśnia, jak to funkcjonuje w społeczeństwie muzułmańskim:

*Konsultacja stanowi ten rodzaj podstawowej dynamiki, który wiąże ład islamski w system. Do konsultacji należy najważniejsza misja i powinność*

---

<sup>91</sup> Przypomina to ideę Milla, wyrażoną w poprzednim rozdziale, że wszystkie instytucje społeczne muszą być tak skonstruowane, by kształciły bądź „edukowały” wewnętrzne potencjały człowieka do osiągnięcia wyższych przyjemności.

*decydowania o sprawach dotyczących jednostki i społeczeństwa, narodu i państwa, nauki i wiedzy, ekonomii i socjologii, chyba że istnieje nass (dekret boski, werset koraniczny bądź nakaz Proroka, rozstrzygający jakąś kwestię prawną) o jasnym znaczeniu dla tych spraw.*<sup>92</sup>

Nawet władcy muszą kierować sprawami przy wykorzystaniu konsultacji. Konsultacja stanowi metodę, za pomocą której władca bądź władcy podejmują decyzje dotyczące praktycznie każdej dziedziny życia, od jednostki po wspólnotę. Gülen poświęca kilka stron na przedstawienie fragmentów pism islamu wspierających konsultację, wyjaśnia historię ich stosowania i dokonuje przeglądu wskazówek, jak należy praktykować tę instytucję islamu. Dochodzi następnie do kwestii zasadniczej, a mianowicie tego, kto jest osobą właściwą do konsultacji. Kto ma kwalifikacje do służenia jako doradca? Gülen odpowiada:

*Skoro sprawy przedstawiane do rozważenia wymagają wysokiego poziomu wiedzy, doświadczenia i biegłości w poszczególnych dziedzinach, to komitet konsultacyjny musi składać się z ludzi wyróżniających się pod tym względem. To może być jedynie komitet ludzi wielkiego formatu, którzy potrafią decydować o wielu sprawach. Szczególnie dzisiaj, gdy życie stało się bardziej skomplikowane i złożone, świat uległ globalizacji a każdy problem stał się wszechogarniającym, planetarnym problemem, ważne jest by ci, którzy mają wiedzę z zakresu nauk przyrodniczych, inżynierii i technologii, które muzułmanie uznają za dobre i właściwe uczestniczyli w konsultacji obok tych ludzi wielkiego formatu, którzy znają istotę islamu, jego rzeczywistość, ducha i jego dyscypliny. Konsultacja może być przeprowadzana z ludźmi wykwalifikowanymi w różnych naukach świeckich, o ile podejmowane decyzje będą nadzorowane przez władze religijne pod względem zgodności z islamem tego, co ci ludzie sugerują.*<sup>93</sup>

W tym miejscu dostrzegamy już jak wysokim standardem muszą się legitymować ludzie aspirujący do funkcji doradców. Należy przy tym pamiętać, że Gülen przedstawia wizję społeczeństwa islamskiego, które jak wierzy, jest najlepszym rodzajem społeczeństwa. Nie jest w tej chwili istotne, czy można się z tym zgodzić, czy też nie. Nas interesuje to, że w ramach wyobrażonego społeczeństwa edukacja jest absolutnie konieczna dla wszystkich ludzi, by byli w stanie osiągnąć podstawowy poziom człowieczeństwa. Poza tym, wysoki poziom edukacji jest niezbędny dla kadry osób, które mają służyć jako doradcy rządzących w poszczególnych sprawach, albo sami mają służyć jako rządzący. Gülen wyjaśnia:

*W różnych okolicznościach i epokach, postępowanie i skład komitetu do-*

*radczego może się zmieniać, jednakże kwalifikacje i atrybuty tych wybranych ludzi, takie jak wiedza, sprawiedliwość, edukacja społeczna i doświadczenie, mądrość i inteligencja nie mogą zmienić się nigdy.*<sup>94</sup>

Często owi doradcy będą „ludźmi idealnymi” bądź „ludźmi serca”, jak pisze o nich w innym miejscu Gülen. Mówiliśmy o nich w poprzednim rozdziale. To właśnie doradców mają kształcić szkoły zainspirowane przez Gülena: młodych ludzi, którzy wejdą świat z charakterem pełnym cnót i wysokim poziomem wykształcenia w różnych dziedzinach. Niektórzy z tych młodych ludzi osiągną nadzwyczajny sukces i mądrość i zostaną wezwani do służby jako doradcy. Czyniąc to, będą pokoleniem „ludzi idealnych”, wprowadzających ludzką do nowej rzeczywistości społecznej i usuwających fałszywe rozwidlenie pomiędzy nauką a religią. Ci ludzie połączą Wschód z Zachodem i zaproponują światu nowy sposób życia.

Dla Gülena nie ma innego sposobu na zbudowanie społeczeństwa zasługującego na nazwę „ludzkie” i z pewnością — innego sposobu, który mógłby być nazwany „islamskim”. Ludzie mają przyrodzony potencjał do osiągnięcia doskonałości, a ci, którzy internalizują i urzeczywistniają w sobie doskonałość, muszą mieć wpływ na społeczeństwo jako rządzący, doradcy bądź zwykli liderzy społeczności. Aby to się stało, edukacja musi być celowa i właściwa. Szkoły transnarodowego ruchu Gülenowskiego są współczesnymi inicjatorami owego wysiłku i usiłują edukować swoją młodzież, pochodzącą ze wszystkich warstw społecznych tak, by posiadała nie tylko wysoką wiedzę, ale i szereg cnót. Ci młodzi ludzie, jak Konfucjańscy ludzie wyżsi, mają wpływ na wszystkich i wszystko wokół nich siłą (*te*) swojej wiedzy, dobroci i piękna.

Każdy z uczestników naszego dialogu prezentuje wpływową wizję tego, co jest możliwe na poziomie społecznym i politycznym. Moc owej wizji wynika w dużej mierze z jakości duchowej i niematerialnej, którą wszyscy oni — w swój własny sposób i w ramach własnej kultury i języka — uznają za zasadniczą część człowieczeństwa. Ta jakość „ducha” jest tym, co według nich oddziela ludzi od reszty stworzeń. Wszyscy trzej mocno wierzą w nasz przyrodzony potencjał do osiągnięcia doskonałości, choć jednocześnie są przekonani, że wielu ludzi nigdy go nie wykorzysta. Wiara w ów potencjał, wykorzystany bądź nie, jest tym, co czyni Konfucjusza, Sokratesa i Gülena humanistami w szerokim znaczeniu tego terminu. Wszyscy trzej wierzą w ludzką moc stania się pełnym i idealnym człowiekiem.

Co więcej, skoro ludzie mogą tego dokonać, to muszą tego dokonać. Owi myśliciele nie są fatalistami bądź deterministami. Nie postrzegają lu-

dzi, ani indywidualnie ani kolektywnie, jako pionki dziejów lub losu. Szczególnie Gülen, nawet biorąc pod uwagę jego pogląd o Bogu Wszechmocnym i Wszechwiedzącym, wzywa swoich czytelników do wzięcia odpowiedzialności za samych siebie i za świat. Ta odpowiedzialność stanowi wyzwanie dla każdej epoki, lecz chyba nasz wiek gwałtownych zmian i masowej przemocy wzywa nas do sprostania temu wyzwaniu bardziej niżeli każdy inny. W następnym rozdziale zwrócimy się ku kwestii odpowiedzialności.

## 5. GÜLEN I SARTRE O ODPOWIEDZIALNOŚCI

Poprzednie dwa rozdziały poświęcone były idealnemu człowiekowi w ujęciu Konfucjusza, Sokratesa i Gülena, i roli, jaką tacy ludzie idealni odgrywają w państwie, w zarządzaniu krajem i w przewodzeniu społeczności. Nasz wniosek był taki, że wszyscy trzej myśliciele to humaniści w szerokim znaczeniu tego terminu, gdyż mocno wspierają idee, że ludzie są w stanie realizować w sobie ideał moralny i intelektualny, że społeczeństwo może się rozwijać jako całość ku temu ideałowi, oraz że edukacja jest zasadniczym mechanizmem, poprzez który to wszystko może zostać urzeczywistnione. Nasza dyskusja w poprzednich dwóch rozdziałach opiera się na fundamentalnym przekonaniu na temat istot ludzkich, które Gülen omawia w całym swoim dziele, i do którego jest bardzo przywiązany: jest to idea, że ludzie są odpowiedzialni za świat.

Ludzka odpowiedzialność za świat, za życie własne i za życie innych; za społeczeństwo i za przyszłość stanowi stały temat poprzez stulecia humanizmu i sporej części dyskursu religijnego. Rzeczywiście, bez silnej wiary w ludzką odpowiedzialność w świecie i za świat, podstawowe zasady humanizmu o władzy, zdolności i pięknie istot ludzkich jako jednostek i w społeczności nie mają sensu bądź co najmniej są podatne na oskarżenie o pustkę moralną. Wydaje się nielogicznym lub nawet cynicznym podejście, w którym potwierdzamy ludzką moc i zdolności do działania w świecie, a nie przydajemy wagi do odpowiedzialności każącej używać te zdolności do kreowania tych części świata, które są podatne na ludzką interwencję. Filozofia humanistyczna, to jest wiara w zdolność istot ludzkich do bycia twórcami świata w znaczącym sensie — i odpowiedzialność za to, były filarami, na których jednostki i społeczeństwa dokonały niektóre z najwspanialszych osiągnięć w dziejach człowieka. Tak wiele cudów sztuki, literatury, architektury, filozofii społecznej i politycznej, a także medycyny i innych dziedzin zaistniało, gdyż ludzie wierzyli w swą moc tworzenia nowych rzeczy, rozwijania nowych perspektyw i dokonywania przełomów. Niektórzy z nich sądzili, że owa moc pochodzi od Boga lub bogów; inni postrzegali swą moc w perspektywie niereligijnej. W obu przypadkach ludzie

pragnęli tej mocy, skądkolwiek by nie pochodziła, a także odpowiedzialności związanej z jej używaniem dla dobra społeczeństwa.

