

Krytyka kapitalizmu i liberalnej demokracji z perspektywy współczesnego buddyzmu. Wybrane przykłady tajskiej myśli społecznej

„Cywilizacja, w której trzeba zabijać i wyciskać, żeby żyć, nie jest zdrową cywilizacją”

Thich Nhat Hanh (2012:54)

Abstrakt

Artykuł omawia wybrane koncepcje tajskiej myśli buddyjskiej, krytycznej wobec liberalnej demokracji oraz kapitalistycznego porządku ekonomicznego. Przykładami tej myśli są: koncepcja "dhamicznego socjalizmu" Buddhadasy bhikkhu, założenia "ekonomii środka" Prayudha Payutto oraz tezy na temat zrównoważonej gospodarki i moralnych rządów Sulaka Sivaraksy. Wszyscy wymienieni autorzy bazują na doktrynalnych podstawach głównego nurtu współczesnego buddyzmu *theravada* w Tajlandii oraz są uznawani za reprezentantów "buddyzmu społecznie zaangażowanego".

Słowa kluczowe: Dhamiczny socjalizm, ekonomia środka, zrównoważona gospodarka i moralne rządy, buddyzm *theravada*, buddyzm społecznie zaangażowany, Tajlandia.

Critique of the capitalism and liberal democracy from modern Buddhism point of view. Notes of some Thai thought

Abstract

The article describes chosen concepts of Thai Buddhist thought, which is critical to liberal democracy and capitalist order. The examples of the thought are: Buddhadasa Bhikkhu's conception of "dhammic socialism"; the idea of "middle - way economics" forcing by Prayudh Payutto and Sulak Sivaraksa's thesis on balanced economics and moral governments. All three authors mentioned above refer to the doctrinal basis of the modern Theravada Buddhism mainstream in Thailand as well as they are recognized as the representatives of "Socially engaged Bhuddism".

Keywords: Dhammic socialism, middle-way economics, balanced economics and moral governments, Buddhism theravada, socially engaged Buddhism, Thailand.

Uwagi wstępne

Buddyzm, podobnie do innych systemów religijnych, ma wymiar totalny i odnosi się do niemal wszystkich dziedzin ludzkiego życia: także do polityki i ekonomii. Choć na temat historycznych relacji buddyzmu z władzą państwową oraz polityką napisano bardzo wiele, to w odniesieniu do współczesności literatura przedmiotu wydaje się być dosyć skromną oraz, dodatkowo, zawężoną do konkretnych *case studies*. Zdecydowanie trudniejszym zadaniem jest poszukiwanie artykułów i opracowań bezpośrednio poruszających relacje pomiędzy buddyzmem a ekonomią, co nie znaczy, iż jest to zadanie niemożliwe. Ewentualna skąpość materiałów źródłowych nie zmienia jednak faktu, że buddyzm angażuje się w ekonomię i politykę w sposób specyficzny, uznając, iż obie te dziedziny życia społecznego są nierozzerwalnie połączone z kwestiami natury etycznej. Więcej nawet, buddyzm zasadniczo stanowi odwrotność marksowsko rozumianych bazy i nadbudowy. Bazą – z buddyjskiego punktu widzenia – jest świadomość ostatecznej natury wszystkich zjawisk i rzeczy, która to świadomość nakłada na jednostki określone zobowiązania i samoograniczenia etyczne, natomiast system ekonomiczny oraz system polityczny (w teorii i praktyce) to elementy nadbudowy. Innymi słowy, od stanu świadomości konkretnych ludzi, członków określonej wspólnoty, zależą kształt stosunków ekonomicznych i politycznych funkcjonujących w owej wspólnocie oraz negatywne lub pozytywne skutki tych stosunków dla całej wspólnoty

W literaturze przedmiotu można znaleźć, funkcjonujące jako synonimy, terminy: „buddyzm zaangażowany społecznie” lub „zaangażowany buddyzm”. Amerykańska badaczka Sallie B. King (2009:1) to pierwsze pojęcie definiuje jako „współczesną formę buddyzmu, który aktywnie oraz bez stosowania przemocy angażuje się w społeczne, ekonomiczne, polityczne, socjalne i ekologiczne problemy określonego społeczeństwa (...) owo zaangażowanie nie jest oddzielone od buddyjskiej duchowości, lecz w ogromnym stopniu jest wyrazem tej duchowości”. Zdaniem King (2009: 2) zaangażowany buddyzm jest zjawiskiem współczesnym i jako takie pozostaje pod wpływem zachodniej analizy społecznej, ekonomicznej, psychologicznej i politycznej. Z kolei wietnamski mnich i działacz społeczny Thich Nhat Hanh (2012: 93) twierdzi, iż „termin »buddyzm zaangażowany«” został wprowadzony po to, żeby przywrócić buddyzmowi jego prawdziwy sens. Buddyzm zaangażowany to po prostu buddyzm stosowany w życiu na co dzień. Buddyzmu

niezaangażowanego nie można nazwać buddyzmem. Praktyka buddyjska to coś, co odbywa się nie tylko w klasztorach, salach medytacyjnych i instytucjach buddyjskich, lecz także w każdej sytuacji, w której się znajdujemy. Buddyzm zaangażowany oznacza łączenie codziennych działań z praktyką uważności⁹. Potrzeba wprowadzenia buddyzmu w życie społeczeństwa jest bardzo realna, szczególnie w sytuacjach wojny i niesprawiedliwości społecznej”.

Nie miejsce tu, aby szerzej rozwodzić się nad problematyką terminologiczną (bo sprawa zasługuje na odrębne opracowanie), warto jednak wskazać na pewne nieścisłości. Po pierwsze, według obojga przywołanych autorów, buddyzm zaangażowany ma wyłącznie zabarwienie pozytywne. King (2009: 3), odnosząc się do przykładów szowinistycznych ruchów buddyjskich na Sri Lance, arbitralnie uznaje, że „nie każda aktywność angażująca buddyzm w odniesieniu do kwestii społecznych i politycznych może być uznana za zaangażowany buddyzm”. Powołuje się ona przy tym na ideały buddyzmu, które równie arbitralnie wyznaczyła, co może budzić kontrowersje. Jest to, moim zdaniem, poważny błąd merytoryczny, bo w długiej historii buddyzmu można odnaleźć także takie założenia doktrynalne, które nie tylko usprawiedliwiają, ale też propagują przemoc, zaś buddyjski szowinizm czy ksenofobia na tle religijno-etnicznym nie stanowią wyłącznej przypadłości niektórych współczesnych organizacji syngaleskich. Hanh jest zdecydowanie mniej arbitralny oraz bardziej rzeczowy, gdyż odnosi się on do konkretnych nauk i praktyk buddyjskich, które, jako mnich szkół *zen* oraz *theravada*¹⁰, osobiście propaguje i konsekwentnie stosuje we własnym życiu¹¹. Po drugie, King wydaje się traktować buddyzm zaangażowany bardziej w kategoriach abstrakcyjnych konstrukcji intelektualnych, podczas gdy Hanh jednoznacznie kładzie nacisk na aspekt praktyczny. Według tego drugiego buddyzm, który nie przynosi przynajmniej ulgi ludzkiemu cierpieniu (także cierpieniom wynikającym z sytuacji ekonomicznej i politycznej) po prostu nie jest buddyzmem. Po trzecie, „buddyzm zaangażowany społecznie” lub „zaangażowany buddyzm” są tworem współczesnymi wyłącznie z nazwy – oba terminy (uznawane za tożsame) funkcjonują od

⁹ Pojęcie "uważności" odnosi się tu do konkretnych praktyk medytacyjnych. Zob. np. Hanh T. N. (2013). *Cud uważności. Prosty podręcznik medytacji*. Warszawa: Czarna Owca; Hanh T. N. (2002). *No Death, No Fear: Comforting Wisdom for Life*. New York: Riverhead Books.

¹⁰ Buddyzm dzieli się na dwa podstawowe odłamy: *mahayana* i *hinayana*. W ramach owych odłamów istnieje niezliczona wręcz liczba rozmaitych nurtów, szkół i sekt, które w różny sposób rozumieją oraz interpretują buddyzm. *Zen* zasadniczo wywodzi się z odłamu *mahayana*, natomiast *theravada* to największa szkoła buddyzmu odłamu *hinayana*.

¹¹ Thich Nhat Hanh był uczestnikiem rozmów pokojowych pomiędzy Wietnamem Południowym a Wietnamem Północnym oraz przyczynił się do zakończenia wojny wietnamsko-amerykańskiej. Od lat 70 XX w. oddał się działalności charytatywnej i nauczaniu buddyzmu w krajach Zachodu.

niedawna, ale buddyjska filozofia i religia od 25 stuleci wkraczała oraz nadal wkracza w różne obszary życia społecznego. Po czwarte, zaangażowany buddyzm nie musi podierać się metodologią i wiedzą naukową Zachodu. Często w ogóle się do nich nie odnosi, bardzo często odnosi się krytycznie, a – w przypadku psychologii – jest dokładnie odwrotnie: to badacze zachodni, od Carla G. Junga przez Ericha Fromma i Abrahama Maslowa po współczesny nurt kognitywistyczny, odwołują się do buddyjskich koncepcji jaźni oraz technik medytacyjnych.

