

Radosław Kossakowski

Szlachetna ścieżka do transformacji umysłów i klas społecznych? Zapiski na marginesie myśli Marksa i Buddy

W socjologii pewnym ideałem jest dążenie do obiektywnego poznania rzeczywistości społecznej, a przynajmniej – przywołując klasyka tej dyscypliny, Maxa Webera – uprawianie nauki wolnej od wartościowania. Nie będę rozstrzygał, czy takie uprawianie nauki jest w ogóle możliwe. O ile Weber zaproponował taki ideał, to już zapewne o Marksie możemy powiedzieć, że ważne było dla niego nie tyle opisywanie świata, ile jego zmiana. A zatem mądrość socjologów powinna posłużyć do zmiany warunków życia ludzi, a nawet więcej – przysłużyć się przeobrażeniu struktury społecznej. Mądrość ta opisuje warunki, w jakich żyją jednostki, pokazuje uchybienia i niesprawiedliwości, a także idzie krok dalej – proponuje nowe rozwiązanie. Jest przeto nauka narzędziem nie tylko deskryptywnym, ale i odnoszącym się do prakseologii. Wiedza ma przynieść specyficznie rozumiane „wyzwolenie”. Najprościej mówiąc, świadomość, którą niesie nauka, ma praktyczne konsekwencje – umożliwia rozerwanie łańcuchów ciemniących ludzi. Dzięki niej, a właściwie dzięki temu, że nieświadome dotychczas jednostki, ową „wyzwalającą” świadomość nabędą, jest możliwe osiągnięcie takiego poziomu egzystencji, który jest wolny od cierpienia.

To samo niemalże, choć w innej skali, mówił Budda, który jest jednym z najbardziej znanych charyzmatyków religijnych, obok Chrystusa czy Mahometa. Budda zalecał prowadzenie życia w specyficzny sposób, zrywający okowy iluzji, które powodują ludzkie cierpienie. To prawda, że on sam nie stworzył żadnej teorii społecznej, ale w wielu swych naukach odwoływał się do problemów natury społecznej (np. „Sutra Lwa” na temat biedy).

A zatem u obu myślicieli wiedza miała ogromne znaczenie. Była warunkiem koniecznym zmian – czy to społecznych, czy jednostkowych. Prawdziwa wiedza, oparta na obiektywnej ocenie rzeczywistości, ma wyzwalające znaczenie. To swoista platforma intelektualna, na której mogą się spotkać i indyjski charyzmatyk, i niemiecki filozof.

Pojawia się zatem pytanie, na które chciałbym w poniższym tekście odpowiedzieć. Czy pomiędzy odkryciami Karola Marksa i Buddy zachodzą jakieś paralele?

Czy – i jeżeli tak, to w jakim stopniu – w myśli obu pojawiają się podobieństwa w opisie świata, w wyjaśnianiu jego mechanizmów, a także w poradach praktycznych? W poniższym artykule chciałbym wskazać, że w niektórych aspektach, odkrycia obu myślicieli wydają się ze sobą zbiegać. W analizie obu idei większy nacisk zostanie położony na myśl buddyjską, ponieważ jej społeczne odniesienie nie jest w Polsce specjalnie znane. Opracowań na temat związków buddyzmu z zagadnieniami społecznymi jest w naszym kraju bardzo mało, jeżeli już są, to dominują analizy filozoficzne. Dlatego też uznałem za zasadne w większym zakresie przybliżyć niektóre idee buddyjskie w perspektywie społecznej. Jest to w moim przekonaniu bardzo potrzebne, wszakże oponenti powiedzą, że Budda „oświecił” drogę jednostce, Marks natomiast odwoływał się do skali daleko większej – mówił o przekształceniu społeczeństwa. To poniekąd prawda, jednak dwadzieścia pięć wieków po oświeceniu Buddy współcześni buddyści¹ przekuwają jego nauki na współczesne problemy, dotyczące zarówno jednostek, jak i zagadnień o szerszej skali (nawet globalne). Okazuje się bowiem, że to, co odkrył Siddhartha Gautama (nazwisko Buddy przed oświeceniem, „Budda” znaczy „oświecony”) ma społeczne odniesienie, a co – przynajmniej częściowo – postaram się przybliżyć.

Cztery Szlachetne Prawdy – buddyjskie i marksistowskie

Budda choć nie był socjologiem (być może niektórzy nazwą go filozofem), ale – podobnie jak autor *Kapitału* – wspominał o specyficznej wiedzy, która pojęta i wprowadzona w życie, niesła uciemżonym wolność od cierpienia. Paradoksalnie zatem, na najbardziej fundamentalnym poziomie, obu myślicieli wydaje się łączyć wspólne stanowisko. Jak się ono wyraża? W moim przekonaniu, wyeksplikowane przez Buddę, tuż po osiągnięciu oświecenia, tzw. Cztery Szlachetne Prawdy, przy pewnych zastrzeżeniach, pasują do przekonań autora „ideologii niemieckiej”. Co się w nich zawiera?