Do ostatniego w tej książce dialogu, dialogu na temat odpowiedzialności, mogłabym wybrać na interlokutora Gülena wielu humanistów tradycji zarówno wschodniej jak i zachodniej. Liczni filozofowie, pisarze, mężowie stanu, teoretycy i myśliciele w ciągu dziejów i w różnorodnych kulturach zajmowało się w większym lub mniejszym zakresie kwestią odpowiedzialności. Na liście tych, którzy wypracowali mocną koncepcję ludzkiej odpowiedzialności za świat znaleźli się również myśliciele z silnym teologicznym przekonaniem o istnieniu wszechmocnego, wszechwiedzącego i zarządzającego przeznaczeniem Boga. (Sam Gülen należy do tej kategorii.) Do naszego ostatniego dialogu wybrałam jednak czołowego głosiciela jednej z najbardziej wpływowych szkół filozoficznych wieku XX, takiego który broni bardziej niż ktokolwiek inny pojęcia ludzkiej odpowiedzialności niemal za wszystko. Tym filozofem jest Jean Paul Sartre z egzystencjalnej szkoły myśli.

Oczywiście natychmiast pojawiają się pytania dotyczące tego wyboru, pytania prawomocne, na które musimy odpowiedzieć, zanim przystąpimy do dialogu. Przede wszystkim, może wydawać się sprawą problematyczną zestawianie Gülena z ateistą takim jak Sartre. Co może współbrzmieć i jaki może być dialog pomiędzy ateistą z jednej strony, a uczonym muzułmańskim, z drugiej? Dlaczego chcemy dialogu między nimi? Ateiści i teiści, a szczególnie monoteiści, zazwyczaj potępiają się nawzajem, a co za tym idzie, nie są zainteresowani żadnym dialogiem. To jednak jest główna przyczyna, dla której taki dialog musi mieć miejsce, nawet jeśli dzieje się to tylko na stronach książki. Z przyrodzenia wolna natura ludzkiego sumienia gwarantuje, że ateiści i monoteiści, a także wszystkie odcienie wiary i niewiary pomiędzy nimi będą istnieć na świecie, jak to jest teraz i prawdopodobnie było zawsze. Wzajemne potępienie ateistów i wierzących nie powodują nic innego, jak tylko podkopują pokojowe współistnienie w dzisiejszym zglobalizowanym i oszalałym różnorodnym świecie. Nie stać nas na to, by wzajemne oskarżenia stały się lub pozostały normą pomiędzy ludźmi niezgadającymi się co do spraw wiary. Musimy zachęcać do dialogu nawet pomiędzy tymi, którzy nie mają — bądź zdają się nie mieć — nic sobie do powiedzenia.

Sam Gülen otwarcie krytykuje Sartre'a i egzystencjalizm. W *Statue of Our Souls* pląsuje egzystencjalizm na długiej liście odchylających się od normy „-izmów”, które szalały nad Turcją i Zachodem w późnym wieku XIX i w wieku XX. Na tej liście są m.in. marksizm, durkheimizm, leninizm i ma-ozm. Gülen mówi o tureckiej młodzieży tamtego czasu:

*Niektórzy pocieszali się mrzonkami komunizmu i dyktatury proletariatu, niektórzy odeszli i zatęgli we Freudowskich kompleksach, inni zagubili swe umysły w egzystencjalizmie i omamili się Sartre'm. Jeszcze inni rozpywali się nad sacrum, cytując Marcuse'a, i byli też tacy, którzy zaczęli marnować swoje życie w delirium Camusa...*<sup>95</sup>

Jest rzeczą jasną, że Gülen nie należy do wielbicieli egzystencjalizmu, ani dwóch jego czołowych propagatorów: Sartre'a i Camusa. Dlaczego i jak więc mielibyśmy umieszczać Sartre'a w jakiegokolwiek znaczącej konwersacji z ideami Gülena, skoro ma on tak niskie mniemanie od koncepcjach Sartre'a? Jest to tylko inna wersja pytania pierwszego. Gülen odrzuca egzystencjalizm pod wieloma względami; Sartre, gdyby żył, odrzuciłby wiele idei Gülena. Nie wyklucza to jednak dialogu pomiędzy nimi. Jeśli zaś wyklucza, to cały projekt dialogu, centralny dla ruchu Gülenowskiego byłby poważnie podminowany, wtedy bowiem mogliby rozmawiać ze sobą tylko ci, którzy i tak w dużej mierze się ze sobą zgadzają. Prawdziwa relacja i szacunek może istnieć pomiędzy ludźmi, którzy mocno się różnią pomiędzy sobą, tak jak Gülen i Sartre, lub jakikolwiek inny wierzący i ateista. Co więcej, Gülen może wypełnić swoją powinność jako uczony muzułmański zobowiązany przez Koran do krytyki ateizmu i odrzucenia jego idei, szanując przy tym daną osobę, gdyż jest ona istotą ludzką, która posiada przyrodzoną wartość i godność. Dialog jest środkiem, za pomocą którego zachowujemy nasz wzgląd na człowieczeństwo innych, nawet jeśli — a może szczególnie wtedy — gdy zdecydowanie nie zgadzamy się z ich poglądami. Sprawdzonej strategią na pokojowe współistnienie ludzi, którzy bardzo się ze sobą nie zgadzają jest znajdowanie tego, co wspólne pośród radykalnych różnic. Takie trudne dialogi mogą być realnie najważniejszymi. Mając to na uwadze, zwrócimy się teraz ku Sarte'owi i Gülenowi, by zobaczyć, jakie powiązania mogą istnieć pomiędzy ich ideami — o ile w ogóle istnieją.

Idee Sartre'a i koncepcje egzystencjalizmu jako całość cierpią od popularności, jaką cieszył się ruch egzystencjalistów w połowie wieku XX. Był on tak popularny jako filozofia, zarówno we Francji, jak i na całym Zachodzie, że stał się modną wówczas fanaberią. Egzystencjalizm był — i wciąż jest — rozprzestrzeniony w slangu tych, których interpretacje odbijają raczej popularne, „masowe” pojmowanie jego koncepcji aniżeli trwale i całkowite odczytanie jego centralnych tematów, tak jak są one wyrażone w dziełach wielu przedstawicieli tej szkoły. Sprawę dodatkowo komplikuje to, że większość egzystencjalistów nie zgadza się ze sobą w żadnej kwestii lub w wielu. Większość ludzi postrzega Sartre'a, jednego z płodniejszych pisarzy tej

szkoły jako czołowego eksponenta całej perspektywy egzystencjalnej. Jest to pozycja, którą Sartre w pewnej mierze akceptował w niektórych chwilach swojej twórczości.

Sartre był świadom ograniczonych i często błędnych interpretacji egzystencjalizmu oraz twierdzeń, jakie żyły w kulturze popularnej w odniesieniu do tej szkoły myślenia jako całości. Sartre zajmuje się tym problemem w eseju powszechnie nazywanym „Egzystencjalizm jako humanizm”, albo po prostu „Egzystencjalizm”, i stanowiącym część szerszego dzieła opublikowanego w r. 1957 pod tytułem *Egzystencjalizm i ludzkie emocje*. We wspomnianym eseju Sartre wyróżnia podstawowe błędy, jakie są popełniane przy interpretacji egzystencjalizmu bądź przy wskazywaniu jego centralnych twierdzeń na temat ludzkiej rzeczywistości. Broniąc egzystencjalizmu przed tymi problematycznymi twierdzeniami, Sartre ukazuje ludzką życzliwość w świecie, całkiem różną od najpowszechniejszych interpretacji egzystencjalizmu. Sartre podejmuje temat ludzkiej odpowiedzialności, która inspiruje żarliwe działanie i mocne potwierdzenie ludzkiej zdolności do kształtowania świata. Sartre ledwie się powstrzymuje od użycia terminu „obowiązek” przy opisywaniu związku, jaki łączy ludzi ze światem, który mogą kształtować. Wyczuwamy jednak ducha tego słowa, nawet jeśli brak go tutaj. Ci, którzy wybierają życie na tym świecie i nie podejmują zań odpowiedzialności, nie żyją życiem w pełni ludzkim, a poza tym są tchórzami. To twierdzenie, obok innych podobnych, tworzy rdzeń idei, które — jak się okazuje — współbrzmia całkiem mocno z wybranymi tematami myśli Gülena.

Sartre streszcza oskarżenia przeciwko egzystencjalizmowi na początku eseju, a potem przechodzi do definicji i wyjaśnienia swojej wersji tej filozofii. Wyjaśniając podstawowe komponenty egzystencjalizmu, odpowiada na najbardziej powszechne oskarżenia podnoszone przeciwko niemu. Oskarżenia są proste i dobrze znane, oparte na popularnym rozumieniu egzystencjalizmu, mianowicie że: zachęca do bierności i kwietyzmu; że zajmuje się i upaja wszystkim, co w życiu brzydkie; że neguje powagę ludzkich inicjatyw. Krótko mówiąc, ludzie krytykują i odrzucają francuski egzystencjalizm ateistyczny, gdyż interpretują go jako pewien rodzaj nihilizmu bądź celebrowania nicości. Nie istnieje nic ostatecznego, ani Bóg, ani wartości absolutne, ani trwałe lub zasadnicze znaczenie życia bądź ludzi; zatem nie ma powodu, by wykazywać się aktywnością polityczną czy społeczną, ani tym bardziej — by podejmować stałe wysiłki w celu ulepszenia świata i osiągnięcia jakiegoś przełomu w wiedzy.