Niniejszy artykuł mieści się w szeroko pojmowanych ramach „zaangażowanego buddyzmu”, choć należy wziąć pod uwagę zastrzeżenia, o których wspominam powyżej. Nacisk został tu położony zarówno na kwestie ekonomiczne, jak i problematykę *stricto* polityczną. Co ważne, krytykę kapitalizmu i liberalnej demokracji z perspektywy buddyjskiej przedstawiam w oparciu o koncepcje trzech wybitnych autorów tajskich: Buddhadasa bhikkhu, Prayudha Payutto oraz Sulaka Sivarakasy¹². Zdecydowałem się na taki zabieg głównie z jednego względu. Wszyscy trzej autorzy są przedstawicielami tajskiego odłamu *theravada*. Buddhadasa bhikkhu to mnich, jeden z największych reformatorów w dziejach buddyzmu, reprezentujący szkołę *Dhammayutika Nikaya*. Prayudh Payutto to także mnich i liczący się reformator religijny, tyle że będący przedstawicielem szkoły *Mahanikaya*. Obie szkoły należą do dwóch najważniejszych i najpopularniejszych w Tajlandii oraz, co ogromnie istotne, nie istnieją pomiędzy nimi żadne różnice doktrynalne, a sam podział wynika głównie ze względów historycznych (Kusalaya 1982: 24-28)¹³. Sulak Sivaraksa to świecki działacz buddyjski, wykładowca uniwersytecki, uczeń Buddhadasy, znany ze swych publikacji z zakresu zaangażowanego buddyzmu zarówno w rodzimym kraju, jak i na Zachodzie. Wybór tych trzech autorów gwarantuje spójność odnośnie do doktrynalnych podstaw prezentowanej tu krytycznej, buddyjskiej myśli społecznej oraz odzwierciedla główny nurt zaangażowanego buddyzmu we współczesnej Tajlandii.

Mniej ważne, lecz nie bez znaczenia, są też inne przesłanki. Choć Tajlandia nadal pozostaje państwem, w którym około 95% obywateli uważa się za aktywnych buddystów odłamu *theravada*, to jest ona także krajem – przynajmniej na tle regionu – relatywnie

¹² Prayudh Payutto oraz Buddhadasa bhikkhu to imiona i tytuły monastyczne. Imiona właściwe to odpowiednio: Prayudh Aryankkun i Nguam Phanit. Bhikkhu jest pisane z małej litery ponieważ oznacza każdego wyświęconego mnicha, a nie tytuł klasztorny *sensu stricto*. Sulak Sivaraksa to imię własne. Dodatkowo, książki Prayudha Payutto są sygnowane różnymi imionami, w zależności od zmian w tytułaturze klasztornej, co zawsze zaznaczam w przypisach.

¹³ Niektórzy autorzy wskazują jednak na narastające różnice w afiliacji i sympatiach politycznych wśród mnichów oraz sympatyków szkół. Zob. np. McCargo D. *The Changing Politics of Thailand's Buddhist Order.* "Critical Asian Studies", vol. 44, no. 4/2012, 627 - 642.

wysoko rozwiniętym i zamożnym¹⁴. Dodatkowo, funkcjonują tam wolnorynkowe zasady gospodarcze i – po rewolucji z 1932 r. znoszącej monarchię absolutną – państwo to nieustannie dryfuje od rządów bliskich demokracji lub rządów całkowicie demokratycznych ku mniej lub bardziej represyjnym dyktatorom wojskowym (Mishra 2010: 106 i nast; Freedman 2006: 29-60)¹⁵. Innymi słowy, mimo głęboko zakorzenionej tradycji buddyjskiej, tajskie społeczeństwo posiada stosunkowo bogate doświadczenia z ekonomicznymi i politycznymi instytucjami zachodnimi (włączając doń reżim niemal faszystowski). Tym samym tajską myśl krytyczną wobec kapitalizmu i liberalnej demokracji z pozycji współczesnego buddyzmu wydaje się być bardziej przekonująca niż, przykładowo, koncepcje bhutańskie¹⁶.

Czuję się w obowiązku, by zasygnalizować cztery uwagi natury technicznej. Po pierwsze, nie omawiam tu podstaw doktrynalnych buddyzmu *theravada*, niemniej czytelnik głębiej zainteresowany tą tematyką odnajdzie stosowne pozycje w zamieszczonych przypisach. Po drugie, *lingua franca* w buddyzmie *theravada* to język pali, dlatego też posługuję się głównie terminologią w tym języku, rezygnując z nazw sanskryckich lub ich spolszczonych odpowiedników¹⁷. Po trzecie, zastosowałem uproszczoną transliterację łańską z pali, sanskrytu i tajskiego, opuszczając znaki diakrytyczne¹⁸. Po czwarte, i najważniejsze, nie konfrontuję przedstawianych tu koncepcji buddyjskich z myślą zachodnią,

¹⁴ Organizacja Narodów Zjednoczonych uznaje Tajlandię za państwo rozwinięte, plasując kraj na 89 miejscu wg kryteriów *Human Development Index*. Spośród państw sąsiadujących wyższe, 62 miejsce, zajmuje jedynie Malezja. Inne kraje sąsiednie uzyskały następujące pozycje: Birma - 150, Kambodża - 136, Laos - 139. W całym regionie Azji Południowowschodniej jedynie Brunei (30 miejsce) oraz Singapur (9 miejsce) wchodzi w skład grupy państw bardzo wysoko rozwiniętych (Polska zajmuje 36 pozycję). Oprócz Brunei, Malezji i Singapuru, pozostałe kraje regionu plasują się niżej od Tajlandii: Filipiny - 117, Indonezja - 108, Wietnam - 121 (*Human Development Report 2014. Sustaining Human Progress: Reducing Vulnerabilities and Building Resilience, United Nations Development Programme*, 160-162).

¹⁵ Ostatni zamach stanu z 22 maja 2014 r. był dziewiętnastym przewrotem wojskowym od upadku monarchii absolutnej.

¹⁶ Nawiązuję w tym miejscu do bhutańskiej problematyki *Gross National Happiness* (GNH). Nie chodzi mi o to, że koncepcję GNH uznaję za mało wartościową, lecz o to, iż Królestwo Bhutanu jest państwem niemal całkowicie odizolowanym od świata, jednym z najniżej rozwiniętych na świecie, z niemal feudalnym systemem gospodarczym i niedysponującym żadnym praktycznym doświadczeniem z demokracją. GNH jest koncepcją atrakcyjną, może być uważana za alternatywny dla *Gross National Product* (GNP) miernik rozwoju społecznego, ale nie powinna być traktowana jako forma buddyjskiej myśli krytycznej wobec zachodnich reguł ekonomicznych i politycznych, bo krytyce potrzeba stosownego punktu odniesienia. Krawczyk T. (2009). *Wizja "dobrego państwa" w świetle koncepcji Gross National Happiness i pierwszego projektu Konstytucji Królestwa Bhutanu z 2005 roku* [w:] Lisowska A., Jabłoński A. W. (red.) *Państwo w procesach przemian. Teoria i praktyka*. Toruń: Adam Marszałek, 199 - 221; Tideman S. G. (2011). *Gross National Happiness* [w:] Zsolnai L. (ed. by) *Ethical Principles and Economic Transformation - a Buddhist Approach. "Issues in Business Ethics"* Vol. 33, Budapest: Springer, 133 - 153.

¹⁷ Stąd, przykładowo, zamiast spolszczonego "nirwana" lub sanskryckiego "nirvana" używam palijskiego "nibbana" (*nibbāna*).

¹⁸ Dlatego, na przykład, palijskie "dhāmma" i "saṅgha" lub sanskryckie "dharmā" i "saṃgha" są sprowadzone do form "dhamma/sangha" oraz "dharma/samgha".

analogie pomiędzy dwoma całkowicie odmiennymi systemami kulturowymi mogą bowiem być po prostu błędne, choćby tylko z przyczyn *stricte* semantycznych (Garfield 2002).

Naturalny socjalizm i doskonały władca w ujęciu Buddhadasy bhikkhu

Buddhadasa bikkhu¹⁹ (1906-1993) jest uważany nie tylko za wielkiego reformatora współczesnego tajskiego buddyzmu, ale i za jednego z najwybitniejszych myślicieli buddyzmu w ogóle. Nauki buddyjskie, w jego interpretacji, są przede wszystkim postrzegane jako odmitologizowany, zracjonalizowany system koncepcji filozoficznych i konkretnych technik medytacyjnych (Buddhadasa b.r.w.: 20-21). Poznanie owych koncepcji i praktykowanie owych technik prowadzą człowieka do stanu szczęścia (nibbana) osiągalnego tu i teraz, a nie dopiero po śmierci. Więcej nawet, buddyzm przede wszystkim „jest nauką”, lecz nie spekulacją intelektualną lub religią w zachodnim rozumieniu (Buddhadasa 1991: 21-24). Nauka ta zasadniczo zajmuje się problematyką ludzkiego cierpienia (dukkha). Daje ona nie tylko abstrakcyjną wiedzę o przyczynach cierpienia, ale też narzędzia praktyczne pozwalające na uwolnienie się od cierpienia. Tak jak buddyzmu nie można uznać za filozofię pozbawioną aspektów praktycznych, tak nie da się go również sprowadzić do systemu wierzeń w ponadnaturalne byty. Osobowy bóg lub bóstwa są w nim zastąpione koncepcją ostatecznej Prawdy odnośnie do prawdziwej natury przejawionego świata. Prawda ta jest rozpoznawalna za pomocą ludzkiego umysłu oraz medytacyjnej introspekcji (Buddhadasa 1991: 22-23). Zgodnie z twierdzeniami Buddhadasy, buddyzm, rozumiany jako religia, ewentualnie oznaczałby „system wskazań, które prowadzą do ostatecznego celu człowieczeństwa”, które „łączą istoty ludzkie z najwyższym bytem” (Buddhadasa 1991: 23). Tyle że „najwyższy byt” odnosi się do „Prawa Natury” (Dhamma), czyli uniwersalnej zasady egzystencji wszystkich rzeczy i zjawisk (Buddhadasa 1991: 22-24). Poznanie owego „Prawa Natury” oraz życie zgodnie z jego regułami pozwala człowiekowi osiągnąć cel ostateczny: stan autentycznego, czyli niczym nieuwarunkowanego szczęścia²⁰.