Otóż, po pierwsze, istnieje świat wypełniony przez cierpienie. Po drugie, owo cierpienie ma swoje przyczyny, które można wskazać. Po trzecie, istnieje stan, świat, który jest wolny od cierpienia. I po czwarte wreszcie, istnieje droga, która do tego świata, stanu prowadzi. Forma tego przekazu wydaje się dotyczyć obu myślicieli. Łączy ich także pragmatyzm osiągniętej przez nich wiedzy. Co więcej, obaj odżegnywali się od metafizycznych wyjaśnień natury rzeczywistości. Budda milczał pytany o naturę świata. Marks, jak wiadomo, krytykował Heglowskie przekonanie o istnieniu idealnej rzeczywistości względem świata materialnego, który jest światem pozorów. Obaj uznali, że rzeczywistość jest specyficzną iluzją, rezultatem splotu pewnych warunków, które powodują, że jednostki uznają świat za jedyny prawdziwy. Tymczasem dzięki transformacji świadomości (jednostki

¹ Zob. D.R. Loy, *A Buddhist History of the West. Studies in Lack*, State University of New York Press, Albany 2002; *idem*, *The Great Awakening. A Buddhist Social Theory*, Wisdom, Boston 2003; *idem*, *Money, Sex, War, Karma: Notes for a Buddhist Revolution*, Wisdom, Boston 2008.

u Buddy, klasowej u Marksa), dzięki zmianie nastawienia do świata i w konsekwencji warunków jego organizacji – inny świat jest możliwy. Ale nie byłby to świat ukryty za „obłokiem nieznanego”. Karol Marks był krytycznie nastawiony do religii (która przecież bardzo często przekonuje swych wyznawców o istnieniu lepszego świata w zaświatach), Budda stał w opozycji do wielu sekt i wyznań swoich czasów (m.in. do sekty bramińskiej).

Jak owe „szlachetne prawdy” wyglądają u obu wspomnianych myślicieli? Zaczynając od Buddy, pierwsza kwestia związana jest z tym, że ludzkie życie jest wypełnione przez cierpienie. Starość, przemijalność, choroba, utrata, śmierć – to są aspekty ludzkiego życia. Po drugie, „(...) przyczyna ludzkiego cierpienia leży niewątpliwie w pożądaniami ciała oraz złudnych, ziemskich namiętnościach”². Prawda trzecia jest prawdą o usunięciu cierpienia, i mówi, że po usunięciu żądy (przywiązania) – która jest przyczyną wszelkich ludzkich namiętności – skończą się ludzkie cierpienia. Po czwarte zaś, do tego stanu prowadzi pewna ścieżka, zwana Szlachetną Ośmioraką Ścieżką. Składają się na nią, należące do grupy mądrości, właściwe: pogląd, postanowienie, należące do grupy moralności, właściwe: mowa, działanie, sposób życia, oraz, należące do grupy skupienia, właściwe: wysiłek, przytomność, skupienie³.

A jak wyglądałyby Cztery Szlachetne Prawdy w ujęciu Karola Marksa? Pierwsza prawda odnosiłaby się do istniejącego cierpienia. Cierpienie ludzi to oczywiście nędzne warunki pracy i płacy, choroby, brak perspektyw i niemożność kierowania swoim życiem. Przyczyną cierpienia jest to, że ludzie są wyalienowani, nie są właścicielami środków produkcji, a zatem nie mogą w pełni korzystać z owoców pracy własnych rąk. A przede wszystkim – cierpiącym brakuje świadomości, że są uciskani, brakuje im zatem świadomości bycia „klasą dla siebie”. Gospodarka kapitalistyczna jest takim stanem wypełnionym przez cierpienie⁴. Ale istnieje sytuacja, w której owo cierpienie znika – wtedy gdy klasy uciskane nabywają świadomość klasową, są świadome swych interesów, a stosunki pracy (i życia w konsekwencji) stają się uczciwe i równe wobec wszystkich uczestników procesu produkcji. W wymiarze społecznym, stanem bez „cierpienia” byłby świat socjalizmu, równości, uczciwych szans i czegoś w rodzaju humanistycznego idealizmu, który objawiałby się otwartą drogą dla każdej jednostki w rozwijaniu swojego potencjału.

² *Nauka Buddy*, przekł. W. Kurpiewski, Wyd. A, Kraków 2004, s. 38.

³ Szczegółowe, oparte na tekstach źródłowych, informacje zob. K. Kosior, *Budda*, WAM, Kraków 2007; H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, przekł. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1994.

⁴ Świat iluzji, cierpienia w buddyzmie jest nazywany *sansarą*. Dla Marksa kapitalizm był systemem represyjnym, powodującym ucisk i niesprawiedliwość – cierpienie mas robotników wyalienowanych w procesie produkcji. Alienacja i ucisk wynika z takich, a nie innych, warunków społecznych – warunków, które należałoby, według autora *Kapitału*, zmienić.

Czy buddyzm jest opium ludu?