Sartre odrzuca, nawet lekko wyśmiewa, takie rozumienie egzystencjali-



zmu i poświęca pierwszą część swojej odpowiedzi tym właśnie oskarżeniom, definiując dokładnie egzystencjalizm. Powiada, że wszystkie typy egzystencjalizmu, zarówno chrześcijańskie jak i ateistyczne, obstają przy jednym wspólnym twierdzeniu: że istnienie poprzedza istotę [rzeczy]. Sartre, jako obrońca odmiany ateistycznej, mówi że to twierdzenie okazuje się szczególnie prawdziwe w odniesieniu do jego egzystencjalizmu. „Istota [rzeczy]” odnosi się tutaj do celu, znaczenia czy też natury. Większość przedmiotów nieożywionych zostało stworzonych, by wypełniały jakiś cel bądź sens istniejący w umysłach ich twórców. Przecinak do papieru na przykład, zaczyna swe istnienie wtedy, gdy wynalazca go zaprojektuje i wykona w odpowiedzi na pewien cel lub sens, jaki przecinak ma dla niego. Wynalazca potrzebuje czegoś do cięcia papieru, lecz nie istnieje nic takiego, więc wynajduje przecinak, którego cel istnienia polega na cięciu papieru. Jego istota poprzedza jego istnienie. Większość ludzi, jak powiada Sartre, myśli w ten sposób o Bogu, odnosząc go do istot ludzkich: Bóg stworzył ludzi, by wypełniały Jego cel i sens, jaki łączy się z tym celem. Ich istota wyprzedza istnienie, jak w przypadku przecinaka do papieru. W obu przypadkach sens, cel i natura są zawczasu określane przez twórców. Byty zaczynają swoje istnienie, i- w przypadku ludzi — starają się poznać cel, by znaleźć szczęście.

Sartre, jest ateistą, co oznacza że [dla niego] nie ma Boga, w którego umyśle sens istnienia człowieka, jego cel i natura — „istota” żyją, zanim jeszcze On go stworzy. Skoro zaś nie ma Boga, ludzie po prostu zaczynają istnieć, rzuceni najpierw w byt, a dopiero potem przychodzi istota. W przypadku ludzi istnienie poprzedza istotę i jest to pierwsza zasada egzystencjalizmu. Sartre wyjaśnia:

*Co się tutaj rozumie, mówiąc że istnienie poprzedza istotę? Oznacza to, że — przede wszystkim — człowiek istnieje, pojawia się na scenie, a dopiero później definiuje sam siebie. Jeśli człowiek, tak jak pojmuje go egzystencjalista, jest niedefiniowalny, to przede wszystkim dlatego, że niczym nie jest. Dopiero później będzie czymś, i on sam doprowadzi do tego, że czymś się stanie. Nie istnieje więc natura ludzka, gdyż nie istnieje Bóg, któryby ją wymyślił. Nie tylko zatem człowiek jest tym, czym sam uznaje, że jest, ale też jest tylko tym, czym chce być, po tym jak został wrzucony w istnienie. Człowiek nie jest niczym innym, aniżeli tym, czym sam siebie czyni. Taka jest pierwsza zasada egzystencjalizmu.<sup>96</sup>*

Nie istnieje zatem ustalone z góry znaczenie bądź cel ludzkiego życia, albowiem nie istnieje Bóg, któryby je wymyślił. Istoty ludzkie po prostu istnieją, są wrzucane w istnienie i muszą same sobie tworzyć cele, sens i naturę.

Już w tej pierwszej zasadzie dostrzegamy ziarna odpowiedzialności, które Sartre zasieje w swojej filozofii człowieka, szczególnie dlatego, że ludzie zaczynają swoje istnienie jako byty myślące, i w miarę, jak rozwijają się poznawczo, stają się samo-świadome. Sartre kontynuuje:

*Człowiek jest na samym starcie planem, który jest siebie świadom, nie zaś płatem mchu, kawałkiem śmiecia czy też kalaforem; przed tym planem nie istnieje nic; niebiosa są puste; człowiek stanie się tym, czy zaplanuje, że będzie... Jeśli jednak istnienie rzeczywiście poprzedza istotę, to człowiek jest odpowiedzialny za to, czym jest. Przeto pierwszym ruchem egzystencjalizmu jest uświadomienie każdemu człowiekowi, czym jest i oddanie mu pełnej odpowiedzialności za jego istnienie. Kiedy zaś mówimy, że człowiek jest za siebie odpowiedzialny, to nie tylko mamy na myśli to, że jest odpowiedzialny za siebie, ale także, że jest odpowiedzialny za wszystkich ludzi.<sup>97</sup>*

Z tego fragmentu wynikają dla nas dwie ważne kwestie. Po pierwsze, odpowiedzialność, o której mówi Sartre, rozciąga się poza każdą jednostkę do wszystkich ludzi. To twierdzenie łączy się z Sartre'a rozumieniem subiektywności. Istoty ludzkie są zawsze związane ze światem, z ludzkim światem, światem istoty ludzkiej. Nigdy nie możemy z niego wyjść, wyjść poza nasze człowieczeństwo, na zewnątrz — ku perspektywie „obiektywnej” w izolacji od świata i innych ludzi. Wszyscy istniejemy z natury w świecie wraz z innymi, jako część świata i we wspólnotowej ludzkiej życzliwości. Zatem, kiedy wybieramy coś dla naszego życia i bierzemy odpowiedzialność za tworzenie naszego życia, to nie tworzymy tylko dla siebie samych. Tworzymy dla każdego, gdyż jesteśmy z każdym powiązani. Jesteśmy zakorzenieni w subiektywności. Wybór jest wyborem nie tylko dla nas indywidualnie, ale też dla każdego. Sartre powiada: „W tworzeniu człowieka, którym chcemy być, każdy z naszych aktów tworzy jednocześnie obraz człowieka, o którym sądzimy, że powinniśmy nim być”<sup>98</sup>.

Druga ważna sprawa z dłuższego cytatu powyżej dotyczy definicji istoty ludzkiej, jaką proponuje Sartre. Oddziela człowieka od „płata mchu, kawałka śmiecia czy też kalafora”. Istoty ludzkie nie są jedynie przedmiotami pośród innych innych przedmiotów, pozostawionymi ręką losu, kaprysom ślepego instynktu cielesnego, przeznaczenia bądź pogody. Dalej w swoim eseju podkreśla to mocniej. Mówi o teorii egzystencjalizmu:

*Ta teoria jest jedyną, która daje człowiekowi godność; jedyną, która nie redukuje go do przedmiotu. Skutkiem wszelkiego materializmu jest traktowanie wszystkich ludzi, w tym filozofujących, jako przedmioty, to jest zestaw jakości i zjawisk, które stanowią stół lub krzesło bądź też kamień. Zdecydowa-*

*nie pragniemy ustanowić domeny człowieka jako zestaw wartości odmienny od domeny materialnej.*<sup>99</sup>

Sartre oddziela egzystencjalizm od materializmu, który Gülen i wielu innych nastawionych religijnie odrzucają tak definitywnie jako symptom duchowej choroby lub też aspekt ateizmu, czy też redukcjonistycznego ujęcia życia ludzkiego. Sartre odrzuca materializm, choć kierując się różnymi kanałami argumentacji. Egzystencjalizm Sartre’a nie pozwala ludziom być na takim samym poziomie, co kamień, krzesło lub kawałki mchu. Sartre twierdzi, że ludzie są czymś więcej niż to, nie dlatego, że zostali stworzeni przez Boga celowo, lecz ze względu na to, że od narodzin w naszym życiu wykazujemy wyraźną zdolność do świadomości, samoświadomości i świadomości samoświadomości, co różni nas od wszelkich innych istot. Inaczej niż inne istoty, myślimy w pełnym Kartezjańskim sensie tego słowa, co obejmuje samo-myślenie czyli myślenie o sobie. To zaznacza kategoryczną różnicę pomiędzy ludźmi i innymi istotami żyjącymi. Poza tym, to ta domena ludzkiej życzliwości przyczynia się do tworzenia wartości, ideałów i sensów. Będąc ludźmi i będąc zakorzenionymi w ludzkiej subiektywności, musimy powiedzieć sobie na początku każdej czynności, czy jesteśmy na tym świecie uczciwi i odpowiedzialni: „Czy jestem rzeczywiście tym rodzajem człowieka, który ma prawo postępować w taki sposób, żeby ludzkość mogła kierować się moimi działaniami?”<sup>100</sup> Sartre powiada, że nie zadawać sobie tego pytania oznaczałoby życie ze sobą samym i ze światem w tym, co nazywa „złą wiarą”.