Powyższe założenia interpretacyjne Buddhadasy przekładają się wprost na jego koncepcje porządku społecznego: w tym ekonomicznego i politycznego. W latach 60. XX wieku opublikował on kilka artykułów na temat „*dhammakracji*” (*dhamma-thipatai*), przez

¹⁹ *Buddhadasa* to imię monastyczne, które można przetłumaczyć jako "Sługa Buddy". Słowo *bhikkhu* oznacza po prostu mnicha.

²⁰ Pojęcie "*Dhamma*" (lub "*dhamma*") jest wieloznaczne. Pisane z wielkiej litery oznacza ostateczną prawdę i ostateczne prawo przejawionego świata. Pisane z małej litery może oznaczać nauki Buddy lub określone stany umysłu.

którą rozumiał system społeczny oparty się na podstawowych założeniach nauk buddyjskich (*dhamma*). W latach 1973-1976 rozwinął tę koncepcję w teorię „*dhammicznego socjalizmu*” (*dhammika sangkhom-niyom*), czyli socjalizmu wynikającego z *Dhammy* rozumianej jako najwyższe prawo oraz prawdziwa natura wszystkich rzeczy i zjawisk (Puntarigvivat 2013: 93).

Punktem wyjściowym teorii dhammicznego socjalizmu jest uznanie, że z natury „cały wszechświat jest systemem socjalistycznym”, w którym wszystkie czujące istoty (ludzie, zwierzęta, drzewa, a nawet całe galaktyki) egzystują we wzajemnej harmonii i równowadze (Changkwanyuen 2003: 117-118; Puntarigvivat 2003: 190). Harmonia i równowaga wynikają z dwóch obiektywnych zasad: wzajemnego uwarunkowania (*dappaccayata*) oraz współzależności (*patīccasamuppāda*)²¹ wszystkich czujących istot (Changkwanyuen 2003: 118, Puntarigvivat 2013: 95), co oznacza, że „nic nie może żyć samotnie, samo przez siebie; wszystkie rzeczy są wzajemnie od siebie zależne” (Changkwanyuen 2003: 118). Drzewo nie może być bez gleby, wody i słońca; człowiek i zwierzęta muszą zaspokajać głód oraz pragnienie. Naturalny socjalizm to także egzemplifikacja spontanicznej jedności i współpracy pomiędzy wszystkimi elementami przejawionego świata: „Wewnątrz dowolnej molekuly ucieleśnia się socjalistyczna idea: wiele atomów tworzy molekulę; wiele molekul tworzy tkanki, które łączą się, by uformować ciało i skórę lub liść, albo cokolwiek innego. Wszystko to jest socjalistycznym systemem” (Puntarigvivat 2003: 190). Jest to również stan równości, wolności i moralnej doskonałości (*sila dhamma*), w którym każda istota zaspokaja swoje potrzeby, konsumując tylko tyle, ile potrzeba jej do przeżycia, i nie wyrządzając krzywdy innym. Pierwotne wspólnoty ludzkie nie dysponowały żadnymi narzędziami, które pozwalałyby im gromadzić zapasy lub produkować nadwyżki, stąd nikt nie posiadał więcej dóbr niż inni i nie dysponował przewagą ekonomiczną nad drugimi (Changkwanyuen 2003: 118, Puntarigvivat 2003: 191-192, Puntarigvivat 2013: 95-98). Na pewnym etapie rozwoju część ludzkości uległa umysłowemu splamieniu (*kilesa*) zachłannością. Gromadząc więcej dóbr, niż było to im potrzebne, wywołali oni stan nierównowagi, polegający na odcięciu innych od możliwości zaspokajania koniecznych potrzeb. Paradoksalnie, to nadmiar dóbr, czyli produkcja nadwyżek oraz ich zawłaszczanie przez jedne grupy, doprowadził innych do życia w ubóstwie, jak i wywołał rywalizację oraz konflikty między ludźmi. Ci, którzy dysponowali przewagą, zaczęli równocześnie skupiać władzę nad drugimi. Pogwałcenie

²¹ Zob. na ten temat: Buddhādāsa B. *Patīccasamuppāda - część 1, część 2, część 3*, <http://sasana.wikidot.com/paticcasamuppada-czesc-1>, <http://sasana.wikidot.com/paticcasamuppada-czesc-2>, <http://sasana.wikidot.com/paticcasamuppada-czesc-3> [20.01.2014].

naturalnego porządku oznaczało, że ludzie zaczęli żyć w ignorancji (*avijja*), skazując się tym samym na cierpieniu (*dukkha*) (Puntarigvivat 2003: 191-192, Puntarigvivat 2013: 99-101). Kapitalizm jako system gospodarczy oparty na chęci zysku jest z definicji symptomem ludzkich błędów, czy też skutkiem wypaczenia psychiki, żeby nie powiedzieć – następstwem grzechu przeciw naturze. Im więcej bowiem pożądania i ignorancji, tym więcej niesprawiedliwości i ludzkiego cierpienia: „Od lat ludzie nie troszczą się o Naturę, rywalizując ze sobą, aby posiadać tak wiele, jak to możliwe, przyczyniając się do problemów [społecznych], z jakimi dzisiaj się mierzymy. Gdybyśmy brali tylko tyle, ile nam wystarcza, żaden z tych problemów by nie istniał, bo wtedy ludzie nie posiadaliby przewagi nad innymi ani ich nie uciskali” (Puntarigvivat 2013: 98-99).

Zdaniem Buddhadasy ideały naturalnego socjalizmu przetrwały w wielu religiach i systemach etycznych, niemniej w największym stopniu zachowały się w doktrynalnych oraz moralnych podstawach buddyźmu (Puntarigvivat 2003: 195). Zdrowe społeczeństwo powinno – na tyle, na ile to możliwe – zrekonstruować stan natury, co z technicznego punktu widzenia oznacza funkcjonowanie tego społeczeństwa na wzór pierwszych wspólnot klasztornych (*sangha*) z czasów historycznego Buddy (Changkwanyuen 2003: 133-134, Puntarigvivat 2003: 195, Puntarigvivat 2013: 107-108). Ludzie powinni być zdolni do samoograniczenia, wstrzeźliwości i empatii wobec bliźnich. Każdy członek społeczeństwa powinien przestrzegać moralnej dyscypliny (*sila vinaya*), której podstawy to: altruistyczna szczodrość (*dana*) oraz miłująca dobroć (*metta*) i współczucie (*karuna*) wobec reszty członków wspólnoty. Innymi słowy, *dhammiczny socjalizm*, jako rekonstrukcja stanu naturalnego, to system społeczny, który pozwala człowiekowi czerpać satysfakcję z posiadania rzeczy niezbędnych do przetrwania, a nie z pogoni za zyskiem; system, gdzie wszelkie dobra nadwyżkowe są rozdzielane pomiędzy potrzebujących, a nie zawłaszczane przez tych, dla których stanowiłyby zbytek; oraz gdzie interes wspólnoty stoi ponad egoistycznymi interesami jednostkowymi. Najbardziej lapidarnie – jest to system pozbawiony zachłanności i skrajnego indywidualizmu, dzięki czemu ludzie żyją w zasadzie bezkonfliktowo, wzajemnie się szanując i współpracując ze sobą.