Ale czy powyższe porównania mają rację bytu, zważywszy na poglądy Marksa na kwestie religii? Warto przypomnieć: „Nędza religijna jest jednocześnie wyrazem rzeczywistej nędzy i protestem przeciw nędzy rzeczywistej. Religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczułego świata, jak jest duszą bezdusznych. Religia jest opium ludu. Prawdziwe szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako urojonego szczęścia ludu. Wymagać od kogoś porzucenia złudzeń co do jego sytuacji to znaczy wymagać porzucenia sytuacji, która bez złudzeń obejść się nie może”⁵. Religię stwarza człowiek, społeczeństwo, nie jest ona wynikiem działania bytów czy zjawisk metafizycznych, uważał twórca „materializmu historycznego”. Jest odzwierciedleniem bezsilności człowieka, „jest refleksem i wytworem określonych stosunków społecznych”⁶. Nie tylko religia zresztą. Istota człowieka to „(...) nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”⁷. Nie ma potrzeby odwoływania się do jakichkolwiek fenomenów mających swe źródła w „nadrzeczywistości”, ponieważ ludzi odróżnia od innych stworzeń to, że wytwarzają sobie środki do życia. A „wytwarzając środki do życia wytwarzają ludzie pośrednio samo swoje życie materialne”, pisali Karol Marks i Fryderyk Engels w *Ideologii niemieckiej*⁸. W tym samym tekście znajduje się również sformułowanie: „Nie świadomość określa życie, lecz życie określa świadomość”⁹.

Historia nie jest bytem, który przejawia się sam z siebie, który się spełnia, tkając losy świata. Historię można zmieniać. Marks odżegnywał się od postrzegania rozwoju ludzkiego *in abstracto*. Charakterystyką człowieka jest *praxis* – specyficznie rozumiana aktywność, łącząca w sobie siły produkcji, społeczne relacje produkcji i reprodukcji oraz społecznej struktury. Owa aktywność jest ujmowana procesualnie, a nie jako zjawisko dane raz na zawsze. Człowiek zastaje pewien sposób produkcji, może z niego korzystać bez ingerencji. Może też dokonywać innowacji, które mogą stać się „bazą” dla przyszłych pokoleń. Podział pracy jest główną siłą dziejów, ma zatem niebagatelny wpływ na ludzki i społeczny byt. Niemiecki myśliciel uważał, że przyczyną nieszczęścia są warunki zewnętrzne, przede wszystkim związane z odseparowaniem człowieka od środków produkcji, oddzieleniem własnego życia materialnego od wykonywanej pracy. Świat własności prywatnej, kapitalistycznych stosunków pracy, powodował alienację człowieka i uniemożliwiał prawidłowy rozwój jego osobowości (człowiek oddzielony od podstawowych właściwości konstytuujących jego osobowość „alienuje się od siebie” i nie może „stać się osobą”).

⁵ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, [w:] K. Marks, F. Engels, W. Lenin, *O religii*, KiW, Warszawa 1984, s. 46.

⁶ Z. Kawecki, W. Tyloch. *Wybrane problemy religioznawstwa*. t. 1, WSiP, Warszawa 1988, s. 33.

⁷ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, KiW, Warszawa 1961, s. 7.

⁸ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, KiW, Warszawa 1961, s. 21.

⁹ *Ibidem*, s. 28.

Jeżeli zatem Marks krytycznie podchodził do religii, to czy jest w ogóle sens porównywania jego myśli do idei buddyjskich, które etykietkowane są jako religijne. Sprawa nie jest jednoznaczna, gdyż trudno – w świetle istniejących definicji religii – uznać, bądź nie, buddyzm za religię. Jak wspomina Andrzej Bronk, pojęcie „religii” ma swoje źródło w językach europejskich. Pochodzi m.in. od łacińskiego *religare*, co oznacza „ponownie wiązać się z Bogiem”¹⁰. Już na gruncie etymologii pojawia się problem. „Religia powinna więc doprowadzić nas ponownie do czegoś doskonałego. W buddyzmie jednak nie ma niczego, z czym można by się powtórnie połączyć, nie ma raju, z którego kiedyś zostaliśmy wyrzuceni”¹¹. Również definicja klasyczna (autorstwa Z.J. Zdybickiej), charakterystyczna dla europejskiego mono-teizmu, „wyrzuca” ze swego zakresu buddyzm. Określa ona religię „(...) jako realną, osobową, dynamiczną relację między człowiekiem (osobowym bytem ludzkim) i Bogiem (transcendentnym, osobowym Absolutem), od którego człowiek jest zależny w istnieniu i działaniu i który jako Dobro Najwyższe jest ostatecznym celem ludzkiego życia”¹². Oczywiście nie jest to jedyna możliwa definicja religii. Nie da się jednak ukryć, że geneza pojęcia i jego analiz to przede wszystkim świat kultury europejskiej, osadzonej na fundamencie chrześcijańskim.

Inny klasyk socjologii, Emile Durkheim, również miał wątpliwości względem buddyzmu. Roland Robertson pisze, że największy niepokój u Durkheima budziła „(...) myśl, że gdyby przyjął koncepcję religii zakładającą istnienie »nadprzyrodzonego«, byłby zmuszony wykluczyć z obszaru swych analiz buddyzm”¹³. Warto przypomnieć definicję francuskiego klasyka socjologii: „Religia jest ujednoczonym systemem wierzeń i praktyk odnoszącym się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wydzielonych i zakazanych – wierzeń i praktyk, które jednoczą w jedną moralną wspólnotę zwaną Kościołem, tych wszystkich, którzy się do nich stosują”¹⁴. Ale czy „rzeczy święte, rzeczy wydzielone i zakazane” odnoszą się również do buddyzmu? Durkheim pisze, iż „(...) krąg rzeczy świętych nie może być określony raz na zawsze; jego zasięg zmienia się nieskończenie, zależnie od różnych religii. Tak jest w religii buddyjskiej – z braku bóstw, uznaje ona istnienie rzeczy świętych, mianowicie cztery wzniosłe prawdy i wywodzące się z nich praktyki”¹⁵.