Ewidentnie, osoba będąca w depresji, znużona, bierna i wyizolowana nie jest tym, co Sartre ma na myśli, mówiąc o kimś, kto bierze odpowiedzialność za siebie i za świat. Taka osoba wymiguje się od odpowiedzialności za swoje życie i za życie innych, utrudzona rozkłada ręce: „Cóż można uczynić? Nic.” A tymczasem, według Sartre’a, wiele może zostać zrobione! Co więcej, tylko my możemy to zrobić, i „czynimy to” nawet wtedy, gdy siedzimy i mówimy, że tego nie czynimy i negujemy naszą za to odpowiedzialność, mówiąc że się tacy urodziliśmy, że nie możemy i że los tak zdecydował. Rezygnacja i bierność są wynikiem filozofii, która pozostawia życie ludzkie fatum oraz determinizmu materialistycznego. Egzystencjalizm zaś odrzuca fatalizm i determinizm materialistyczny, i postrzega całe ludzkie życie jako arenę działania i odpowiedzialności zakorzenionych w twierdzeniu, że jesteśmy tylko my, będziemy tym, czym siebie zrobimy, a świat będzie taki, jakim go uczynimy — niczym więcej i niczym mniej. Sartre poświęca dużą część swojego eseju opisując „oznaki” tego, że żyje się w pełni w tej świadomości odpowiedzialności i działania, i nazywa je trzema słowami: udreka, opuszczenie i rozpacz.

Niewłaściwie interpretowane, pojęcia te pozostawiają nas przygnębionymi i biernymi. Właściwie rozumiane, wyprowadzają nas ku światu, byśmy realizowali nasze najlepsze plany dla siebie i dla świata.

Poprzez udrękę Sartre nawiązuje po prostu do doświadczenia człowieka, który żyje w pełni uznając swoją odpowiedzialność. Mówi zatem:

*[Udręka] oznacza to: człowiek, który się angażuje i który zdaje sobie sprawę z tego, że jest nie tylko osobą, którą wybiera, że będzie, lecz również prawodawcą, który jednocześnie wybiera całą ludzkość, nie może pozbyć się uczucia całkowitej i głębokiej odpowiedzialności. Oczywiście, wielu ludzi wcale się o to nie troszczy; my jednak twierdzimy, że tylko ukrywają swoją troskę i niepokój, że od nich uciekają.*<sup>101</sup>

Zarówno ucieczka od udręki, jaki od całego pojęcia odpowiedzialności stanowią według Sartre'a złą wiarę. Twierdzi on, że każdy człowiek, który jest przywódcą zna tę udrękę. Na przykład dowódca wojskowy, który musi wybrać, czy poprowadzić swoich żołnierzy na bój, wiedząc że od tego wyboru zależy życie jego ludzi. Oczywiście, mógłby uniknąć odpowiedzialności i przekazać ją swoim przełożonym, mówiąc że prowadząc ludzi do boju po prostu wykonywał rozkazy. Sartre jednak powiada, by dowódca interpretował rozkazy i decydował, działać zgodnie z nimi czy też nie. Dowódca jest zatem odpowiedzialny za swoje wybory. Nie odczuwanie udręki w tej pozycji oznaczałoby niepodjęcie odpowiedzialności. Co więcej, odczuwanie udręki nie pozwala na beczynność ze strony dowódcy; musi wybrać, czy wysłać żołnierzy na bitwę, czy też nie. Udręka nie jest żadną miarą wymówką dla beczynności, stanowi warunek działania. Ta udręka, jak powiada Sartre, „nie jest kurtyną oddzielającą nas od działania, lecz stanowi część samego działania”.<sup>102</sup>

Opuszczenie jest także bardzo proste, jak twierdzi Sartre. Przez opuszczenie „mamy na myśli jedynie to, że Bóg nie istnieje, i że musimy zmierzyć się ze wszystkimi tego konsekwencjami”.<sup>103</sup> Sartre odrzuca tendencję modernistyczną na Zachodzie, która potwierdza ateizm, ale zaleca by wciąż postępować tak, jak gdyby istniało transcendentne królestwo moralności, celowości i sensu. W takim schemacie Bóg jest pojęciem przestarzałym, który należy porzucić, ale wartości i sensy uzasadnione istnieniem Boga mogą wciąż mieć tę samą ostateczność — jak gdyby Bóg istniał, i społeczeństwo może swobodnie iść naprzód. Sartre uznaje to nie tylko za nielogiczne, ale też nieodpowiedzialne. Mówi:

*Egzystencjalista, przeciwnie, uważa za smutne, że Bóg nie istnieje, ponieważ wraz z Nim znika wszelka możliwość znalezienia wartości w niebie*

*idei; nie może już być Dobra a priori, gdyż nie ma nieskończonej i doskonałej świadomości, która by je wymyśliła... Dostojewski rzekł: „Jeśli Bóg nie istniał, wszystko byłoby możliwe”. To jest punkt wyjścia egzystencjalizmu. Rzeczywiście, wszystko jest dozwolone, skoro Bóg nie istnieje, a w rezultacie człowiek jest osamotniony, gdyż ani w nim ani poza nim nie znajduje nic, do czego mógłby przylgnąć. Nie może zaczynać czynić dla siebie wymówek.<sup>104</sup>*

Sedno sprawy zawarte zostało w zdaniu ostatnim i łatwo je pominąć. Sartre nie mówi, że powinniśmy czynić wszystko, co nam się podoba ze względu na to, że Bóg nie istnieje, nic nie ma wartości nadanej przez Niego i nie istnieje pojęcie Dobra. Zamiast tego powiada, że jeśli żyjemy w pełnej świadomości tych faktów, to jasno widzimy, że to my a nie Bóg jesteśmy za wszystko odpowiedzialni. Nie mamy ucieczki do jakichś wydarzeń w naszym życiu albo w świecie bądź do „Bożej woli”, „planu Bożego”, czy też czegoś podobnego. To my decydujemy, co jest dobre i wartościowe, a nie Bóg. Odczuwamy udrękę ze względu na tę naszą pozycję, niewiarygodną odpowiedzialność za wszystko, opuszczenie bądź samotność, która jest naszym udziałem w świecie. Nie odczuwać tego, bądź usiłować nie odczuwać oznacza „czynienie wymówek”.

Sartre mówi nawet, że jeśli Bóg istniał, to i tak nasza ludzka sytuacja by się nie zmieniła. Podaje też kilka przykładów wierzących, którzy żyją tak, jakby Bóg wybrał dla nich drogę, którą mają iść, bądź też jakby wartości, którymi żyją i wybierają były mocno zakorzenione w Bogu. To kobieta, która słyszy duchowe głosy, nakazujące jej czynić pewne rzeczy; student, który otrzymuje wskazówki dotyczące życia od Boga poprzez kapłana; katolik, który postępuje zgodnie ze znakami od Boga; jest też jezuita, który dostrzega rękę Boga w okolicznościach swojego życia. We wszystkich tych przypadkach, powiada Sartre, ludzie uciekają od odpowiedzialności, nie ze względu na to, że ośmielają się wierzyć w Boga, ale dlatego, że w swojej wierze odmawiają dostrzeżenia swojej odpowiedzialności. Nie widzą, że to oni sami decydują, co jest bądź nie jest znakiem od Boga, albo czy słyszane głosy pochodzą od Boga lub diabła. Student decyduje, czy kapłan ma słuszość, czy nie ma; jak święty tekst ma być interpretowany itp. Nawet jeśli Bóg istnieje i posyła do nas anioły z objawieniem, które zapisujemy słowo za słowem, to przecież my decydujemy, czy anioły są warte słuchania i jak interpretować słowa do nas wypowiedane. To my wreszcie jesteśmy odpowiedzialni. Nie możemy szukać dla siebie usprawiedliwienia i wybawienia z opresji. Sartre przy końcu tego eseju wyjaśnia, że egzystencjalizm nie traci czasu na obronę swojego ateizmu, głównie dlatego, że ostatecznie nie czyni to żadnej różnicy w odniesieniu do ludzkiej odpowiedzialności. Powiada:

*Egzystencjalizm nie jest tak ateistyczny, by trudził się ukazywaniem nieistnienia Boga. Przeciwnie, twierdzi on, że nawet gdyby Bóg istniał, to nie zmieniłoby to niczego. Tutaj macie nasz punkt widzenia. Nie, żebyśmy wierzyli w istnienie Boga, ale sądzimy, że problem Jego istnienia nie jest sprawą kluczową.*<sup>105</sup>

Tak czy inaczej, jesteśmy odpowiedzialni za świat, nasze wartości, nasz sens i cele. Nie ma od tego ucieczki, a jeśli ktoś próbuje uciec, to żyje w złej wierze wobec świata.

Ostatecznie, przez rozpacz Sartre rozumie to, że musimy działać w świecie, jako w pełni odpowiedzialni aktorzy, nie wiedząc nawet, czy nasze działania przyniosą pożądane rezultaty. Nie możemy, jak Hegel, polegać na transcendentnym Geist [Duchu], który kieruje dziejami ku coraz wyższym celom. Nie możemy też polegać na wrodzonej ludzkiej dobroci bądź wszechobecności Prawdy, czy też jakiegoś podobnego pojęcia, ażeby dzięki niemu zapewnić sobie, że nasze działania przyniosą pożądaną przyszłość. Nic nie jest zagwarantowane, jak powiada Sartre:

*Zakładając, że ludzie są wolni i że jutro będą swobodnie decydować, czym człowiek będzie, nie mogę być pewien, że po mojej śmierci moi współbojownicy poprowadzą moje dzieło ku maksymalnej doskonałości. Jutro, po mojej śmierci, niektórzy ludzie mogą zgotować nam faszyzm, a inni okażą się wystarczająco ichórzliwi i mętni, by im na to pozwolić. Faszyzm będzie ludzką rzeczywistością; tym gorzej dla nas. Rzeczywiście, rzeczy będą takimi, jak człowiek zdecyduje, że będą.*<sup>106</sup>

