

Ryszard Moń

"Etyka na nowe tysiąclecie",
bsTan-'dzin-rgja-mc'o (Dalajlama
XIV), Warszawa 2000 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 37/1, 207-211

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Dalajlama, *Etyka na nowe tysiąclecie* (tyt. oryg. *Ethics for New Millennium. Ancient Wisdom, Modern World*), tłum. A. Kozieł, Politeja, Warszawa 2000, ss. 133.

Tytuł książki jest bardzo intrygujący. Powstaje pytanie, jaką to nową etykę proponuje duchowy przywódca Tybetu – Dalajlama. Lektura dzieła pozwala stwierdzić, że nie jest to żadna nowa etyka, ale raczej przypomnienie tego, co można znaleźć w innych systemach etycznych, a o czym współczesny świat zdążył zapomnieć poszukując innych wartości. Na obwolucie książki znajduje się tekst Komitetu Pokojowej Nagrody Nobla, będący fragmentem uzasadnienia przyznanej nagrody, zwracający uwagę na to, iż Dalajlama opiera swoją filozofię „na powszechnej odpowiedzialności – odpowiedzialności wobec całej ludzkości oraz przyrody (...)”. Takie stwierdzenie może wyzwolić chęć porównania myśli Dalajlamy z etyką odpowiedzialności H. Jonasa czy E. Lévinasa. Skojarzenia tego typu byłyby jednak nieuzasadnione. Dalajlama nie czyni z pojęcia odpowiedzialności odrębnej kategorii etycznej, służącej mu do zbudowania odpowiedniego systemu filozoficznego. Jest bowiem dla niego rzeczą oczywistą, że człowiek, jeżeli ma pozostać człowiekiem, musi być istotą odpowiedzialną. Bardziej zasadnym byłoby porównywanie jego poglądów z jakimś „eudajmonizmem” lub „personalizmem”. Słowa te zostały jednak wzięte w cudzysłów, gdyż jest to podobieństwo również pozorne.

Fundamentalną tezę etyki Dalajlamy jest stwierdzenie, że celem człowieka jest dążenie do osiągnięcia szczęścia i unikanie cierpienia i że na każdym z nas spoczywa obowiązek takiego działania, by nie pomniejszać szczęścia innych ani nie zadawać nikomu zbędnego cierpienia. Powyższa zasada ma charakter nie tylko podstawowej normy etycznej, ale i pewnika, który autor przyjmuje bez dowodu jako coś oczywistego. Nie jest to zatem analiza ludzkiego postępowania, która ma doprowadzić do stwierdzenia, że szczęście jest celem ostatecznym człowieka, jak to miało miejsce w filozofii Arystotelesa. Nie są to też rozważania zmierzające do odpowiedzi na pytanie, jakie działania przyniosą osiągnięcie szczęścia, będącego celem ostatecznym człowieka, z jakim się spotykamy w etyce św. Tomasza z Akwinu. Tym bardziej etyka Dalajlamy nie ma nic wspólnego z rozważaniem utylitarystów, którzy twierdzili, że celem ludzkiej działalności jest zapewnienie

maksymalnego szczęścia dla możliwie największej liczby ludzi. Szczęścia nie osiąga się bowiem przez żadne zaplanowane działania, ale niejako przy okazji, wtedy, gdy człowiek stara się służyć innym.

Dalajlama stara się zbudować etykę niezależną od jakiegokolwiek religii, aczkolwiek jego rozważania są inspirowane buddyzmem. Uważa bowiem, że wszyscy ludzie mają wycucie tego, co moralnie dobre i słuszne. „Nietrudno przecież wyobrazić sobie sytuację, gdy jednostka sądzi, że działa w najlepszej intencji i dla dobra ogółu, a jej czyny są w istocie całkiem niemoralne. (...) Innymi słowy, z punktu widzenia etyki ważny jest również charakter samego działania, ponieważ niektóre czyny są z definicji złe” (s. 22).

Istotą etyki Dalajlamy jest relacyjna koncepcja bytu i ludzkiej podmiotowości, co przejawia się szczególnie w rozdziale III jego książki, zatytułowanym *Współzależne powstawanie i natura rzeczywistości*. Jego zdaniem, nie istnieje żadne „ja” substancjalne. „Musimy dojść zatem do wniosku, że nasze pojęcie własnego ja jest tylko etykieta powikłanej sieci wzajemnie zależnych zjawisk” (s. 28). W innym zaś miejscu dodaje: „Świadomość jest raczej konstrukcją, wyłaniającą się ze spektrum złożonych zjawisk, które również powstały w wyniku wielu zależności” (s. 27). Zdanie to zdaje się zasadniczo odbiegać do poglądu fenomenologów, dla których istnienie świadomości jako czegoś, co jest pewne i co można badać, nie podlega żadnym wątpliwościom.