W żadnym wypadku socjalizm nie jest tu rozumiany jako walka klas. Jak wskazuje Tavivat Puntarigvivat (2013: 190), w języku tajskim sam termin socjalizm (*sungkomninyon*) wykazuje specyficzne konotacje znaczeniowe. Człon *sungkom* (społeczeństwo) pochodzi od sanskryckiego słowa *sangha*, określającego zarówno wspólnotę wszystkich wyznawców, jak i wspólnotę klasztorną oraz porządek monastyczny. Z kolei człon *ninyon* ma swój źródłosłów w sanskryckim pojęciu *niyama*, które można przetłumaczyć jako powściągliwość i

cierpliwość. Zatem na poziomie semantycznym język tajski sugeruje, iż przez socjalizm należy rozumieć praktykowanie wstrzemięźliwości przez pojedynczych członków danej wspólnoty, aby zagwarantować pomyślne funkcjonowanie tej wspólnoty jako całości. Pataraporn Sirikanchana (b.r.w.: 36) twierdzi dodatkowo, że liczne odwołania Buddhadasy do modelowych założeń staroindyjskiego²² systemu kastowego implikują, że przez *dhammiczny socjalizm* należy rozumieć także taki porządek społeczny, w którym każdy członek wspólnoty wypełnia określone obowiązki wobec grupy zgodnie z własnymi zdolnościami i możliwościami. Przy czym „kastowość” w ujęciu modelowym nie jest formą opresji lub konserwowaniem podziału społecznego na grupy mniej bądź bardziej uprzywilejowane. Przeciwnie, oznacza ona, że nikt nie podlega społecznemu wykluczeniu oraz że niczyje prawa i wolności nie są naruszane, gdyż każdy członek wspólnoty wnosi określony wkład na rzecz dobra publicznego, przez co jest dla owej wspólnoty wartościowy.

Ponieważ wyjście ze stanu naturalnego socjalizmu to skutek ludzkiej ignorancji i splamień moralnych, rekonstrukcję owego stanu w danym społeczeństwie należy ściśle związać z powierzeniem władzy politycznej tym (lub temu), którzy dysponują odpowiednimi cnotami oraz odpowiednim stopniem mądrości. Odpowiednie cnoty oznaczają takie przymioty moralne, które są zasadniczym zaprzeczeniem chciwości i egoizmu. Odpowiedni stopień mądrości to konieczność znajomości ostatecznej natury wszystkich zjawisk i rzeczy. Zdaniem Buddhadasy wzorcem dla rządzących jest buddyjski ideał władcy (*dhammaraja*)²³, który ucieleśnia „Dziesięć królewskich cnót i obowiązków” (*dasarajadhamma*) (Changkwan-yuen 2003: 126, Puntarigvivat 2003: 203, Puntarigvivat 2013: 134). Składają się na nie:

- 1) *dana*, czyli hojność, szczodrość i dobroczynność, rozumiane jako działania na rzecz dobra poddanych w wymiarze materialnym i duchowym;
- 2) *sila*, czyli dyscyplina moralna pozwalająca władcy osiągnąć możliwie najwyższy poziom etyczny, być wzorem tych cnót, które są niezbędne dla rozwoju duchowego;
- 3) *pariccaga*, czyli altruizm, oznaczający że rządzący rezygnuje z własnych pragnień, aby całkowicie poświęcić się służbie na rzecz narodu i państwa;
- 4) *ajjava*, czyli uczciwość i nieskazitelność, rozumiana jako szczerść i lojalność wobec rządzonych;

²² Ściślej chodzi tu o model właściwy braminizmowi.

²³ „*Dhammaraja*” to zbitka dwóch pojęć: *dhamma* oraz *raja* (w wersji spolszczonej: *radża*). Termin ten, w bogatej literaturze przedmiotu, najczęściej i w najprostszym sposobie jest tłumaczony jako „sprawiedliwy władca”, którego rządy opierają się na *Dhammie* (ostateczna rzeczywistość) lub *dhammie* (naukach buddyjskich). Tyle że w tajskiej tradycji politycznej jego znaczenie jest szersze i dużo bardziej wieloznaczne. Zob. np. Tambiah 1976: 75-101.

- 5) *maddava*, czyli łagodność jako osobista cecha charakteru zapobiegająca okazywaniu arogancji lub naruszaniu godności innych ludzi;
- 6) *tapa*, czyli samokontrola pozwalająca wieść skromne, pozbawione zbędnych bogactw, życie; oznacza ona także pracowitość i rozwagę w wykonywaniu swoich obowiązków;
- 7) *akkodha*, czyli wyzbycie się gniewu – władca powinien być wolny od zawiści, złej woli i wrogości wobec kogokolwiek, dzięki czemu jego decyzje nie szkodzą poddanym;
- 8) *avihi sa*, czyli kultywowanie działań pozbawionych przemocy, co oznacza przedkładanie pokoju ponad wojnę oraz wszelkie inne formy ochrony życia ludzi oraz wszystkich czujących istot;
- 9) *khanti*, czyli wyrozumiałość i cierpliwość; władca musi być zdolny do znoszenia wszelkich trudności, przeszkód czy zniewag bez poddawania się własnym emocjom oraz wykazywać tolerancję dla różnych opinii i poglądów;
- 10) *avirodha*, czyli brak sprzeciwu wobec woli ludu lub brak obstrukcji wobec takich działań, które są kluczowe dla zapewnienia dobrobytu i dobrostanu poddanych (Deegalle 2013: 42-44).

Rządzący (jednostka lub grupa) wyposażony w powyższe cnoty oraz realizujący wskazane obowiązki to „socjalista w każdym calu” (Changkwanyuen 2003: 127). Co ważne, Buddhadasa uznaje, iż władza powinna mieć charakter „dyktatorski”. I niekoniecznie przez „dyktaturę” należy rozumieć wyłącznie techniczny aspekt podejmowania oraz wdrażania w życie decyzji politycznych. W sensie technicznym „metoda dyktatorska” pozwala szybko i efektywnie osiągać określone cele polityczne, zwłaszcza pokój społeczny i sprawiedliwość społeczną (Changkwanyuen 2003: 130, Puntarigvivat 2013: 141). Niemniej rządy dyktatorskie oznaczają także konieczność odgórnego narzucenia całemu społeczeństwu określonego zestawu norm moralnych. Buddhadasa wprost zarzuca demokracjom liberalnym to, że gwarantują one pełną wolność, nie definiując precyzyjnie czym owa wolność jest lub powinna być z etycznego punktu widzenia; że wiele z tych wolności przedkłada dobro jednostkowe ponad dobro ogółu; że demokracja liberalna dopuszcza, by czyjeś partykularne interesy były realizowane z krzywdą dla innych ludzi, a nawet dla większości społeczeństwa (Puntarigvivat 2003: 201-202). Więcej nawet: „Problem demokracji istnieje w ideologii ludu. Jeżeli ludzie są materialistami, ich korzyści będą materialne. Jeżeli są oni dhammistami (cnotliwi), ich korzyści będą wówczas dhammiczne” (Sirikanchana b.r.w.: 35). W tym ujęciu dyktatura jednoznacznie oznacza przynajmniej ograniczenie pluralizmu światopoglądowego, bowiem ów pluralizm dopuszcza ewentualność skupienia władzy w rękach tych, których – używając terminologii buddyjskiej – poglądy są wypaczone. Buddhadasa potępia rywalizację

międzypartyjną w Tajlandii, gdyż „Partia opozycyjna zawsze próbuje zniszczyć partię rządzącą, po to, aby sama stała się rządem. Obie partie zwalczają się nawzajem ze względu na ich własne egoistyczne interesy” (Sirikanchana b.r.w.: 36). Jeśli Buddhadasa uznaje, że w Syjamie powinna istnieć „demokracją w formie dyktatorskiego socjalizmu dhammicznego” (Sirikanchana b.r.w.: 38), albo gdy twierdzi, że „sprzyja buddyjskiej demokracji socjalistycznej opartej na dhammie oraz kierowanej przez »dyktatora« uosabiającego dziesięć królewskich cnót [i obowiązków]” (Puntarigvivat 2013: 144), to ma on na myśli bezwzględny prymat nauk buddyjskich nad formą rządu oraz pierwszeństwo ludzkiego prawa do szczęścia wobec wolności do nieograniczonego bogacenia się. Innymi słowy, nie jest istotnym, kto będzie rządził państwem: absolutny monarcha, wojskowa dyktatura, czy gabinet wyłoniony przez demokratycznie wybrany parlament. Istotna jest jakość rządzącego lub rządzących.

„Ekonomia środka” jako droga do ludzkiego szczęścia w ujęciu Prayudha Payutto

Prayudh Payutto (ur. 1938) to prominentny mnich drugiej co do wielkości szkoły tajskiego buddyzmu *Mahanikaya*, sprawujący obecnie funkcję opata klasztoru Wat Nyanavesakavan. Jego koncepcje ekonomiczne oraz krytyka społeczeństwa konsumpcyjnego z perspektywy buddyjskiej są dobrze znane zarówno w Tajlandii, jak i na Zachodzie. Także w języku polskim został opublikowany zarys najważniejszych elementów myśli społecznej tego autora (Payutto 2002: 99-117)²⁴. Inaczej jednak niż Buddhadasa, Payutto w minimalnym zakresie odnosi się do problematyki politycznej lub czyni to w sposób wtórny, nawiązując do koncepcji buddyjskiej *sanghi* jako wzorowej wspólnoty i powołując się wprost na twórczość tego pierwszego (Payutto 1987: 31-41, 44-46)²⁵.

Wyjściowy punkt rozważań Prayudha Payutto (1992: 5-7)²⁶ to konstatacja, że buddyzm uznaje dobrobyt materialny tylko za jedną i wcale nie najważniejszą z płaszczyzn dobrego życia. Z buddyjskiego punktu widzenia ostatecznym celem ludzkiej egzystencji jest osiągnięcie stanu autentycznego szczęścia, będącego tożsamym ze stanem całkowitej wolności od obiektów zewnętrznych. Jeśli istnieje rozdzźwięk pomiędzy dążeniem człowieka do autentycznego szczęścia a presją systemu ekonomicznego ukierunkowaną wyłącznie na

²⁴ W niniejszym artykule pomijam tę pozycję, gdyż stanowi ona streszczenie materiałów źródłowych oraz pokrywa się częściowo z poruszaną przeze mnie problematyką.