Nie mamy gwarancji, że nasze działania przyniosą owoce po naszej śmierci i poza areną działania. Niektórzy powiedzą, że już sam ten fakt usprawiedliwia bezczynność i bierność, i zapytają, dlaczego ktoś miałby coś robić, skoro nasze czyny nie przyniosą owoców. Sartre powiada, że przecież jesteśmy istotami odpowiedzialnymi. Pozostajemy odpowiedzialni za cały świat, nawet jeśli ogranicza nas nasza własna moralność. Dlatego doświadczamy rozpacz. Sartre mówi:

*Czy to oznacza, że powinienem oddać się kwietyzmowi? Nie. Po pierwsze, powinienem się zaangażować, po drugie — działać w myśl starego porzekadła: „Nic nie przedsięwziąłem, nic nie osiągnąłem”. Nie, żeby to oznaczało, iż mam należeć do jakiejś partii. Nie powinienem żywić iluzji i powinienem czynić to, co możliwe. Przypuśćmy, na przykład, że zadam sobie pytanie: „Czy kiedykolwiek nastąpi socjalizacja?” Nic o tym nie wiem. Wszystko, co wiem, to to, że zamierzam uczynić wszystko, co w mojej mocy, by ona doszła do skutku. Ponad to, nie mogę liczyć na nic. Kwietyzm jest podejściem*

*ludzi, którzy mówią: „Niech inni czynią to, czego ja nie mogę uczynić”. Doktryna, którą tutaj przedstawiam stanowi prawdziwe przeciwieństwo kwietyzmu, gdyż oświadcza: „Rzeczywistość jest tylko w działaniu”. Co więcej, idzie dalej, albowiem dodaje: „Człowiek nie jest niczym innym, jak tylko swoim planem; istnieje tylko w takim zakresie, w jakim sam się realizuje; jest zatem tylko zestawem swoich działań; niczym innym, jak swoim życiem”.*<sup>107</sup>

Podobnie zatem, jak udręka, także i rozpacz stanowi warunek naszych działań i nie może stanowić wymówki dla bezczynności, jeśli mamy pozostać odpowiedzialni za świat. Sartre'owscy ludzie oddają się w pełni zadaniom, które są „pod ręką”, projektom i planom, do których są najbardziej przekonani i w ten sposób znajdują swoje najwyższe spełnienie. Cały czas jednak są świadomi tego, że nie ma gwarancji, że ta praca zostanie ukończona. Z drugiej strony, wiedzą także, że są całkowicie odpowiedzialni za świat, bez względu na udrękę, opuszczenie i rozpacz.

Warto przy tym wspomnieć, że odpowiedzialność, udręka, opuszczenie i rozpacz nie oznaczają życia w niedoli. Sartre idzie tak daleko, że powiada, iż egzystencjalizm jest rodzajem optymizmu, choć jest to trudny optymizm. Życie przeżyte odpowiedzialnie obejmuje z pewnością ponoszenie ofiar i cierpienie, lecz nie równa się to nędzy i smutkowi przez całe życie. Życie przeżyte odpowiedzialnie jest życiem czynnym, życiem osiągania czegoś, realizowania projektów; jest to wreszcie życie wielkiego tworzenia. To naprawdę życie wynalezione w wynalezionym świecie, i zostało wynalezione przez nas — istoty ludzkie, istoty odmienne od wszystkich innych, ze względu na naszą samoświadomość i naszą wewnętrzną domenę wartościowania i sumienia. Większość ludzi oczywiście przeraża możliwość przeżywania takiego tworzoności i wynalezioności życia. Ci ludzie nie chcą wziąć pełnej odpowiedzialności za swoje życie w świecie, a zamiast tego oddają odpowiedzialność losowi, Bogu, okolicznościom, naturze bądź biologii. Skonfrontowani ze zgrozą odpowiedzialności uciekają do złej wiary i atakują tę szkołę myśli, która podkreśla ich odpowiedzialność.

Sartre przeżył swoje życie jako działacz społeczny i polityczny, filozof, nauczyciel, żołnierz i zaangażowany obywatel, wierny owej idei odpowiedzialności. Sartre powiada przy końcu swego eseju:

*Myślę zatem, że odpowiedzieliśmy na wiele z zarzutów stawianych egzystencjalizmowi. Widzicie, że nie można go traktować jako filozofii kwietystycznej, albowiem definiuje ona człowieka w terminach działania; nie ma też tutaj pesymistycznego opisu człowieka. W rzeczy samej nie ma doktryny bardziej optymistycznej, gdyż przeznaczenie człowieka należy do niego samego. Nie*



*ma tutaj próby zniechęcania człowieka do działania, gdyż doktryna ta mówi mu, że jedyną nadzieją jest w jego działaniu i że to działanie stanowi jedyną rzecz umożliwiającą człowiekowi życie. W związku z tym, mamy do czynienia z etyką działania i zaangażowania.<sup>108</sup>*

Gülen nie odrzuca Sartre'a za jego poglądy o odpowiedzialności. W rzeczy samej, Gülen i Sartre odnajdują pod tym względem wielką zgodność, nawet jeśli nie zgadzają się w żadnym innym punkcie. Jako muzułmanin, który wyraża swe idee całkowicie w kontekście islamskim, Gülen mówi o sprawach ludzkiego działania i odpowiedzialności w świecie w sposób porównywalny do niemal wszystkich teologów wielkich monoteizmów. Te tematy zapewniały przez całe stulecia strawę do zaciętej dyskusji, analizy i debaty w obrębie wszystkich wielkich religii, które uznają wszechmocnego i wszechwiedzącego Boga. Istota sprawy polega tutaj na pogodzeniu napięcia pomiędzy Wolą Boga i Jego Opatrznością z jednej strony, a wolą człowieka i jego działaniem, z drugiej. Większość teologów monoteistycznych, szczególnie tych, którzy postulują wieczną nagrodę lub karę, nie negują wolnej woli człowieka, gdyby bowiem to uczynili, zanegowałiby odpowiedzialność człowieka za swoje czyny, to zaś poddałoby wątpliwość sprawiedliwość wiecznego nieba bądź piekła jako „zapłaty” za ludzkie działanie. Wiara w nie stanowi zaś podstawowy filar wiary zarówno dla chrześcijaństwa jak i dla islamu. Jeśli ludzie nie mają wolnej woli, to jakże mogą być nagradzani lub karani za swoje uczynki? Z drugiej strony, postulat pełnego, wolnego działania człowieka zdaje się podkopywać ideę boskiej Opatrzności. Bóg nie jest ostatecznym „kierującym” tym światem, jeśli ludzie w swojej wolnej woli wybiorą inny szlak niż ten, który Bóg dla nich chce. Toteż to napięcie pomiędzy Boską Opatrznością a wolną wolą człowieka bardzo zajmowało i zajmuje teologów, a próby uporania się z nim bądź umniejszenia go były i są liczne różnorodne w poszczególnych tradycjach.\*

Nie mamy tutaj potrzeby omawiać tych kwestii, wspomnimy jedynie, że to napięcie, ten temat stanowi tło Gülenowych koncepcji ludzkiej odpowiedzialności w świecie. Dlatego też Gülen nigdy nie powie jak Sartre, że istoty ludzkie są całkowicie odpowiedzialne za taki świat, jaki go widzimy na przestrzeni dziejów, gdyż podminowałoby to ideę o Boskiej Opatrzności i Bożych dekreтах, w którą on bardzo wierzy. Gülen głosi Boga islamu,

---

\* Koncepcje Gülena są zakorzenione w tradycji hanaficko-maturydyckiej, która – podobnie, jak niektóre szkoły myśli w judaizmie i w chrześcijaństwie, usiłują pogodzić boską Opatrzność z wolną wolą człowieka, postulując boski plan oparty na uprzedniej wiedzy Boga o ludzkich wyborach.



Boga wszechmocnego, wszechwiedzącego, który jest Stwórcą niebios i ziemi, i który wie wszystko. Cała rzeczywistość i byt istnieją z Bożego dekretu, a poza tym dekretem nie ma żadnej istoty ani rzeczywistości. To przekonanie ma wpływ na każde stwierdzenie Gülena na temat ludzkiej odpowiedzialności, i jest to fundamentalna różnica światopoglądowa pomiędzy Sartre'm a Gülenem, która nie poddaje się mediacji.

Gülen mówi jednak o tej sprawie w sposób, który otwiera kilka dróg przejścia, pomocnych w zrozumieniu tego, jak może on mówić o „świadomości odpowiedzialności” w sposób znany z *The Statue of Our Souls* i z innych jeszcze miejsc. Gülen mówi o tej sprawie używając słowa-klucza, tłumaczonego na język angielski jako „vicegerent” lub „vicegerency” [„namiestnik” albo „namiestnictwo”]. Użycie takiego słowa już wskazuje, przynajmniej w języku angielskim, że Gülen subtelnie balansuje w odniesieniu do Boskiej Opatrzności i wolnej woli człowieka. Dla pewności należy stwierdzić, że namiestnictwo oznacza zarządzanie, władanie i odpowiedzialność. Prefiks „vice” zawiera jednak znaczenie zastępowania wyższej władzy, może nawet z jej rozkazu. Widzimy tutaj sedno perspektywy Gülena i wielu innych teologów tradycji monoteistycznych, którzy muszą się zmierzyć z trudnym problemem pogodzenia Boskiej Opatrzności i wolnej woli człowieka. Wszechwiedzący, wszechmocny Bóg swoim nakazem stworzył istnienie w taki sposób, że ludzki świat wewnątrz owego istnienia jest dotknięty ludzkim działaniem. Ludzie wykonują tę odpowiedzialność lub nie, i ponoszą tego skutki w tym świecie i w następnym. Niezależnie od tego, nieograniczone i także tajemnicze (gdyż nasze ograniczone umysły nie potrafią pojąć nieskończoności, lecz pomimo to mogą być przez nią „nazywane”) plany Boga dla świata i całego istnienia są wypełniane. Jest to ponownie subtelne balansowanie, które nie może w pełni rozwiązać napięcia pomiędzy Boską Opatrznością a wolną wolą człowieka, lecz być może dokonuje tego, co możliwe i co zachowuje poważne miejsce dla ludzkiego działania i odpowiedzialności w świecie. A właśnie to nas tutaj interesuje.