W moim przekonaniu, uznanie Czterech Szlachetnych Prawd za święte, a więc za takie, które „wyrastają” poza empiryczną rzeczywistość, nie jest słuszne. Taka konstatacja u Durkheima nie jest jednak zaskakująca. Autor *Elementarnych form życia religijnego* oddzielał *sacrum* od *profanum* i do rozróżnienia tych dwóch

¹⁰ A. Bronk, *Religia*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 8, red. T. Gadacz i B. Milerski, PWN, Warszawa 2003, s. 393.

¹¹ O. Nydahl, *Jakimi rzeczy są. Współczesne wprowadzenie do buddyzmu*, przekł. W. Tracewski, Wyd. 108, Gdańsk 1995, s. 13.

¹² Za: A. Bronk, *op. cit.*, s. 393.

¹³ R. Robertson, *Podstawowe problemy definicyjne*, [w:] *Socjologia religii*, red. F. Adamski, WAM, Kraków 1983, s. 42.

¹⁴ E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, [w:] *Socjologia religii*, red. F. Adamski, WAM, Kraków 1983, s. 10.

¹⁵ *Ibidem*, s. 9.

kategorii używał pojęcia „heterogeniczność absolutna”: „W historii myśli człowieka nie istnieje inny przykład dwóch kategorii rzeczy tak głęboko odmiennych i tak zdecydowanie opozycyjnych”¹⁶. Buddyzm opiera się takiemu dualizmowi, twierdząc, że fundamentem zjawisk jest współzależne powstawanie (wszystkie byty, istoty, rzeczy pozostają w relacji z innymi, są skutkiem pewnych warunków, a jednocześnie przyczyną kolejnych; zgodnie z tą logiką, nie ma „przyczyny”). Choćby z tego względu Cztery Szlachetne Prawdy trudno uznać za bardziej „święte” od innych rzeczy. Ich powstanie i wyartykułowanie przez Buddę było wynikiem jak najbardziej „ziemskiej” („profanicznej”) eksploracji. Na ten pragmatyczny kontekst ujmowania buddyzmu zwracają uwagę m.in. Dalajlama¹⁷, Matthieu Ricard¹⁸ czy B. Alan Wallace¹⁹. Prawdy odkrywane przez buddyzm mają „empiryczny” ślad – są formułowane wskutek wieloletnich i nieustannych treningów, sprawdzania i upewniania się co do natury świata. Według Wallace’a, taka „metodologia” ma wiele punktów stycznych na przykład ze współczesną nauką. Również Zenon Kawecki i Witold Tyloch wspominają o praktycznym wymiarze buddyzmu: „Można się stać buddystą po prostu przez praktykowanie zasad »ośmiorakiej ścieżki« [wchodzi ona w skład Czwartej Szlachetnej Prawdy]. Nie łączy się to z żadnymi legastycznymi wymogami, jak w chrześcijaństwie czy judaizmie, nie wymaga też aktu poddania, jak w islamie. Istotą buddyzmu są nie tyle zasady doktrynalne, ile raczej zespół praktyk, mających pomóc człowiekowi w osiągnięciu spokoju duchowego”²⁰.

Fundamenty zbieżności

Gdzie zatem, jeżeli w ogóle, leżą punkty styczne nauk buddyjskich i teorii Karola Marksa? Kilka z nich przytacza Kevin M. Brien²¹. Buddyzm, choć opisywany jako tradycja religijna, nie odwołuje się do zewnętrznego kreatora rzeczywistości (np. Boga), odrzuca również istnienie autonomicznej duszy, czy jakiegokolwiek substancji. Blisko mu w tej materii do rozmyślań autora *Kapitału*, który również odżegnywał się od przypisywania rzeczywistości metafizycznych atrybutów.

Zarówno Budda, jak i Marks zwracali uwagę na ludzkie cierpienie. Różnili się w analizie jego źródeł. Budda zwracał uwagę na czynniki wewnętrzne (przywiązanie, ignorancja, gniew), natomiast Marks widział przyczyny bólaćczek w aspektach

¹⁶ E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, przekł. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990, s. 33.

¹⁷ Dalajlama, *Understanding and Transforming the Mind*, [w:] *Buddhism & Science. Breaking New Ground*, red. B.A. Wallace, Columbia University Press, New York 2003.

¹⁸ M. Ricard, *On the Relevance of a Contemplative Science*, [w:] *Buddhism & Science. Breaking New Ground*, red. B.A. Wallace, Columbia University Press, New York 2003.

¹⁹ B.A. Wallace, *Introduction: Buddhism and Science – Breaking Down the Barriers*, [w:] *Buddhism & Science. Breaking New Ground*, red. B.A. Wallace, Columbia University Press, New York 2003.

²⁰ Z. Kawecki, W. Tyloch, *Wybrane problemy religioznawstwa*, t. 2, WSiP, Warszawa 1988, s. 83.