²⁵ W tej publikacji Payutto występuje pod tytułem i imieniem Phra Rajavaramuni.

²⁶ W tej publikacji Payutto występuje pod tytułem i imieniem Phra Devbedi.

dobrobyt materialny i wzrost gospodarczy, wówczas wśród ludzkich istot rodzi się poważne napięcie wewnętrzne związane ze sprzecznymi celami (Payutto 2010: 8)²⁷.

Ludzki dobrostan może być rozważany na dwóch płaszczyznach: jako szczęście uwarunkowane (*samisa-sukha*) i jako szczęście bezwarunkowe (*niramisa-sukha*). To pierwsze opiera się wyłącznie na stymulacji przez obiekty zewnętrzne, stanowiąc prostą satysfakcję z zaspokojenia pożądań zmysłowych: poprzez widok, dźwięk, zapach, smak, dotyk. Niemniej jednak zgodnie z naukami buddyjskimi pragnienie przyjemności zmysłowych wykazuje tendencję do narastania, czyniąc ludzi coraz bardziej pożądliwymi. Pożądanie coraz intensywniejszych przyjemności zmysłowych oraz coraz większej liczby obiektów zewnętrznych prowadzi do konfliktów między ludźmi i stanowi podstawową przyczynę cierpienia. Stan bezwarunkowego szczęścia wiąże się z wewnętrznym rozwojem człowieka, lecz społeczeństwo, w szczególności społeczeństwo konsumpcyjne, nieświadomie pcha jednostki ku samospelnieniu się wyłącznie dzięki obiektom zewnętrznym. Buddyzm naucza, że z jednej strony człowiek musi zabiegać o dobra zewnętrzne po to, aby zaspokoić swoje podstawowe potrzeby egzystencjalne, a z drugiej strony ma on prawo rozwijać te cnoty, które prowadzą do autentycznego, bezwarunkowego szczęścia (Payutto 2010: 9-10).

Buddyzm nie neguje różnic pomiędzy ludźmi, ani tego, że ludzie preferują odmienne style życia. Komunizm, zdaniem Payutto (2010: 11), rościł sobie pretensje do uniformizacji ekonomicznego i duchowego wymiaru ludzkiej egzystencji; kapitalizm poniekąd czyni podobnie, widząc w ludziach przede wszystkim konsumentów. Nauki buddyjskie, respektując różnicę w stopniach duchowego rozwoju poszczególnych jednostek, opowiadają się za takim systemem ekonomicznym, który byłby dostosowany do ludzkiej różnorodności na trzech różnych stadiach ludzkiego rozwoju. Znaczna część ludzi osiągnęła ledwie taki poziom rozwoju, który każe im szukać satysfakcji w zaspokajaniu pragnień zmysłowych, zatem ich zachowania determinuje dążenie do przyjemności zmysłowych. Mniejszą grupę stanowią ci, którzy z własnego wyboru starają się zachować równowagę pomiędzy dążeniem do przyjemności zmysłowych a poszukiwaniem autentycznego szczęścia. Najrzadziej można spotkać takich, którzy rozumieją, że gromadzenie dóbr materialnych i pogoń za przyjemnościami zmysłowymi to przyczyny cierpienia (Payutto 2010: 15). System ekonomiczny powinien respektować prawa wszystkich trzech grup, co oznaczałoby, że pozwala on harmonijnie realizować ludziom na różnych stadiach rozwoju ich różne cele (Payutto 2010: 15-16). Jak konkluduje Payutto (2010: 33) współczesny kapitalizm, kierując

²⁷ W tej publikacji Payutto występuje pod tytułem i imieniem Phra Brahmaganabhorn.

się wyłącznie zyskiem, może naruszać prawa tych, którzy dążą do ostatecznego wyzwolenia od cierpienia, bo co najwyżej pozwala pomnażać dobrobyt materialny, lecz nie holistycznie pojmowany dobrostan. Ta sama zasada dotyczy systemu politycznego, w którym rządzący skupiają się na dobrobycie (*welfare*) społeczeństwa, ale już nie na dobrostanie (*well-being*) rządzonych (Payutto 2010: 35-36).

Tak jak „dobry władca” musi dysponować odpowiednimi przymiotami moralnymi, tak i system ekonomiczny powinien być oparty na odpowiednich zasadach etycznych (Payutto 1992: 7-8). Jakkolwiek oczywistym jest, że chęć zysku nie usprawiedliwia, przykładowo, stosowania szkodliwych dla zdrowia substancji chemicznych w środkach spożywczych, wolny rynek nie oznacza zezwolenia na nieuczciwe praktyki usuwania konkurencji i tworzenia monopolii, to istnieje powszechne przyzwolenie na manipulację konsumentami. Taką manipulacją są choćby reklamy, które często wmawiają ludziom, że potrzebują oni czegoś, czego faktycznie nie potrzebują. W rezultacie wiele, nawet relatywnie ubogich, osób marnotrawi swoje pieniądze, przepłacając za dobra, których im nie trzeba, a wiele rzeczy jest wyrzucanych i zastępowanych przez nowe, choć w pełni nadają się one do dalszego użytku (Payutto 1992: 8-11).

Co prawda Payutto nie stosuje terminu „ekonomia marnotrawstwa”, ale jego krytyka współczesnego kapitalizmu sprowadza się w istocie do konkluzji, że system ten marnotrawi zasoby naturalne, kapitał społeczny i naturalny potencjał ludzki do osiągnięcia autentycznego szczęścia.

Produkcja jakichkolwiek dóbr nie jest ani procesem neutralnym, ani jednoznacznie pozytywnym. Więcej nawet, czasami brak produkcji może być w pełni uzasadniony względami moralnymi. Dotyczy to przede wszystkim dwóch rodzajów tzw. produkcji negatywnej. Ze względu na skutki i cele można wyróżnić: 1) produkcję skutkującą destrukcją – jej skutkiem jest zużywanie zasobów naturalnych i niszczenie środowiska naturalnego; 2) produkcję, której celem jest destrukcja – na przykład przemysł zbrojeniowy (Payutto 1992: 37).

Istotnym problemem natury etycznej jest równowaga pomiędzy współpracą i rywalizacją w społeczeństwie. Buddyzm uznaje, że w ludzkiej naturze leżą zarówno współzawodnictwo, jak i kooperacja. Tyle że rywalizacja jest powiązana z niedoskonałościami ludzkiej natury – pożądaniem i zachłannością. To samo dotyczy „iluzorycznej współpracy”, gdy członkowie jakiejś wspólnoty współpracują ze sobą po to, by rywalizować z inną wspólnotą. U podstaw takiej kooperacji leży chęć zdobycia przewagi nad innymi. Prawdziwa współpraca wiąże się z wartościowym życiem i dążeniem do szczęścia,

co implikuje stwierdzenie, że jednostki ludzkie działają nie tylko na rzecz własnego dobra, ale też na rzecz dobra wszystkich czujących istot (Payutto 1992: 32).

W powyższym kontekście bardzo ważny jest społeczny wymiar pracy. Bywa, że jeśli jakieś przedsiębiorstwo znajduje się na skraju bankructwa, pracownicy poświęcają się, aby przedsiębiorstwo to uratować, ale zazwyczaj dzieje się tak wtedy, gdy uprzednio właściciel okazywał szacunek swym pracownikom i wypłacał im należyte wynagrodzenie. Innymi słowy, społeczny wymiar pracy wiąże się ze wzajemnym zaufaniem pomiędzy pracodawcą a pracobiorcą (Payutto 1992: 12), czyli – choć Payutto nie stwierdza tego wprost – relacje w miejscu pracy mogą mieć bezpośredni wpływ na poziom kapitału społecznego wewnątrz danej wspólnoty jako całości. Oprócz wzmacniania więzi międzyludzkich praca może spełniać trzy inne funkcje. Może ona być sama w sobie źródłem satysfakcji i pozostawać w ścisłym związku z dążeniem do autentycznego szczęścia, co oznacza, że gwarantuje ona rozwój własnego potencjału przez daną jednostkę. Praca może być też działalnością mającą na celu wyłącznie zdobycie koniecznych środków finansowych dla zaspokojenia niezbędnych potrzeb, czyli koniecznością lub przymusem ekonomicznym. Z buddyjskiego punktu widzenia najlepiej, by była ona związana z oboma tymi aspektami. Nastawienie człowieka do pracy, bez względu na jej charakter, jest ściśle uzależnione od negatywnych lub pozytywnych efektów, jakie ona przynosi (Payutto 1992: 28-29). Oznaczać to może – precyzując wywód Payutto – iż nawet bardzo ciężka praca fizyczna stanie się źródłem satysfakcji i przynajmniej częściowego samospełnienia, jeśli dzięki niej pracujący zyskuje równocześnie środki finansowe niezbędne do utrzymania, dobre relacje międzyludzkie oparte na zaufaniu społecznym, poczucie sensu płynącego z użyteczności tej pracy dla innych ludzi.