Gülen opiera swoje twierdzenia o namiestnictwie na wersecie koranicznym (2:30): „Ustanawiam na ziemi namiestnika”.<sup>109</sup> Jako namiestnicy, istoty ludzkie są przedstawicielami Boga w świecie. Gülen mówi:

*Skoro ludzkość jest namiestnikiem Boga na ziemi, Jego ulubionym stworzeniem, stanowi zasadę i substancję bytu w jego całości i jest najjaśniejszym zwierciadłem Stwórcy — a nie ma żadnej wątpliwości, że tak właśnie jest — to Istota Boska, która posłała rodzaj ludzki do tego wymiaru, da nam prawo, pozwolenie i zdolność do odkrywania tajemnic osadzonych w duszy*

*wszechświata, do odkrycia ukrytej mocy, władzy i potencjału, do używania każdej rzeczy we właściwym dla niej celu, i do reprezentowania cech do Niego należących, takich, jak wiedza, wola i potęga.*<sup>110</sup>

Widzimy, że Gülen subtelnie balansuje, jak już wspominaliśmy wcześniej. Mocno podkreśla, że ludzie są zarówno stworzeniem, jak i zwierciadłem Boga. Ludzie są zarówno stworzeniami jak i odbiciami, poddanymi Stwórcy i będący jednocześnie Jego przedstawicielami. To pozycja namiestnika: zawsze poddany rozkazom Boga, i zawsze — mocą tego samego rozkazu — obdarzony odpowiedzialnością za reprezentowanie dzieła tego Boga w świecie i czynienie tego dzieła, mając wewnętrzne zdolności, które stanowią odbicie zdolności Boga. Gülen w dalszym ciągu książki wyjaśnia ludzkie namiestnictwo:

*Ludzkie namiestnictwo otrzymane od Stwórcy ma miejsce w niesłychanie szerokiej sferze, obejmującej działania od wiary w Niego i czczenia Go aż do zrozumienia tajemnic rzeczy i przyczyn zjawisk przyrodniczych... Owe prawdziwe istoty ludzkie starają się wykonywać swoją wolną wolę w sposób konstruktywny, współpracując ze światem i rozwijając go, chroniąc harmonię pomiędzy egzystencją i ludzkością, zbierając dobrodziejstwa Ziemi i Niebios dla pożytku ludzkości i usiłując podnieść odcień, kształt i smak życia na poziom bardziej ludzki w obrębie rozkazów i zasad Stwórcy. Taka jest prawdziwa natura namiestnika i jednocześnie tutaj można znaleźć znaczenie posługi Bogu i miłości do Niego.*<sup>111</sup>

Zwróćmy uwagę na zakres działań człowieka jako namiestnika, które obejmują uznanie religii i oddawanie czci Bogu, wiedzę naukową o świecie przyrody, sposoby „ingerencji” w przyrodę dla celów pozytywnych oraz polepszanie jakości życia człowieka w sposób coraz to bogatszy i bardziej ludzki. Jako namiestnicy, ludzie są za to wszystko odpowiedzialni. Są odpowiedzialni przed Bogiem, jako ci, którzy działają „na miejscu”, za wypełnianie swoich powinności w tych dziedzinach.

Gülen szeroko omawia *The Statue of Our Souls* w sposób, który zdaje się radykalniejszy i żywszy niż w innych swoich pismach. Na początku książki podejmuje problem Boskiej Opatrzności i wolnej woli człowieka, potwierdzając na końcu tą delikatną równowagę, o której wspominaliśmy uprzednio. Dodaje też interesującą refleksję na temat ludzkiej woli:

*Bóg daje nam wolną wolę... i uznaje ją jako zaproszenie do Jego Woli i Siły Woli, obiecuje też na tej woli oprzeć zasadnicze projekty, plan, który On wprowadził w życie i stale wprowadza. Bóg stworzył naszą wolę jako okazję do zasług i grzechów oraz jako podstawę do wymierzania odpłaty i kary,*

*i uznaje ją za narzędzie opowiadania się po stronie dobra bądź zła... To dlatego Bóg przykłada wagę do naszej woli oraz do pragnień i życzeń ludzkości. Bóg uznaje wolną wolę za warunek budowania i pomyślności zarówno w tym, jak i w przyszłym świecie, czyniąc ją znaczącą przyczyną, niby magicznym przyciskiem potężnego mechanizmu elektrycznego, który oświetla światy.*<sup>112</sup>

Gülen twierdzi tutaj, że mechanizm wolnej woli, ustanowiony przez Boga jest mechanizmem określającym rzeczywistość zarówno tego świata jak i Wieczności. Uznawanie najwyższego znaczenia ludzkiej woli i działania w żaden sposób nie podminowuje woli Boga; w istocie, ludzka wola jest potwierdzeniem i wykonywaniem woli Bożej w świecie. To dlatego odejście od człowieczeństwa, wiary, wiedzy i prawdy jest bardzo problematyczne. Odejście od tego oznacza rezygnację ze stanowiska odpowiedzialnego namiestnika i wykorzystanie sił, jakie daje ta najwyższa pozycja do zła, które dotyka życie na najgłębszych poziomach, gdyż domena odpowiedzialności za pełnienie tej funkcji obejmuje zarówno całość tego i następnego świata, krótko mówiąc — całą rzeczywistość.

Zaczynamy dostrzegać zaczątki tonu, którym Gülen przemawia w całym dziele *The Statue of Our Souls*, tonu żarliwości i natarczywości, którym wzywa ludzi mających przyjąć tytuł namiestnika i mających nieść na swoich plecach ciężar odpowiedzialności właściwej dla tej roli. W całej reszcie książki Gülen wymienia szczegółowo cechy charakteru owych namiestników, z których wiele już omawialiśmy w poprzednich dwóch rozdziałach, albowiem ostateczni namiestnicy to „spadkobiercy ziemi”, „ludzie serca” albo „ludzie idealni”. Tutaj jednak skupimy się na tych cechach charakteru, które łączą się bezpośrednio z odpowiedzialnością za świat. Jedną z tych cech jest działanie albo bycie człowiekiem czynu. Gülen objaśnia:

*Działanie stanowi najważniejszy i najbardziej niezbędny komponent naszego życia. Podejmując poszczególne odpowiedzialności naszym stałym działaniem i myślą, mierząc się z poszczególnymi trudnościami, skazując się na to wszystko, nawet jeśli ma to być kosztem wielu rzeczy, zawsze musimy działać, zмагаć się. Jeśli nie postępujemy tak, jak powinniśmy, to zostajemy wrzuceni w fale powodowane przez napór i czyny innych, i w wir planów i myśli innych, a potem jesteśmy zmuszani do działania w imieniu innych. Pozostając z dala od działania, nie ingerując w rzeczy dziejące się wokół nas, nie uczestnicząc w zdarzeniach i wykazując obojętność pozwalamy się stopić jak lód zmieniający się w wodę.*<sup>113</sup>

Wnikliwi czytelnicy odczują już linię współbrzmienia pomiędzy Gülenem i Sartre’em w tej szczególnej sprawie. Gülen uznaje tutaj działanie za

podstawowy składnik życia ludzkiego. Jedynie dzięki działaniu stwarzamy siebie i świat w sposób, o jakim mówiliśmy w tym rozdziale. Bez działania, bez angażowania się, brania odpowiedzialności za rzeczy i znoszenia udreki, która związana jest naturalnie z odpowiedzialnością, oddajemy się działaniom innych, rezygnujemy z naszego człowieczeństwa i namiestnictwa i w zamian wybieramy życie, o którym zdecydował zawczasu ktoś inny. Takie życie przypomina byt rzeczy nieożywionych bądź zwierząt żyjących według instynktu, nie zaś wyboru i sumienia. Nasza ludzka życzliwość topnieje w nas, jeśli odmawiamy działania i ponoszenia za to odpowiedzialności. W innym miejscu Gülen powiada wybierając bezczynność (co samo w sobie także jest działaniem, lecz nieodpowiedzialnym) wybieramy śmierć: „Najbardziej znaczącym aspektem istnienia jest działanie i podejmowanie wysiłku. Inercja jest rozkładem i inną nazwą śmierci”.<sup>114</sup>

Gülen powiada, że ludzie czynu podejmują wiele ról w społeczeństwie, „czasami lojalnego patrioty, bohatera przemyślanej akcji, czasami oddanego ucznia nauki, genialnego artysty, męża stanu, a nieraz są wszystkim tym naraz”.<sup>115</sup> Gülen poświęca cały rozdział na streszczenie życia i dzieła niedawnych osobistości tureckich dziejów. Tym, co ich wyróżnia i łączy nawzajem, jest według Gülena wielka odpowiedzialność, którą ponosili niemal za wszystko; wezwanie Nieskończoności, które usłyszeli w swoim sumieniu, że są odpowiedzialni za świat i że każda cząstka ich istoty oraz energii musi być aktywna i służyć sprawie. Gülen wyjaśnia:

*Jest to taka odpowiedzialność, że cokolwiek człowiek postrzeżga i cokolwiek wkracza w obręb jego siły woli, to już nie pozostaje na zewnątrz: odpowiedzialność za stworzenia i zdarzenia, przyrodę i społeczeństwo, przeszłość i przyszłość, martwych i żywych, młodych i starych, wykształconych i niepiśmiennych, zarządzanie i bezpieczeństwo... za każdego i za wszystko. I oczywiście ci ludzie odczuwają ból całej tej odpowiedzialności w swoim sercu; odczuwają ją jako szaleńczą palpację, rozdrażnienie w duszy, wszystko stale współzawodniczące o ich uwagę... Ból i przygnębienie, które wynikają ze świadomości odpowiedzialności, jeśli nie są przejściowe, to są modlitwą; suplikacją, która nie będzie odrzucona i potężnym źródłem przyszłych projektów, a także nutą odwołującą się do sumień, które pozostały czyste i niezepsute.*<sup>116</sup>

To nadzwyczajny fragment. Zauważmy najpierw domenę odpowiedzialności: „każdy i wszystko”, w tym przeszłość i zmarłych. Poza tą domeną nie pozostaje nic postrzeżonego i uświadamianego. Jeśli możemy o czymś pomyśleć, i jeśli jest to rzeczywiste (nie zaś wymaginowane), to jesteśmy za to

coś odpowiedzialni. Po drugie, zauważmy że odpowiedzialności towarzyszy cierpienie, „ból i przygnębienie”, które przychodzi wraz ze świadomością. W tym fragmencie, jak i w innym miejscu wspomnianej książki, Gülen mówi o wewnętrznej trudności, która przychodzi wraz z podjęciem na poważnie roli namiestnika, spadkobiercy ziemi. Często słyszymy echo Rumiego, wspaniałego poety trzynastowiecznego, który przemawia tak wymownie o bólu i cierpieniu, towarzyszących wielkiej miłości, i pełnej udręki tęsknocie za Ukochanym. Miłujący jednak się nie poddaje, by uniknąć cierpienia, albowiem miłość do Ukochanego stanowi sens istnienia, jest samą duszą życia. Gülenowscy namiestnicy są miłującymi Ukochanego, a w tym przypadku Ukochanym jest Bóg, stworzenia boskie, wszelka pochodząca od Boga, wszystko i każdy. Miłość do Ukochanego oznacza podjęcie odpowiedzialności za to wszystko. A towarzyszy temu tęsknota, cierpienie, drżenie serca i drganie sumienia, których się nie unika, jeśli jest się „zakochanym”. Miłujący jest na to skazany, gdyż jest miłującym. I nie stanowi to przeszkody dla tej miłości, lecz jest jej warunkiem. Ostatecznie, powyższy fragment wskazuje na fakt, że odpowiedzialność jest dzwonem wskazującym drogę do domu dla wszystkich prawdziwych istot ludzkich. Kiedykolwiek słyszą „dźwięk” owego dzwonu pobrzmiwający w cierpieniu, to uruchamiają jeszcze więcej projektów i planów. Gülen mówi, że ludzie odpowiedzialni miłują tę odpowiedzialność tak bardzo, że oddaliby zań nawet raj.<sup>117</sup>

Współbrzmienie z Sartre’em jest oczywiste, nawet jeśli uznamy, że Gülen i Sartre tworzą swoje idee w skrajnie innych ramach filozoficznych. Różnice są tak poważne, że na pierwszy rzut oka wydaje się nieprawdopodobne, by pomiędzy nimi dwoma cokolwiek współbrzmiało. Okazuje się jednak, że każdy z nich, w oparciu o własny i odmienny punkt wyjścia artykułuje porównywalne wizje ludzkiego życia w świecie w odniesieniu do ludzkiej odpowiedzialności za ten świat. Obaj — Sartre i Gülen — poświęcają całą swoją energię intelektualną, by podkreślić pilną potrzebę podjęcia przez ludzi odpowiedzialności za świat, i stale powtarzać fakt, że świat zawsze był i będzie taki, jakim my go uczynimy. To dlatego obaj — Güleni Sartre — mogli by napisać te słowa ze *Statue of Our Souls*:

*Każda osoba mająca zmysł poważnej indywidualnej odpowiedzialności powie: „Muszę to uczynić sam. Jeśli tego teraz nie uczynię, najlepiej jak tylko potrafię, to prawdopodobnie nikt tego nie zrobi”. I będą biec, by być pierwszymi, którzy to uczynią, i którzy wysoko podniosą sztandar.*<sup>118</sup>

Musimy polegać na samych sobie i naszej sile, niezależnie od tego, czy wierzymy — jak Gülen —, że pochodzi ona od Boga, czy też nie, jak Sartre,

i nie zgadzać się na czekanie, aż ktoś lub coś spoza nas wykona naszą pracę za nas. Przerzucanie naszej odpowiedzialności na innych oznacza życie w „złej wierze”, jak powiada Sartre, i wyrażenie to — co ciekawe — godzi się całkiem dobrze z oceną ludzi wierzących, którzy odmawiają brania na siebie odpowiedzialności, jaką wygłasza Gülen — oni żyją w „złej wierze”.

Ostatni cytat z Gülena pieczętuje jego wizję prawdziwie ludzkiego życia i rozkwitu, i oświetla dokładnie to, co musi mieć miejsce, jeśli ma zacząć istnieć świat dobra, prawdy i wolności dla każdego oraz rolę, jaką grają ludzie w jego urzeczywistnieniu. Ponownie, duch tego cytatu współbrzmi z duchem, choć nie literą, wrażliwości Sartreańskiej. Gülen mówi:

*Rzeczywiście, potrzebujemy umysłów genialnych ze stalową wolą, które są zdolne unieść tytuł namiestnika Boga na Ziemi, i które są w stanie ingerować w zdarzenia i zmierzyć się z osieroconym duchem i małostkową myślą, nie przykładającymi wagi do świadomości odpowiedzialności, wartości ludzkich, wiedzy, moralności, autentycznej kontemplacji, cnoty i sztuki na tak obszernym terytorium; potrzebujemy uszlachetnionych umysłów i żelaznej woli, które obejmą i zinterpretują stworzenie w całej jego głębi a ludzkość w jej doczesnym i wiecznym ogromie.<sup>119</sup>*

Obecny jest tutaj duch niezwyklej odwagi, odwagi związanej z odpowiedzialnością. W naszym tchórzostwie i złej wierze uciekamy od odpowiedzialności za nasze życie i za świat. Będąc ducha tchórzliwego i małostkowego, czynimy wymówki i winimy za stan świata innych, los lub okoliczności. W tym zaś czasie świat spoczywa na naszych barkach, czy to przyznajemy czy też nie, czy bierzemy odpowiedzialność na siebie czy też nie. Świat wciąż spoczywa na naszych barkach, nawet jeśli wybierzemy śmierć i inercję, życie kawałka mchu bądź krzesła lub skały, życia mniejszego od tego, które zostało dla nas zaprojektowane przez Boga, Naturę bądź Byt. Życie autentyczne, w oczach Boga bądź w oczach Życia jest życiem odpowiedzialności, a ci, którzy żyją takim życiem, cierpią rozpacz i ból owego życia, lecz są także istotami, które w pełni zasługują na nazwanie ich „ludźmi”. Mają żelazną wolę i dzielne serca, które pchają ich naprzód pośród rozpaczki ku coraz bardziej rozszerzającym się terytoriom odpowiedzialności za każdego i za wszystko. Takie jednostki są prawdziwymi bohaterami ludzkości, i to na ich barkach tworzony jest świat. Jak potwierdzają Gülen i Sartre, społeczeństwo ludzkie zawsze było i będzie tym, czym my, ludzie je uczynimy.

## KONKLUZJA

W czasie pisania niniejszej książki miałam szczególną okazję spotkać się z Fethullahem Gülenem i dzielić z nim dwa posiłki w jego ustroniu, gdzie mieszka. Był bardzo miły i pomimo choroby spędził z nami sporo czasu. Odpowiedział na niektóre moje pytania, a obecni dyskutowali sprawy bieżące i z napięciem przyjmowali jego głębokie odpowiedzi. Oczywiście, podczas pisania tej książki „spotykałam” Gülena poprzez jego teksty. Pozostaję zainspirowana jego ideami, a po spotkaniu z nim wiem, dlaczego inspirował prawie trzy pokolenia Turków do tworzenia nowego świata. Jest człowiekiem głębokiej duchowości, uczciwości i współczucia, i jest to wyraźnie widoczne w jego pismach i w jego osobie.

Idee Gülena połączyłam z ideami Kanta, Platona, Konfucjusza, Milla i Sartre’a, gdyż sądzę, że są godnymi interlokutorami Gülena a on ich. Uznaję ich wszystkich za ludzi o ogromnej wiedzy, którzy zajmują się najbardziej nagłącymi i trwałymi problemami ludzkiej egzystencji, i którzy zmagają się z trudnymi wyzwaniem całą swoją osobą szczerze i bez cynizmu. Są szlachetnymi przedstawicielami najlepszego rodzaju uczoności w zakresie nauk humanistycznych; rodzaju, który daje wyrafinowaną analizę po to, by zastosować ją w świecie i w naszym życiu. Dzięki temu możemy dowiadywać się, co obejmuje dobre życie i osiągać je dla siebie i dla przyszłych pokoleń. Uczoność, która nie ma tego jako swego celu ostatecznego, nie jest uczonością autentyczną.

Odczuwam inspirację ideami, które w niniejszej książce odtworzyłam. Jestem zainspirowana nie dlatego, że zgadzam się całkowicie z którąkolwiek z przedstawionych tutaj perspektyw. Inspiruje mnie sama konwersacja i możliwość jaka ona daje, jeśli prowadzić ją nie tylko na stronicach książek, lecz w życiu rzeczywistym, z żywymi uczestnikami.