Skoro podmiotowość ludzka jest pochodną wielu, oddziałujących wzajemnie na siebie czynników, to żaden człowiek nie może być sobą bez pomocy innych ani też inni nie mogą stać się sobą bez mojej pomocy. Tworzymy zatem system „naczyni połączonych”. Dlatego też potrzebujemy siebie, a co zatem idzie – ponosimy za siebie, jak i za cały świat odpowiedzialność. Godność człowieka nie jest więc czymś wyabstrahowanym, przyjętym na podstawie jakichś założeń filozoficznych czy religijnych, ale jest ona czymś doświadczanym. Namysł nad rzeczywistością pokazuje nam nie tylko, że jesteśmy zasadniczo podobni do innych, ale że tak samo jak oni dążymy do szczęścia oraz że unikamy cierpienia. Skoro tak rzeczy się przedstawiają, trzeba podjąć działania, które by służyły pomnażaniu szczęścia i unikaniu cierpienia.

Dalajlama nie zastanawia się nad tym, na czym polega szczęście ani nie chce podawać żadnej recepty na jego osiągnięcie. Uważa

bowiem, że każdy człowiek przeżywa je inaczej. Szczęście może każdy odnaleźć na swojej drodze, pod jednym wszakże warunkiem – że będzie przynajmniej starał się służyć innym. Bardzo znamionnym jest w tym względzie świadectwo, jakie składa autor: „Oglądając się za siebie, mogę stwierdzić z całą mocą, że takie sprawy jak urząd Dalajlamy, wiążąca się z nim władza, a nawet pewien majątek, jakim mogę dzięki nim dysponować, nie dały mi w kategoriach szczęścia, nic w porównaniu z tym, co potrafiłem – nawet jeśli nie było tego wiele – zrobić dla innych” (s. 38). Dalajlama zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że człowiek nie jest zdolny jedynie do dokonywania działań o charakterze altruistycznym bez otrzymywania czegoś w zamian. „Radość z okazywanej nam troski jest, moim zdaniem, odbiciem niemożności zniesienia cudzego cierpienia. Mówię, że oprócz naturalnej zdolności do empatii jest również w nas potrzeba zaznawania dobroci, która nie opuszcza nas przez całe życie” (s. 41).

Etyka Dalajlamy daleka jest od jedynie intelektualnego jej pojmowania. Stąd pojawia się wielokrotnie w tekście stwierdzenie, że najważniejsze w życiu człowieka jest uczucie, które po tybetańsku nazywa się *ning-dzie*, a co trudne jest do przetłumaczenia na języki europejskie. Oznacza ono bowiem zarazem miłość, czułość, dobroć, łagodność, szczodrość, dobre serce (por. s. 45). Bardzo też swoiście pojmuje on ludzki intelekt, który oznacza słowem tybetańskim *lo*, oznaczającym zarówno zdolność do rozumowania, jak i do odczuwania. Wydaje się, że bliskie jest ono naszemu pojęciu umysłu albo mentalności.

Druga część dzieła Dalajlamy ma charakter etyki szczegółowej, a nawet wychowawczej. Autor próbuje pokazać na czym polega właściwe życie i co należy czynić, a czego unikać, by osiągnąć szczęście. Nic więc dziwnego, że na pierwszym miejscu stawia on etykę powściągliwości. Tym, co należy poddać szczególnej kontroli, jest nasza wyobraźnia, gdyż to ona prowadzi do wielu złych czynów. Nie proponuje on walki z uczuciami, gdyż uważa, że odgrywają one bardzo ważną i zarazem pozytywną rolę, ale nie mogą zdominować ludzkich działań. Chodzi mu o to, by eliminować jedynie negatywne stany psychiczne. „O moralności naszych działań często decyduje to, jak reagujemy na owe wydarzenia i doświadczenia. Innymi słowy, jeżeli reagujemy pozytywnie, stawiając interes innych nad własnym, nasze działanie będzie pozytywne; jeżeli

zaś postępujemy negatywnie, lekceważąc innych – działanie będzie negatywne i nieetyczne” (s. 52). Szczególnej powściągliwości wymaga – jego zdaniem – dziedzina seksualna, a to dlatego, że wszystkie zmysły mogą ulegać tu wypaczeniu. Jego etyka cnót ma charakter typowo wychowawczy. „Praktyka cnót przypomina wychowanie dziecka. (...) Próbując zmienić nasze skłonności i nawyki, musimy, zwłaszcza w początkowym okresie, postępować ostrożnie i umiejętnie”(s. 72).