Kolejnym i prawdopodobnie najważniejszym elementem odróżniającym buddyjskie podejście ekonomiczne od zachodniej „ekonomii marnotrawstwa” jest problematyka konsumpcji. Po pierwsze, nieporozumieniem jest uznanie, że buddyzm za istotę zadowoloną uważa taką, która niczego nie pragnie. Przeciwnie, buddyzm generalnie akceptuje to, że ludzie pożądamy dóbr zaspakajających pragnienia zmysłowe (*tanha*), pod warunkiem, że owe pragnienia nie stoją na przeszkodzie dążeniu, by uwolnić się od cierpienia (*chanda*) (Payutto 1992: 24-25, 33-34). W zachodniej ekonomii konsumpcja oznacza po prostu korzystanie z dóbr i usług dla wyłącznego zaspokojenia pragnień typu *tanha*. Z buddyjskiego punktu widzenia należy raczej mówić o „właściwej konsumpcji”, czyli takiej, która ma przede wszystkim na celu zaspokojenie potrzeb niezbędnych dla osiągnięcia stanu autentycznego szczęścia (*chanda*). „Właściwa konsumpcja” musi być w pierwszym rzędzie związana z wartościowym życiem jako najważniejszym celem człowieka (Payutto 1992: 27-28). Można

posłużyć się następującą analogią: jedzenie jest konieczne do przetrwania, lecz może przynosić przyjemność zmysłową. W pierwszym rzędzie człowiek powinien jednak spożywać możliwie najbardziej wartościowy pokarm, który najlepiej służy jego zdrowiu. Przyjemność zmysłowa, płynąca ze spożywania pokarmu, to kwestia drugorzędna: jedząc wyłącznie smacznie, można jeść ze szkodą dla zdrowia. To samo dotyczy wymiaru ilościowego: jedząc głównie dla przyjemności, często jada się zbyt wiele. Oznacza to, że pragnienie *tanha* i dążenie *chanda* bywają ze sobą w opozycji (Payutto 1992: 25-26). Optymalne rozwiązanie to spożywanie potraw, które są zarówno zdrowe, jak i smaczne, których ilość zaspokaja głód, dostarcza niezbędnych kalorii, ale nie obciąża organizmu (Payutto 1992: 42). Niniejsza prawidłowość odnosi się zasadniczo do wszystkich sfer ludzkiej aktywności, także do procesów produkcji, rywalizacji i współpracy między ludźmi oraz do stosunku pracy. Zachodni kapitalizm jest z punktu widzenia buddyźmu niedopuszczalny, gdyż preferując zaspokajanie pragnień typu *tanha* marnotrawi ludzki potencjał do życia w szczęściu; wybiera wąsko rozumiany zysk kosztem środowiska naturalnego, harmonijnego współżycia społecznego i dobrych relacji międzyludzkich (Payutto 1992: 13-23).

Wybór ekonomiczny nie jest prostą kalkulacją zysków i strat, lecz zawsze odnosi się do określonego systemu wartości. Holistycznie pojmowany dobrostan człowieka to sprawa zasadniczej wagi, zaś system ekonomiczny powinien służyć owemu dobrostanowi. Pierwszą zasadą buddyjskiej ekonomii jest niekrzywdzenie innych, co oznacza, że: 1) wszelka działalność gospodarcza musi mieć na względzie wszechstronny rozwój człowieka; 2) wszelka działalność gospodarcza powinna korzystnie wpływać na warunki życia każdej jednostki i całego społeczeństwa; 3) żadna działalność gospodarcza nie powinna szkodzić pojedynczemu człowiekowi, społeczeństwu i środowisku naturalnemu (Payutto 1992: 45-46). Druga zasada to „ekonomia środka” (*middle-way*) lub ekonomia „właściwej ilości”, oznaczająca, że człowiek jest w stanie dążyć zarówno do doświadczenia autentycznego szczęścia, jak i „rozsądnie” cieszyć się przyjemnościami zmysłowymi (Payutto 1992: 41).

Payutto (2010: 12-14) nie rozstrzyga arbitralnie, czym jest owa „właściwa ilość”. Wskazuje jednak, że (w zależności od stopnia osobistego rozwoju) odpowiedź na to pytanie daje pięć (*panca – sila*) lub osiem (*attha – sila*) podstawowych buddyjskich wskazań, które zasadniczo można streścić jednym słowem: umiar.

Wolnorynkowy fundamentalizm versus zrównoważona gospodarka i moralne rządy w ujęciu Sulaka Sivaraksy

Sulak Sivaraksa (ur. 1933) to świecki intelektualista i działacz społeczny, jeden z założycieli *Międzynarodowej Sieci na Rzecz Zaangażowanego Buddyzmu (INEB)*, wykładowca akademicki tajskich oraz zachodnich uniwersytetów.

Zdaniem Sivaraksy (2005: 8, 2009: 10-11) współczesna globalizacja ekonomiczna to efekt „wolnorynkowego fundamentalizmu” i „nowa forma kolonializmu”. Bank Światowy oraz Międzynarodowy Fundusz Walutowy zostały powołane po to, by uwolnić ludzi od ubóstwa, ale zalecane przez obie organizacje recepty na dobrobyt materialny, deregulacja i prywatyzacja gospodarki, w rzeczywistości doprowadziły do zwiększenia się liczby biednych, do wzrostu nierówności ekonomicznych pomiędzy ludźmi, do degradacji środowiska naturalnego oraz do upadku kultur lokalnych. Przede wszystkim wolnorynkowy fundamentalizm to „demoniczna religia konsumeryzmu”, narzucająca zarówno krajom wysoko rozwiniętym, jak i rozwijającym się materialistyczny system wartości, który sprawia, że jednostki pragną zarabiać coraz więcej, aby kupować coraz więcej, wpędzając się w nieskończony cykl chciwej i niepewnej egzystencji (Sivaraksa 2005: 8; Sivaraksa 2009: 10). Środki masowego przekazu, zasadniczo kontrolowane przez transnarodowe korporacje, przekonują ludzi do życia w iluzji, że im więcej dóbr będą gromadzić, tym bardziej będą szczęśliwi. Tyle że konsumpcyjny styl życia jest nieosiągalny dla większości mieszkańców świata, natomiast kilkadziesiąt lat przyspieszonej globalizacji gospodarczej doprowadziło do nieznanych wcześniej nierówności pomiędzy bogatą Północą a biednym Południem, zaś kraje rozwijające się popadły w zależność od krajów rozwiniętych (Sivaraksa 2005: 8; Sivaraksa 2009: 12). Jeśli – twierdzi Sivaraksa (2009: 12) – ideolodzy neoliberalizmu (*neoliberal ideologues*) nawet w obliczu globalnego krachu ekonomicznego nadal naciskają na zniesienie barier handlowych i deregulację gospodarczą, to albo są oni opętani wiarą w chciwość, albo grzeszą ślepotą i naiwnością, przede wszystkim jednak wspierają globalne formy „strukturalnej przemocy”.

Przez „strukturalną przemoc” Sivaraksa (2009: 14) rozumie taki system społeczny, w którym różnorodne zasoby i dobra są regularnie rozdzielane w nierówny oraz niesprawiedliwy sposób, uniemożliwiając ludziom zaspokajanie ich potrzeb. Strukturalna przemoc nie musi bezpośrednio odnosić się do zasobów i dóbr materialnych, może ona oznaczać także nierówny dostęp do władzy, edukacji, opieki zdrowotnej lub ochrony prawnej. W sensie podmiotowym dotyczy ona jakiejś części społeczeństwa wyodrębnionej z

całości ze względu na przynależność klasową, rasową, etniczną lub ze względu na wiek, płeć czy orientację seksualną.

W każdym społeczeństwie, także na poziomie globalnym, ustalane są określone normy postępowania, tyle że – jak uznaje autor – mają one charakter względnej „prawdy”, nie są wytworem natury i nie noszą znamion ostateczności. Wszystkie stanowione normy formalne i nieformalne to wytwór człowieka, zatem człowiek może, a czasami wręcz powinien, je zmienić. Kluczowe pojęcia współczesności: „bezpieczeństwo narodowe”, „własność prywatna” i „wolnorynkowy kapitalizm” są – jako struktury i normy społeczne – tworam subiektywnymi (lub intersubiektywnymi), nie zaś czymś obiektywnym lub „jedynie słuszną” i ostateczną rzeczywistością (Sivaraksa 2009: 14-15).