Mam świadomość tego, że mocno rozciągnęłam terminy, tematy i fragmenty tekstów, próbując ustanowić współbrzmienie pomiędzy dyskutantami. Wiem, że w wielu przypadkach, to współbrzmienie będzie trwało, jeśli



w ogóle, jedynie tak długo, jak długo nić wiążąca nie pęknie ze względu na jej cienkość i waga różnic pociągająca ją z obu stron. Jeśli to połączenie potrwa nawet krótką chwilę, to zostanie ustanowiona łączność choćby na te parę chwil. Na stronach tekstów i z dyskutantami dawno już martwymi, łączność istnieje jedynie w znaczeniu abstrakcyjnym. Z żywymi uczestnikami, tymi spośród nas, którzy chcą się zaangażować, nawiązać kontakt, i którzy rzeczywiście są odpowiedzialni za świat, za każdego i za wszystko, łączność ustanowiona w owych momentach napięcia nici nie jest abstrakcyjna, jest realna. Być może ta łączność jest w stanie powstrzymać nas od demonizowania i zabijania siebie nawzajem, symbolicznie i dosłownie, po zerwaniu owej nici, i staniemy oko w oko z naszą radykalną różnorodnością.

Zasadniczym wyzwaniem naszej epoki jest rozwijanie strategii i zdolności do pokojowej egzystencji pośród radykalnej różnorodności i kurczących się zasobów naturalnych. Musimy poświęcić się owemu wyzwaniu od naszej najlepszej strony, albo wszystkie nasze osiągnięcia legną w gruzach, gdyż unicestwimy świat naszą nienawiścią i przemocą. Obyśmy odnaleźli w nas samych, jako istotach ludzkich wzywanych przez Nieskończoność we wszystkich jej przejawach, taki charakter, dzięki któremu moglibyśmy przekroczyć naszą jaźń i stworzyć świat tolerancji, szacunku i współczucia.



## BIBLIOGRAFIA

- Confucius. *The Analects*. Trans. David Hinton. Washington, D.C.: Counterpoint, 1998.
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1983. (First edition 1970)
- Goodman, Lenn E. *Islamic Humanism*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Gülen, M. Fethullah. *Pearls of Wisdom*. Fairfax: The Fountain, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance*. New Jersey: The Light Inc., 2004.
- \_\_\_\_\_. *The Statue of Our Souls: Revival in Islamic Thought and Activism*. New Jersey: The Light Inc., 2005.
- \_\_\_\_\_. *Essays, Perspectives, Opinions*. New Jersey: The Light Inc., 2005.
- Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Kant, Immanuel. *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Third edition. Trans. James W. Ellington. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993.
- Kraye, Jill, ed. *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Mill, John Stuart. *On Liberty*, A Norton Critical Edition. Ed. Alan Ryan. New York: W. W. Norton, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Utilitarianism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1979.
- Plato. *The Republic*. Trans. Richard W. Sterling and William C. Scott. New York: W. W. Norton, 1985.
- Rabil Jr., Albert, ed. *Renaissance Humanism: Foundation, Forms and Legacy*. 3 vols. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1988.
- Sartre, Jean Paul. "Existentialism" in *Basic Writings of Existentialism*. Ed. Gordon Marino. New York: The Modern Library, 2004.
- Thompson, Laurence G. *Chinese Religion: An Introduction*. Fifth edition. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1996.

## PRZYPISY

- <sup>1</sup> Więcej o humanizmie i jego różnych szkołach, a także o jego relacjach z islamem, zob: Guthrie 1969; Rabil, Jr. 1988; Davidson 1992; Fakhry 1983; Goodman 2003; Krays 1996.
- <sup>2</sup> Kant, Uzasadnienie metafizyki moralności, 5.
- <sup>3</sup> Tamże, 7.
- <sup>4</sup> Tamże, 8.
- <sup>5</sup> Tamże, 9.
- <sup>6</sup> Tamże.
- <sup>7</sup> Tamże, 14.
- <sup>8</sup> Tamże, 36.
- <sup>9</sup> Tamże.
- <sup>10</sup> Tamże, 40-41.
- <sup>11</sup> Tamże, 41.
- <sup>12</sup> Tamże, 42.
- <sup>13</sup> Tamże, 43.
- <sup>14</sup> Gülen, Toward a Global Civilization of Love and Tolerance, 112.
- <sup>15</sup> Tamże.
- <sup>16</sup> Tamże, 113.
- <sup>17</sup> Tamże, 116.
- <sup>18</sup> Tamże, 169.
- <sup>19</sup> Tamże, 114.
- <sup>20</sup> Tamże, 8.
- <sup>21</sup> Tamże, 8-9.
- <sup>22</sup> Tamże, 221.
- <sup>23</sup> Tamże, 224.
- <sup>24</sup> Tamże, On Freedom, 41.
- <sup>25</sup> Tamże, 44.
- <sup>26</sup> Tamże, 48.
- <sup>27</sup> Tamże, 67.
- <sup>28</sup> Tamże.
- <sup>29</sup> Tamże.
- <sup>30</sup> Gülen, Pearls of Wisdom, 55.
- <sup>31</sup> Gülen, Toward a Global Civilization of Love and Tolerance, 44.
- <sup>32</sup> Gülen, The Statue of Our Souls, 5-10, 31-42.
- <sup>33</sup> Tamże, 38.
- <sup>34</sup> Tamże, 38-9.
- <sup>35</sup> Tamże, 39.
- <sup>36</sup> Tamże, 40.
- <sup>37</sup> Mill, Utilitarianism, 7.
- <sup>38</sup> Tamże.
- <sup>39</sup> Tamże, 8.
- <sup>40</sup> Tamże, 9.
- <sup>41</sup> Tamże, 10.
- <sup>42</sup> Gülen, Pearls of Wisdom, 55.
- <sup>43</sup> Confucius, The Analects, 146.
- <sup>44</sup> Tamże, 132.
- <sup>45</sup> Tamże, 176.
- <sup>46</sup> Tamże, 188-9.
- <sup>47</sup> Tamże, 189.
- <sup>48</sup> Platon, Państwo 586: B-C, tłum. Wł. Witwicki.
- <sup>49</sup> Tamże, 518:C.
- <sup>50</sup> Plato, The Republic, 212.

- 51 Gülen, *The Statue of Our Souls*, 5ff.
- 52 Tamže, 125-6.
- 53 Gülen, *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance*, 128-30.
- 54 Gülen, *The Statue of Our Souls*, 135.
- 55 Tamže, 135-6.
- 56 Gülen, *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance*, 113.
- 57 Thompson, *Chinese Religion*, 13.
- 58 Confucius, *The Analects*, 127.
- 59 Tamže, 11.
- 60 Tamže.
- 61 Tamže.
- 62 Tamže, 95.
- 63 Plato, *The Republic*, 41.
- 64 Tamže, 165.
- 65 Gülen, *The Statue of Our Souls*, 124.
- 66 Tamže.
- 67 Tamže, 119.
- 68 Tamže, 5.
- 69 Tamže.
- 70 Tamže, 31-42.
- 71 Tamže, 89.
- 72 Gülen, *Pearls of Wisdom*, 71–2.
- 73 Tamže, 73.
- 74 Gülen, *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance*, 82.
- 75 Confucius, *The Analects*, xxiv–xxv.
- 76 Tamže, 198.
- 77 Tamže, 178.
- 78 Thompson, *Chinese Religion*, 1145-6.
- 79 Confucius, *The Analects*, 198.
- 80 Tamže, 199.
- 81 Plato, *The Republic*, 113-4.
- 82 Tamže, 109.
- 83 Tamže, 73.
- 84 Platon, *Państwo* 401E – 402A.
- 85 Tamže, 443 B, D, E.
- 86 Plato, *The Republic*, 137.
- 87 Gülen, *Essays, Perspectives, Opinions*, 80.
- 88 Gülen, *Pearls of Wisdom*.
- 89 Gülen, *Toward a Global Civilisation of Love and Tolerance*, 202.
- 90 Tamže, 217.
- 91 Tamže, 206-7.
- 92 Gülen, *The Statue of Our Souls*, 45.
- 93 Tamže, 54-55.
- 94 Tamže, 55.
- 95 Gülen, *The Statue of Our Souls*, 35.
- 96 Sartre, „Existentialism” w *Basic Writings of Existentialism*, 345.
- 97 Tamže, 346-7.
- 98 Tamže.
- 99 Tamže, 358.
- 100 Tamže, 348.
- 101 Tamže, 347.
- 102 Tamže, 348.
- 103 Tamže, 349.
- 104 Tamže.
- 105 Tamže, 367.
- 106 Tamže, 354.
- 107 Tamže, 355.
- 108 Tamže, 357.

- <sup>109</sup> Koran i jego znaczenie  
opatrzone przypisami, Tughra  
Books 2010, przeł. Ali Unal i J.  
Surdel.
- <sup>110</sup> Gülen, Toward a Global Civilisa-  
tion of Love and Tolerance, 122.
- <sup>111</sup> Tamże, 124-5.
- <sup>112</sup> Gülen, The Statue of Our Souls,  
15.
- <sup>113</sup> Tamże, 59.
- <sup>114</sup> Tamże, 99.
- <sup>115</sup> Tamże, 68.
- <sup>116</sup> Tamże, 95.
- <sup>117</sup> Tamże, 97.
- <sup>118</sup> Tamże, 154.
- <sup>119</sup> Tamże, 105.