Dalajlama stara się dokładnie odróżnić miłość od współczucia, któremu daje pierwszeństwo przed miłością. Uważa bowiem, że miłość wyolbrzymia drobne nawet cechy, przez co ich nosiciele jawią się jako istoty doskonałe i kiedy nasze nastawienie ulegnie zmianie, zmienia się i nasza miłość. „Natomiast na miłość pełną prawdziwego współczucia nie mają wpływu ani wygląd, ani zachowanie drugiej osoby” (s. 74). Powyższe zdanie doskonale ukazuje różnicę między teleologizmem w tradycyjnym tego słowa znaczeniu a tym, z jakim mamy do czynienia w omawianej książce.

Powstaje jednak pytanie, czy można zbudować etykę w ten sposób, jak to czyni Dalajlama, czy też wielu innych filozofów, tj. bez metafizyki. Czego również dobrym przykładem jest koncepcja E. Lévinasa. Wydaje się, że nie jest to możliwe. Dalajlama ma tego świadomość, stąd unika pytań o charakterze metafizycznym, zmierzających do znalezienia ostatecznej odpowiedzi na dręczące ludzi pytania moralne. Uważa, że komplikują one każdą rozmowę o etyce. Zdaje on sobie jednak sprawę z tego, że „etycznego postępowania nie da się sprowadzić do prostego ćwiczenia w logice, jakkolwiek byśmy patrzyli, w końcu zawsze wrócimy do fundamentalnej kwestii cierpienia i szczęścia” (s. 85). Niemniej jednak, nie chce on dochodzić ostatecznych rozwiązań, gdyż wie, że w tym momencie rozmijają się ludzkie poszukiwania. A jest przekonany, że bardzo wielu ludzi dobrej woli jest w stanie pojąć, że uszanowanie godności ludzkiej polega przede wszystkim na nie zadawaniu człowiekowi zbędnego cierpienia i nie utrudnianiu mu odnajdywania szczęścia. Działając więc w ten sposób, odnajdujemy własne szczęście.

Można zatem powiedzieć, że etyka Dalajlamy jest swoistym połączeniem teleologizmu z personalizmem. Pod koniec omawianego dzieła autor udziela szeregu rad współczesnemu człowiekowi po to, by łatwiej mógł osiągnąć szczęście i uniknąć cierpienia.

Książka ta zasługuje na uwagę i godna jest polecenia współczesnemu człowiekowi, który w dużej mierze zapomniał o podstawowych prawdach i troskę o zapewnienie sobie wolności i własnego dobra uczynił centralnym punktem etyki końca XX wieku. Nic więc dziwnego, że coraz częściej słychać nawoływania do przywrócenia odpowiedzialności należytego jej miejsca. Głos Dalajlamy jest więc w tym względzie godnym zauważenia. Nie mówi on bowiem o prawach człowieka, ale o jego obowiązkach; mniej o wolności, więcej o odpowiedzialności. Tym bardziej, że autor próbuje dotrzeć do każdego, nieuprzedzonego człowieka, mającego dobrą wolę, bez względu na jego przekonania religijne. „Jak już mówiłem, praktyka religijna nie jest warunkiem ani etycznego postępowania, ani szczęścia samego w sobie. Niezależnie bowiem czy praktykuje się religię, czy też nie, duchowe przymioty, takie jak miłość i współczucie, tolerancja, umiejętność wybaczenia, pokora są człowiekowi niezbędne. Osobiście jestem głęboko przekonany, że najłatwiej i najskuteczniej rozwija się je w kontekście praktyki religijnej” (s. 122).

Rzeczą dyskusji jest już to, na ile uda się ostatecznie uzasadnić takie postępowanie, jakie proponuje autor omawianej książki bez odwoływania się do religii. Można też i trzeba dyskutować nad przedstawioną przez niego relacyjną koncepcją bytu i osoby. Niemniej jednak warto rozpocząć dyskusję od tego, na co ludzie są w stanie się zgodzić. I z tego właśnie tytułu książka Dalajlamy zasługuje na uwagę, zwłaszcza, że pisze ją ktoś wychowany w innej kulturze i tradycji niż chrześcijańska. Znamienne są jego słowa, przypominające, co jest zadaniem wszystkich ludzi i co świadczy o ich człowieczeństwie: „Choć jako Dalajlama mam szczególne zobowiązania wobec Tybetańczyków, a jako mnich – obowiązek budowania harmonii między religiami, jako człowiek jestem obarczony znacznie większą odpowiedzialnością: odpowiedzialnością wobec całej ludzkości. A skoro większość nie praktykuje religii, muszę znaleźć sposób służenia całej ludzkości bez uciekania się do wiary” (s. 18).

Ryszard Moń
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, UKSW