Z perspektywy buddyjskiej wszystkie konflikty społeczne, czy też system oparty na „strukturalnej przemocy”, biorą się przede wszystkim z określonych stanów psychicznych: ze sztywnego trzymania się własnego, egoistycznego punktu widzenia, z braku empatii wobec innych ludzi, z dehumanizacji swoich oponentów i z idealizowania samych siebie (Sivaraksa 2009: 17-18). Antidotum na to stanowi „kultura pokoju”, którą zasadniczo można sprowadzić do procesu „praktycznego wdrażania w życie [buddyjskiej] filozofii nieszkodzenia [innym] oraz dzielenia się [z innymi własnymi] zasobami” (Sivaraksa 2005: 7). Na poziomie jednostkowym techniki medytacji czy głęboka introspekcja pozwalają zrozumieć, że wszyscy bywamy zachłanni, pełni nienawiści i ignorancji. Kiedy człowiek jest świadomy własnej niedoskonałości, wtedy w naturalny sposób redukuje gniew wobec innych, którzy są tak samo niedoskonali. Taki stan świadomości stanowi podstawę dla unikania i rozwiązywania konfliktów (Sivaraksa 2009: 18). „Zamiast dzielić świat na dobrych i złych – twierdzi Sivaraksa (2009: 19) – musimy, najpierw i przede wszystkim dostrzec w innych podobne do nas istoty ludzkie”. Buddysta „wojnę z terrorem” (lub „świętą wojnę z zepsutym Zachodem”) powinien rozumieć jako walkę z konkretnymi, cierpiącymi istotami ludzkimi, a nie jako wojnę z abstrakcyjnymi pojęciami (Sivaraksa 2009: 18). Na poziomie społeczności lokalnych, społeczeństw narodowych i wspólnoty globalnej efektywną metodą likwidacji „strukturalnej przemocy” jest trójstopniowe wprowadzanie w życie zasady *non-violence*. Pierwszy stopień to zaprowadzanie pokoju (*peacemaking*), oznaczające powstrzymanie się ludzi od wzajemnych ataków na siebie, czyli budowa konsensusu pomiędzy wrogimi stronami. Drugi stopień to budowanie pokoju (*peacebuilding*) poprzez wprowadzenie całościowych, długookresowych rozwiązań, gwarantujących rozwój wspólnot i społeczeństw w oparciu o zasady pokojowej koegzystencji, sprawiedliwości, tolerancji i równych szans. Trzeci stopień to podtrzymywanie pokoju (*peacekeeping*), czyli niedopuszczanie do

pojawiania się przyczyn konfliktów dzięki stosownym programom edukacyjnym, zakorzenieniu demokracji, redukcji ubóstwa – jest to po prostu „zapobieganie wojnom zanim one powstaną” (Sivaraksa 2005: 9).

Zdaniem Sivarakxy (2009: 37-38) „kultura pokoju”, w odniesieniu zarówno do życia ekonomicznego, jak i politycznego, może być wprowadzana wyłącznie oddolnie, nie zaś zadekretowana odgórnie. Nauki Buddy kładą nacisk na rozwój osobisty jednostek, dzięki któremu możliwe są pozytywne zmiany społeczne. Przewodnik duchowy nie rozwiązuje problemów swoich uczniów, lecz wskazuje drogę, jak mogą oni te problemy rozwiązać. W buddyzmie rozwój oznacza przede wszystkim wzmacnianie jednostkowej siły wewnętrznej: głównie poprzez kultywowanie współczucia i miłującej dobroci wobec innych. Praca to przede wszystkim radość z harmonijnego współdziałania z innymi po to, by zaspokoić swoje podstawowe potrzeby. Dzięki temu skromne życie, bez wyzyskiwania innych i bez bycia wyzyskiwanym, może przynosić satysfakcję i szczęście. System ekonomiczny powinien zatem – w swym podstawowym wymiarze – osadzać się na aktywności lokalnych wspólnot i lokalnych organizacji pozarządowych. Wówczas odpowiada on bezpośrednio na potrzeby konkretnych ludzi, nie podlegając dyktatowi korporacji transnarodowych. Ekonomia (także władza polityczna) powinny być rozproszone w sieci złożonej z lokalnych wspólnot, którym rządy centralne lub organizacje międzynarodowe udzielają wsparcia. Proces decyzyjny wynika wówczas z dobrowolnej współpracy pomiędzy konkretnymi ludźmi, nie jest zaś procesem kreowanym przez, oderwany od tych ludzi, system hierarchicznych instytucji.

Samorządność oraz współpraca ekonomiczna na poziomie lokalnym pozwalają wspólnotom rozwijać się w kierunku „buddyjskiego socjalizmu”. Buddyjski socjalizm – zdaniem Sivarakxy (1996: 53) – oznacza, że „celem [rozwoju społecznego] powinny być równość, miłość, wolność i wyzwolenie [od cierpienia]”, a ludzie „pracują na rzecz harmonii i przebudzenia, odrzucając egoizm w każdej postaci, czy to jako chciwość, nienawiść czy iluzję”. Podpierając się przykładem cejlońskiego ruchu Sarvodaya, Sivaraksa wskazuje, że nie tylko na poziomie teoretycznym, ale także w praktyce wspólnota buddyjska z powodzeniem może funkcjonować w oparciu o cztery fundamentalne zasady:

1) *dana* (szczodrość) - dzielenie się przez członków wspólnoty różnymi dobrami: pieniędzmi, wiedzą, czasem, pracą, co zasadniczo stanowi zaprzeczenie rywalizacji i przywiązania do wąsko rozumianego materializmu;

2) *piyavacca* (dosłownie życzliwa mowa) – traktowanie innych z uprzejmością i szacunkiem oraz unikanie kłamstw;

3) *atthacariya* (konstruktywne działania) – podejmowanie takiej pracy i aktywności, które przynoszą korzyści wszystkim członkom wspólnoty;

4) *sarnanattata* (równość) – nieuznawanie żadnych podziałów klasowych lub kastowych oraz brak przyzwolenia, by jedna grupa społeczna wyzyskiwała inną grupę (Sivaraksa 1996: 53).

Według Sivarakxy (1996: 53), ruch *Sarvodaya* egzemplifikuje praktyczny wymiar oddolnego buddyjskiego socjalizmu, który funkcjonuje „bez państwowego kapitalizmu lub innych form totalitaryzmu”.

Inaczej niż Buddhadasa, Sivaraksa (2009: 62-64) jednoznacznie opowiada się za demokracją, choć jej gwarantem – na poziomie syjamskiego²⁸ państwa narodowego – powinien być konstytucyjny monarcha. Tajska koncepcja moralnych rządów oznacza, że buddyjskie państwo to ciało organiczne – król jest sercem, zaś poddani to inne organy owego organizmu. Jeśli serce nie funkcjonuje w harmonii z resztą organizmu, królestwo ulega zniszczeniu. Odwoływanie się do „Narodu, religii i króla” jako trzech filarów syjamskiej państwowości, nie oznacza jednocześnie, że wszyscy muszą być buddystami, lecz że buddyjska demokracja opiera się na współczuciu i nie stosowaniu przemocy oraz na uznaniu współzależności wszystkich czujących istot. Będący symbolem narodowej jedności monarcha musi być „parasolem ochronnym” całego ludu; powinien dbać o wszystkich, nie tylko o technokratów, biznesmenów czy klasy uprzywilejowane. Król powinien przewodzić narodowi w „oświecony sposób”, pozwalając na istnienie opozycji politycznej i na krytykę rządu. Postępując zgodnie z zasadami konstytucyjnymi i z naukami Buddy, monarcha nie stoi ponad narodem, lecz chroni społeczeństwo przed wszelkimi formami ucisku i wyzysku – jest on bezstronnym arbitrem (Sivaraksa 2009: 62-64).

Na bardziej ogólnym poziomie buddyjska demokracja to „moralne rządy” (*moral governance*), oparte na „cnotliwym” (*virtuous*) przywództwie. W buddyjskiej demokracji wzorowe zasady funkcjonowania społeczeństwa to te, które historyczny Budda miał osobiście ustanowić dla wspólnoty monastycznej. Zasady owe oznaczają: 1) działania na rzecz dobrobytu wspólnoty; 2) działania na rzecz dobrostanu wspólnoty; 3) poskramianie niegodziwców; 4) gwarantowanie pokoju tym, którzy postępują właściwie; 5) hamowanie niegodziwych zachowań w teraźniejszości; 6) ograniczanie niegodziwych zachowań w przyszłości; 7) wspomaganie tych, którzy dążą do oświecenia; 8) wspomaganie tych, którzy

²⁸ Sivaraksa konsekwentnie unika określania swojego kraju mianem Tajlandii. Tłumaczy on, że zmiana nazwy państwa w 1939 r. symbolizuje między innymi upadek tradycyjnych syjamskich wartości buddyjskich. (Sivaraksa 2009: 9).

wierzą w możliwość osiągnięcia oświecenia; 9) ochrona właściwych poglądów (lub doktryny); 10) utrzymywanie właściwej samodyscypliny (Sivaraksa 2009: 58-59). Zasady te – jak twierdzi Sivaraksa – stanowią podstawę etyczną dla demokratycznych rządów prawa, są logiczne co do teorii i co do praktyki.

Współcześnie oznaczają one, że każda partia polityczna musi słuchać argumentów oponentów, uczciwie rozważać i oceniać te argumenty, zaś rządzący bezstronnie rozsądzają racje partyjne, podejmując decyzję zgodnie z tym, co dobre dla całego społeczeństwa. W buddyjskiej teorii politycznej demokracja powinna oznaczać, że wyborcy są odpowiedzialni za jakość swoich przywódców. Kiedy przywódca jest niesprawiedliwy, działając na podstawie uprzedzenia, nienawiści, ignorancji lub strachu, wtedy traci swoje prawo do przewodzenia. Niemniej złe rządy są zawsze rezultatem obrania przez lud nieodpowiedniego przywódcy. Kluczowym w buddyjskiej demokracji pozostaje jednak uznanie, że celem życia jest osiągnięcie wolności, szczęścia i mądrości, dlatego prawo stanowione nie może utrudniać ogółowi społeczeństwa możliwości osiągnięcia tych celów (Sivaraksa 2009: 59-60).