²¹ K.M. Brien, *Buddhism and Marxism: Ironic Affinities*, „Dialogue and Universalism” 2004, nr 1-2, s. 34-59.

zewewnętrznych. Jednak dzisiaj ową niezgodność można byłoby na swój sposób przeformułować. Szczególnie „buddyzm społecznie zaangażowany” przeformułowuje nauki buddyjskie, dodając do nich kontekst społeczny, między innymi poprzez wymienianie społecznych (a zatem zewnętrznych) źródeł ludzkiej niedoli.

W wielu przypadkach wskazuje się, że buddyjskie nauki nabierają współcześnie adekwatności właśnie wtedy, gdy inkorporuje się ich znaczenie w zjawiska społeczne. Tak jest na przykład z Czterema Szlachetnymi Prawdami. Christopher S. Queen wspomina: „(...) wiara, że ignorancja i psychologiczne przywiązanie pojedynczych osób tłumaczy ich cierpienie (druga Szlachetna Prawda Buddy) jest przyćmiona przez wysoce zrationalizowane refleksje na temat instytucjonalnych i politycznych manifestacji ignorancji i przywiązania – kolektywnej chciwości, nienawiści i iluzji – i o nowych organizacyjnych strategiach adresowania wojny i niesprawiedliwości, biedy i nietolerancji”²². Nie ma żadnych przeciwwskazań, by innych nauk buddyjskich nie traktować podobnie. Tym bardziej że są one skutkiem doświadczenia i praktycznych aspiracji, a nie metafizycznych dywagacji, których prawdziwość i sensowność trudno zweryfikować. Czwarta Szlachetna Prawda opisuje drogę prowadzącą do wyzbycia się cierpienia. Jak wspomniałem powyżej, stanowi ją „ośmioraka ścieżka”.

Skupię się tylko na dwóch, wyodrębnionych z owej ścieżki, aspektach. I tak, właściwe działanie i sposób życia odnoszą do Pięciu Nakazów, odwołujących się do zakazów zabijania, popełniania kradzieży, używania mowy w niewłaściwy sposób (kłamstwo), seksualnych nadużyć i używania środków toksycznych. Pierwotnie owe wskazania były dedykowane jednostkom (szczególnie świeckich osób, które nie mogły poświęcić życia na życie monastyczne), by ułatwić im drogę do oświecenia. Obecnie coraz częściej przenosi się je na wymiar społeczny, „(...) ponieważ struktury społeczne (rządy, szkoły, kościoły, etc.) kształtują indywidualne opcje, więc etyka potrzebuje również społecznych struktur”²³. Marks uważał podobnie – warunki społeczne determinują ludzkie postrzeganie świata.

Kim nowoczesny buddysta być nie powinien? Między innymi, eksterminatorem szkodników (używanie pestycydów), farmerem używającym chemikalia, inżynierem genetyki lub łowcą egzotycznych gatunków zwierząt. Jak wspomina David R. Loy: „Owe nakazy nie są przykazaniami, których wypełnianie jest od nas wymagane. Są one przyrzeczeniami, które podejmujemy dla własnego rozwoju, wierząc, że życie wbrew tym zasadom zrani przede wszystkim nas samych. Nakazy dostarczają również innej drogi do stworzenia buddyjskiej krytyki zinstytucjonalizowanej chciwości, złej woli i ułudy, ponieważ dzisiaj stało się bardziej oczywistym, iż te nakazy mają również kolektywne implikacje”²⁴.

²² Ch.S. Queen, *Engaged Buddhism: Agnosticism, Interdependence, Globalization*, [w:] *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia*, red. Ch.S. Prebish, M. Baumann, University of California Press, Berkeley 2002, s. 330.

²³ S. Kaza, *Overcoming the Grip of Consumerism*, „Buddhist-Christian Studies” 2000, nr 20, s. 36.

²⁴ D.R. Loy, *The Great Awakening...*, s. 37.

Czym są zatem owe „kolektywne implikacje”? Pierwsze „przykazanie” odnosi się do skażenia środowiska (wyginięcie rzadkich gatunków), inwazji ekonomicznej i kulturalnej (słynna „macdonaldyzacja” różnorodności kulturowej). To również zwiększanie wydatków na sprzęt i infrastrukturę wojskową (np. miliardy dolarów wydanych przez USA na działania militarne w Iraku). Skryte, nacechowane jednakże ogromną przemocą, to również przykłady „łamania” tej zasady. Odstępowanie od kradzieży zwykle odnosiło się do „niezabierania tego, co nie zostało podarowane”. Dzisiaj ten postulat „sugeruje rozważenie implikacji globalnego handlu i korporacyjnej eksploatacji zasobów”²⁵. Trzeci nakaz można odnieść do „systemowych kłamstw”²⁶, które rodzą się na styku świata wielkiej finansjery, korporacji i reklamy. Inforozrywka i medialne spektakle to główne źródła wypaczonych (nieprawdziwych) obrazów rzeczywistości, kształtowanej przede wszystkim po to, by zachęcać do zdwojonych wysiłków w zakupach. „Nieangażowanie się w seksualne nadużycia” kieruje uwagę do przestrzegania praw mniejszości seksualnych, równouprawnienia kobiet. Również reklamy, wykorzystujące roznegliżowane ciała, wpisuje się w ten kontekst, jako rodzaj „handlu ciałem”. Także „nieużywanie środków odurzających” odnosi się do takich sfer, jak hazard, reklama i impulsywne zakupy. Jak wiadomo, zakupoholizm może być traktowany jako uzależnienie. Dorzucając do tego telewizję i komputer, widzimy, że we współczesnej kulturze nie tylko narkotyki i alkohol są uznawane za *intoxicants*.

O przełożeniu Pięciu Wskazań na wymiar społeczny pisze również Wiesław Kurpiewski. Pierwsze odnosi między innymi do zjawiska przemocy jako przeszkody w stabilnym trwaniu społeczeństwa. Drugie łączy z poszanowaniem praw własności i przestępstw związanych na przykład z korupcją. Kłamstwo odnosi do problematyki budowania zaufania między jednostkami i narodami. Niekontrolowane i niedozwolone przyjemności zmysłowe mogą prowadzić do dezintegracji społecznej (rozluźnienie norm). Unikanie toksykantów wpływa na zdrowie psychiczne i fizyczne, zapobiega wielu nieszczęściom i dramatom, wzmacnia poczucie harmonii w świecie społecznym²⁷.

Ponieważ nie istnieją metafizyczne fundamenty kształtujące człowieka, jest on wynikiem relacji ze środowiskiem. Środowisko, warunki społeczno-gospodarcze są swoistą matrycą. To kolejny, wskazany w znacznym uproszczeniu, punkt wspólny myśli Marksa i Buddy. Ludzie są kreowani przez warunki życia, a także przez bagaż przeszłości. Z pewnością w twórczości Marksa można odnaleźć wątki dotyczące współzależności²⁸. Również XIV Dalajlama wspominał w piśmie „Wall Street Journal” o istnieniu powinowactw między tymi systemami: „Buddyzm mówi (...), że wszystko zależy od prawa przyczyny i skutku – karmy. Każda

²⁵ S. Kaza, *To Save All Beings: Buddhist Environmental Activism*, [w:] *Engaged Buddhism in the West*, red. Ch.S. Queen, Wisdom Publications, Boston 2000, s. 170.

²⁶ D.R. Loy, *The Great Awakening...*, s. 37.

²⁷ W. Kurpiewski, *Etyka społeczna buddyzmu – zarys problematyki*, „Przegląd Religioznawczy” 2007, nr 3, s. 114-115.

²⁸ K.M. Brien, *op. cit.*, s. 52.

sytuacja życiowa powiązana jest z działaniami, z ich przyczynami wynikającymi z poprzednich egzystencji. Można zatem kształtować swoją przyszłość, angażując się w działalność pożyteczną i pobudzaną szlachetnymi motywacjami. Analogicznie, komunizm i marksizm twierdzą, że wszystko zależy od pracy. Teoria ta wiąże się z zasadami etycznymi w tym znaczeniu, że jej pierwszym celem jest wykorzystywanie zasobów i bogactwa, a nie tylko jego gromadzenie. Nacisk jest tu więc położony na rozsądne wykorzystanie bogactwa na rzecz jak największej liczby skromnie żyjącej ludności, a nie na jego kumulowanie przez kilku wybranych. W buddyzmie również kładziemy nacisk na konieczność uwzględniania potrzeb drugiego człowieka do tego stopnia, iż uważamy, że należy poświęcić pomyślność mniejszości na rzecz szczęścia większości²⁹.

Zastrzeżenia w porównywaniu obu stanowisk pojawiają się, gdy do gry wchodzi pojęcie „karmy”. Buddyzm to system oparty na prawie przyczyny i skutku, które działa również w odniesieniu do narodzin i śmierci. Marks nie mógłby zaakceptować teorii reinkarnacji, gdyż jawiłaby mu się ona jako zbyt metafizyczna i zapewne zbyt mało „materialistyczna”. Ten rozdzźwięk można zmniejszyć, jeżeli reinkarnację traktować mniej dosłownie, nie jako cykl wcieleń, a bardziej jako zjawisko występujące „tu i teraz”. Śmierć i narodziny dotyczą każdej sekundy życia człowieka (jedna chwila umiera, druga się rodzi). Życie jako proces można ujmować właśnie jako nieustanne stawanie się, rodzenie i umieranie. „Proces śmierci i odradzania wydarza się z momentu na moment, z każdą myślą lub fenomenem powstającym w indywidualnym strumieniu świadomości, a także z każdą alternacją elektrycznego strumienia poprzez nerwowe synapsy w mózgu³⁰”. Chodzi zatem o to, że karma, oznaczająca działanie, dotyka każdego wycinka rzeczywistości, jednostkowego i społecznego, i wcale nie trzeba analizować jej w kategoriach kwestii nierozstrzygalnych, takich jak reinkarnacja.

Również David R. Loy dostrzega potrzebę rewaluacji pojęcia karmy. Słusznie zauważa, że „(...) karma i odradzanie były wspólnymi wierzeniami w czasach Siakjamuniego, tak samo jak wiara w immanentnego mesjasza była powszechna w Izraelu Jezusa. Czy karmę i odradzanie powinniśmy dzisiaj rozumieć dosłownie, kiedy wiemy (lub wierzymy, że wiemy) tyle o fizycznym świecie i ludzkiej psychologii? (...) Buddyjska emfaza na nie-ja i intencyjność działania wskazuje bardziej subtelny aspekt karmy: to, że konstruujemy siebie przez wybory, których dokonujemy³¹”.