Podobnie do Buddhadasy, Sivaraksa (2009: 29, 34) nie rości sobie pretensji, by koncepcję „demokracji buddyjskiej” traktować jako uniwersalną. Przeciwnie, stanowi ona raczej lokalną odpowiedź na „hipermaterializm”, „kulturową czystkę” i „kolonializm intelektualny”, jakie społeczeństwom Azji Południowowschodniej przyniosła działalność globalnego kapitału. „Buddyjskie Królestwo Syjamu – konkluduje ten autor – ma teraz więcej prostytutek niż mnichów”, choć ongiś ludzie żyli tam w szczęściu i relatywnym dostatku, zajmując się uprawą własnej ziemi, drobnym rzemiosłem i handlem (Sivaraksa 2009: 31, 25).

Szczęście i pokój, głupcze!

Nie twierdę, że tajska myśl społeczna dysponuje jakimiś szczególnymi walorami, które czyniłyby ją lepszą od krytyki współczesnego kapitalizmu i liberalnej demokracji formułowanych przez autorów zachodnich. Twierdę jedynie, że zawiera ona w sobie specyficzne konotacje kulturowe, zwłaszcza uznanie, iż ludzkie szczęście i pokój społeczny to podstawowe wartości jednostkowego oraz wspólnotowego życia. W kulturze zachodniej, czemu nie przeczę, nierzadko pojawiają się: kontestacja zasad społeczeństwa konsumpcyjnego i demokratycznego symulakrum (Baudrillard 2005, 2006a, 2006b). Tyle że owa kontestacja, co jest zarzutem powszechnym, nieczęsto idzie w parze z pomysłami na pozytywną zmianę. Jak wskazuje Zygmunt Bauman (2007: 206; 2010: 166), Zachód zapętlili

się w doktrynę „bezalternatywności”: „Etatów nie będzie”, żeby użyć słów Henryki Bochniarz (2015), która straszy przeniesieniem produkcji przez polskich przedsiębiorców na przykład do Bangladeszu, jeśli ich możliwości wyzyskiwania innych zostaną przez polskie państwo ograniczone. Nie wiem, co odpowiedzieliby Bochniarz autorzy tajscy; przypuszczam, że zarzuciliby jej bezbrzeżną chciwość i ignorancję. Być może Sivaraksa, znany z „ciętego” języka, dorzuciłby jeszcze, aby Bangladesz stał się dla Bochniarz jedynym rynkiem zbytu towarów, które chciałyby tam produkować. Tym, czego nie muszę się domyślać jest fakt, że tradycyjnie buddyjski umiar raczej nikomu nie zaszkodzi, jak i nikomu nie zaszkodzi chociażby próba – by użyć sformułowania z tytułu książki Allana Hunta Badinera (2004) – bycia „ważnym na targowisku”.

Bibliografia

- Badiner A. H. (2004). *Uważność na targowisku. Globalny rynek i masowa konsumpcja a świadome życie*. Warszawa: Jacek Santorski & Co.
- Baudrillard J. (2005). *Symulakry i symulacja*. Warszawa: Sic!
- Baudrillard J. (2006a). *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*. Warszawa: Sic!
- Baudrillard J. (2006b). *W cieniu milczącej większości, albo kres sfery społecznej*. Warszawa: Sic!
- Bauman Z. (2007). *Spółczesność w stanie obłąkania*. Warszawa: Sic!
- Bauman Z. (2010). *Socjalizm. Utopia w działaniu*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Bochniarz H. (2015). *Etatów nie będzie*. [Wywiad z G. Sroczyńskim z 18.02.2015], http://wyborcza.pl/duzyformat/1,143624,17430930,Henryka_Bochniarz__Etatow_nie_będzie.html [10.04.2015].
- Buddhadasa B. (1991). *The Natural Cure for Spiritual Disease: A Guide into Buddhist Science*. Bangkok: Vuddhidamma Fund.
- Buddhadasa B. (b.r.w.). *The Handbook for Mankind*. Buddha Dharma Education Association Inc. [wydanie elektroniczne].
- Buddhadasa B., *Paṭiccasamuppāda – część 1, część 2, część 3*, [w:] <http://sasana.wikidot.com/paticcasamuppada-czesc-1>, <http://sasana.wikidot.com/paticcasamuppada-czesc-2>, <http://sasana.wikidot.com/paticcasamuppada-czesc-3> [20.01.2014].

- Changkwan-yuen P. (2003). *Dhammic Socialism: Political Thought of Buddhadasa Bhikku*. „The Chulalongkorn Journal of Buddhist Studies”, Vol. 2, No. 1, 115-137.
- Deegalle M. (2013). *Visions of the Dharmaraja: Conceptualizations of 'Just Ruler' in Theravada Buddhist Societies in South and Southeast Asia* [w:] *KPI Congress XVth: Dharmaraja* [materiały konferencyjne]. Bangkok: King Prajadhipok's Institute, 40-65 [wydanie elektroniczne].
- Freedman A. L. (2006). *Political Change and Consolidation: Democracy's Rocky Road in Thailand, Indonesia, South Korea, and Malaysia*. New York: Palgrave Macmillan.
- Garfield J. L. (2002). *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*. New York: Oxford University Press.
- Hanh T. H. (2002). *No Death, No Fear: Comforting Wisdom for Life*. New York: Riverhead Books.
- Hanh T. H. (2012). *Świat w naszych rękach. W trosce o środowisko i pokój na Ziemi*. Warszawa: Czarna Owca.
- Hanh T. H. (2013). *Cud uważności. Prosty podręcznik medytacji*. Warszawa: Czarna Owca.
- Human Development Report 2014. Sustaining Human Progress: Reducing Vulnerabilities and Building Resilience*. United Nations Development Programme.
- King S. B. (2009). *Socially Engaged Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Kossakowski R. (2011). *Budda w erze konsumpcji. Rzecz o spotkaniu Wschodu i Zachodu*. Toruń: Adam Marszałek.
- Krawczyk T. (2009). *Wizja "dobrego państwa" w świetle koncepcji Gross National Happiness i pierwszego projektu Konstytucji Królestwa Bhutanu z 2005 roku* [w:] Lisowska A., Jabłoński A. W. (red.) *Państwo w procesach przemian. Teoria i praktyka*. Toruń: Adam Marszałek, 199 - 221.
- Kusalasaya K. (1983). *Buddhism in Thailand: Its Past and Its Present*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- McCargo D. (2012). *The Changing Politics of Thailand's Buddhist Order*. "Critical Asian Studies", vol. 44, no. 4/2012, 627 - 642.
- Mishra P. P. (2010). *The History of Thailand*. Santa Barbara: Greenwood.
- Payutto P. [Phra Devbedi] (1992). *Buddhist Economics*. Bangkok: Mahachulalongkornrajavidyalaya/ Buddhist University Press [wydanie elektroniczne].
- Payutto P. [Phra Rajavaramuni] (1987). *Freedom: Individual and Social*. Bangkok: Graphico.

- Payutto P. A. [Phra Brahmaganabhorn] (2010). *Buddhism and the Business World: The Buddhist Way to Deal with Business*. B.m.r: Chandrpen Publishing House [wydanie elektroniczne].
- Payutto P. A. Cz. (2004). *Buddyjskie spojrzenie na pojęcia ekonomiczne* [w:] Badiner A.H. (red.) *Uważność na targowisku. Globalny rynek i masowa konsumpcja a świadome życie*. Warszawa: Jacek Santorski & Co, 99-117.
- Puntarigvivat T. (2003). *Buddhadasa Bhikkhu and Dhammic Socialism*. "The Chulalongkorn Journal of Buddhist Studies", Vol. 2 No. 2, 189 - 207.
- Puntarigvivat T. (2013). *Thai Buddhist Social Theory*. Bangkok: Sahadhammika Co.
- Schumacher E.F. (1981). *Małe jest piękne. Spojrzenie na gospodarkę z założeniem, że człowiek coś znaczy*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Sirikanchana P. (b.r.w.). *In Search of Thai Buddhism*. Bangkok: World Buddhist University [wydanie elektroniczne].
- Sivaraksa S. (1996). *Alternative Development from a Buddhist Perspective*. „South East Asian Review”, Vol. XXI, Nos. 1 & 2, January – December 1996, 51-54.
- Sivaraksa S. (2005). *Conflict, Culture, Change: Engaged Buddhism in a Globalizing World*. Boston: Wisdom Publications.
- Sivaraksa S. (2009). *The Wisdom of Sustainability: Buddhist Economics for the 21st Century*. Kihei: Koa Books.
- Tambiah S. J. (1976). *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*. New York: Cambridge University Press.
- Tideman S. G. (2011). *Gross National Happiness* [w:] Zsolnai L. (ed.) *Ethical Principles and Economic Transformation – a Buddhist Approach*. „Issues in Business Ethics”, Vol. 33, Budapest: Springer, 133-153.
- Zsolnai L. (2011). *Ethical Principles and Economic Transformation – a Buddhist Approach*. „Issues in Business Ethics”, Vol. 33, Budapest: Springer.