²⁹ G. Van Grasdorff, *Biografia XIV Dalajlamy*, przekł. Z. Piątkowska, KOS, Katowice 2005, s. 376-377. Oczywiście duchowy przywódca Tybetańczyków jest świadomy tego, co stało się z ideami Marksa za czasów stalinizmu czy rewolucji kulturalnej. Gilles Van Grasdorff opisuje skutki polityki Mao Tse-Tunga na terenie Tybetu, a także Chin. Oprócz zniszczenia większości buddyjskich klasztorów, tybetańskiej kultury i języka, polityka chińskich komunistów doprowadziła do śmierci setek tysięcy ludzi.

³⁰ J.M. Reynolds, *Some Thoughts on a Buddhist-Marxist Dialogue*, „Dialogue and Universalism” 2004, nr 1-2, s. 63.

³¹ D.R. Loy, *The Great Awakening...*, s. 7.

W historyczną perspektywę Marksa można inkorporować pojęcie „karmy zbiorowej”, albo „karmy społecznej”³². Ten pomysł wydaje się być uprawniony, biorąc pod uwagę opisanie przez Marksa historii, która jest „(...) niczym innym jak kolejnym następowaniem po sobie poszczególnych pokoleń, z których każde wykorzystuje przekazane mu w spuściznie przez wszystkie poprzednie pokolenia materiały, kapitały i siły wytwórcze; a więc, z jednej strony, dane pokolenie w całości zmienionych okolicznościach prowadzi dalej przekazaną w spuściznie działalność, z drugiej zaś – przez swą zupełnie zmienioną działalność modyfikuje dawne okoliczności”³³. Taka interpretacja da się pogodzić z pojęciem karmy. W buddyzmie, działanie z przeszłości (rodzina, geny, kultura, itd.) determinuje stan obecny, terażniejszość sieje ziarna przyszłości, ale zawsze pozostaje szansa na przełamanie nagromadzonej karmy. Wydaje się, że Marks, w odniesieniu do życia społecznego, miał na myśli to samo. Dlatego też tak bardzo dążył do zmiany – represyjnych w jego mniemaniu – warunków społecznych raczkującego dopiero kapitalizmu. Kapitalizm tamtych czasów – używając terminologii buddyjskiej – niósł ze sobą raczej negatywną karmę zbiorową, czego doświadczały robotnicze rodziny.

Historyczno-materialistyczna sansara

Jak wiadomo, świat XIX-wiecznego kapitalizmu był dla Marksa rzeczywistością wypełnioną przez cierpienie. Dla Buddy, ludzka egzystencja ulokowana była w „sansarze” – iluzorycznej rzeczywistości przejawiającej się nieustannym korowodem wcieleń. Kevin M. Brien łączy oba wątki, kując pojęcie „historycznie-materialistycznej sansary”³⁴. Marks ukazywał różne stadia rozwoju środków produkcji i stosunków własności w dziejach. Dlatego też historyczno-materialistyczna sansara może mieć różne etapy, w zależności od fazy rozwoju dziejowego. Marks wymieniał niewolnictwo, feudalizm, kapitalizm i ostatni etap w postaci komunizmu. W każdej z formacji historycznej istniały inne warunki bytowe (różnica „bazy”), które zmienione dawały nadzieję na transformację „nadbudowy”. A zatem rozwój ludzkiej twórczości i potencjału mógł być zmaksymalizowany w warunkach sprzyjających. Co ciekawe, w systematyce buddyjskiej mowa jest o „sześciu krainach”, które różnią się między sobą ze względu na potencjał rozwoju. Na najniższym szczeblu jest „świat piekieł”, gdzie żyją istoty „zdegradowane” wskutek złych uczynków w przeszłości. Na drugim biegunie pojawia się sfera „bogów”, czyli istot, które wskutek nagromadzenia pozytywnej karmy żyją w fantastycznych warunkach, w których nie muszą się martwić o folgowanie zachciankom. Paradoksalnie jednak to świat ludzi (pośrodku stawki) ma największy potencjał do osiągnięcia duchowych wyżyn. Światy piekielne są zbyt zdegradowane, a światy bogów zbyt „zepsute”, by osiągnąć oświecenie.

³² K.M. Brien, *op. cit.*, s. 55.

³³ K. Marks, F. Engels, *op. cit.*, s. 49.

³⁴ K.M. Brien, *op. cit.*, s. 57.

Jednostki tworzą klasę „dla siebie”, gdy stają się świadome własnych interesów, a także dostrzegają różnice (i nierówności) między sobą i klasami innymi. A więc *samsara* (historyczno-materialistyczna, czy jakakolwiek inna) to również stan, w której antagonizmy klasowe mogą się ujawniać. „Oświecenie”, a więc przewyciężenie „kołowrotu wcieleń”, byłoby możliwe wraz z ustaniem walki klasowej. By do tego doprowadzić, potrzeba było rewolucji. Półśrodki nie wchodziłyby w grę. Przewrót byłby możliwy tylko przy spełnieniu pewnych założeń. Klasa uciskana powinna pozyskać świadomość klasową i stać się „klasą dla siebie”. W terminologii związanej z „ośmiorką ścieżką prowadzącą do oświecenia” byłby to „właściwy pogląd”. Natomiast praktyczna umiejętność egzekwowania swych praw i przeprowadzania społecznie doniosłych reform (rewolucji) byłaby „właściwym wysiłkiem”. Taka rewolucja nie mogłaby się jednak opierać na przemoc, ale na „wyzwoleniu umysłów”. Osiągnięcia transformacji „umysłów” przysłużyłyby się praktykowaniu „właściwego sposobu / stylu życia”. Ponownie mielibyśmy do czynienia z przenikaniem się „bazy” i „nadbudowy”. Bez wątpienia „byt” konstytuujący „świadomość” jest wspólnym wyróżnikiem obu systemów – marksizmu i buddyzmu. W tym pierwszym niesprawiedliwy podział pracy skutkuje alienacją i uprzedmiotowieniem umysłów klasy podrzędnej. W buddyzmie bieda i karmiczne zdegradowanie nie pozwalają myśleć o duchowym progresie. Stąd buddyzm nazywany jest „drogą środka”, Budda odrzucał bowiem skrajności – hedonizmu i radykalnego ascetyzmu. Zapewne i Marks, i Budda zgodziliby się z tym, że istota głodna i zniewolona, nie traci oczywiście potencjału, ale ma z pewnością utrudniony start do jego rozwinięcia.

Istnieje kilka interesujących punktów, w których buddyzm i marksizm zbliżają się do siebie. Łączy ich swoisty idealizm – stan oświecenia i świat wolny od klas, świat równości wszystkich ludzi, którą wymarzył sobie XIX-wieczny myśliciel. Trudno jednak odeprzeć wrażenie, że wprowadzanie koncepcji Marksa w życie, czy to przez Lenina, Stalina, czy Mao Tse-tunga, było istotną dewiacją marksizmu. Kevin M. Brien wspomina, że wczesna twórczość Karola Marksa, którą nazywa „humanistycznym marksizmem”³⁵, była wielce idealistyczna, traktowała nawet o „niewyalienowanej duchowości”. Pamiętamy zupełnie inne fragmenty z jego dzieł i wynika to bez wątpienia z kontekstu i bagażu historycznego, który zrodził się na przykład z czasów realnego socjalizmu. Być może terazniejsi marksiści powinni przeformułować teorię swego mistrza, traktować ją jako teorię *open-ended*. W moim przekonaniu bowiem chodzi nie tyle o rewolucję systemową (trudno uwierzyć, że jakakolwiek grupa/klasa ludzi zdobędzie „świadomość klasową” ot, tak sobie), ile o transformację jednostek. Wszak żyjemy w czasach indywidualizmu, w których jednostka wydaje się być podmiotem nadrzędnym w dyskursie kulturowym. Może zatem to i stosowne czasy do urzeczywistniania „transformacji świadomości”? Do tego namawia buddyzm, który wprowadzany od wieków w życie jednostek ukształtował wiele pokoleń i kultur. I zrobił to bez sierpa i młota.

³⁵ K.M. Brien, *op. cit.*, s. 35.

Słowa klucze

Marks, świadomość klasowa, Budda, kapitalizm, historyczny materializm, sansara

Streszczenie

Karol Marks dążył do tego, by świat nie tylko opisywać, ale i zmieniać. W zmianie warunków życia upatrywał nadziei na zmianę formacji historyczno-społecznej. W konsekwencji, zmianie uległaby jakość życia ludzi, którzy w gospodarce kapitalistycznej należeli do klasy robotniczej, pozbawionej realnego wpływu na swój los. Uważał, że do tego niezbędna jest rewolucja, a ta będzie możliwa, gdy klasy uciskane zdobędą odpowiednią świadomość swojej sytuacji.

Jego idee konfrontowane są w tekście z postulatami duchowego nauczyciela, jakim był Budda. On również uważał, że prawdziwe szczęście wymaga porzucenia dotychczasowego iluzorycznego myślenia i transformacji umysłu.

Obaj myśliciele wskazywali na fakt istnienia cierpienia, jego przyczyn, a także sposobów jego eliminacji. W tekście próbuje się zbliżyć i porównać obie perspektywy, używając metafor pochodzących zarówno z buddyzmu, jak i z marksizmu

Noble Path to Transformation of Minds and Social Classes? Notes on the Margins
of Marx and Buddha Thoughts
(Abstract)

Karl Marx wished to show when it is possible to change the world instead of only describing it. Through the changing conditions of life, he watched for an opportunity to alter historical and social formations. As a result, the quality of human life would change, most particularly, in the case of the working class during the early periods of capitalism. He was concerned with the necessity of revolutions, for at that time only, would it be possible for the oppressed to obtain „class awareness”.

In this article, Marx's ideas are compared with the postulates of the spiritual teacher – Buddha. He also believed that the real source of happiness lies in leaving hitherto delusive thinking and in the transformation of the mind.

Both of them highlighted the existence of the suffering, its causes, and also the ways in which it may be eliminated. In this text, the author attempts to gather and compare these perspectives, among others, with the use of metaphors derived from both Marxism and Buddhism.