

WŁODZIMIERZ WIŁOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Filozofii
e-mail: w.wilowski@wp.pl

Maxa Schelera interpretacja buddyjskiego cierpienia

Abstract. *The article presents Max Scheler's interpretation of Buddhist suffering. It contains the main conclusions and questions concerning this interpretation. In particular, the paper focuses upon the sources of inspiration for Scheler's analysis of Buddhism as well as the differences between Schelerian and contemporary understanding of fundamental Buddhist teachings on suffering.*

Keywords: *Max Scheler, Buddhism, suffering*

Wydaje się, że mogą być co najmniej dwa powody dla czynionej poniżej próby analizy Schelerowskiej interpretacji buddyjskiego cierpienia. Pierwszy wiąże się ze znaczącym w każdej chwili ludzkiej historii rozpatrywaniem sensu życia człowieka. Podobnie jak przed Schelerem, tak i po nim, w odpowiedziach na pytanie o sens życia nie chodzi tylko o wskazanie na właściwości działania celowego czy racjonalnego, ale chodzi bardziej o wskazanie na konieczność podjęcia refleksji nad wieloma ważnymi problemami, bez których zrozumienie sensu życia człowieka jest niemożliwe. Wśród nich szczególnie ważne jest odniesienie do sensu i znaczenia cierpienia w życiu ludzkim. Podobnie jak zwrócenie uwagi na sens i znaczenia radości czy śmierci.

Choć tego typu refleksja wcześniej czy później dotyka każdego człowieka, choć są w historii ludzie i okresy szczególnie mocno naznaczone piętnem bólu i cierpienia, to można mieć wrażenie, że współcześnie mało się zwraca na nią uwagę.

Refleksje nad sensem życia czy sensem cierpienia powstają na ogół w szczególnych historycznie okresach. Jednak zawsze odnoszą się do indywidualnych

doświadczeń związanych ze świadomością przemijania. Zawsze też wnoszą uważność i odpowiedzialność za własne i cudze istnienie.

W przykładach tego typu refleksji trudno pominąć rozważania Maxa Schelera. Na szczególną uwagę zasługują jego studia nad cierpieniem¹. Scheler wychodzi w nich niewątpliwie poza jednostronną, zachodnią jego interpretację, wskazując na inspirujące buddyjskie odczytywanie sensu tego zagadnienia.

W tym miejscu ujawnia się drugi powód czynionej poniżej próby. Poszukuje się w niej dziejów recepcji buddyzmu w myśli filozoficznej Zachodu, które wskazują na nieustannie zmieniający się poziom wiedzy o nim. Może tu pojawić się pytanie o ostateczny sens takiej pracy, która podejmuje rozważania mogące zatrzymać się na poziomie przestarzałych wyobrażeń i omówień buddyzmu.

Próba analizy Schelerowskiej interpretacji buddyjskiego cierpienia może obejmować wiele zagadnień szczegółowych. Wśród nich ważne wydaje się zagadnienie dotyczące źródeł albo możliwych inspiracji dla czynionych przez Schelera analiz nauki buddyjskiej. Chodzi tu o stan badań nad buddyzmem w epoce poprzedzającej analizy Schelera. Szczególnie ważna wydaje się odpowiedź na pytanie, dlaczego filozofowie zachodni² zainteresowali się myślą buddyjską?

Inne zagadnienie, które warto podjąć w ramach próby Schelerowskiej interpretacji buddyzmu, może dotyczyć jej syntezy, ze zwróceniem uwagi na możliwe błędy interpretacyjne. Jednak w takim kontekście ważniejsze jest zrozumienie różnicy pomiędzy Schelerowskim a współczesnym sposobem ujmowania buddyjskiej nauki o cierpieniu. Istotne jest tu porównanie źródłowego uzasadnienia, czyli podstaw teoretycznych zestawianych wobec tych ujęć wniosków.

Próba analizy Schelerowskiej interpretacji buddyjskiego cierpienia może też zwracać uwagę na dialog kulturowy, obciążony często poszukiwaniem nowych uzasadnień dla własnych cywilizacyjnych idei czy wzorców. Jednak w konsekwencji może też zwracać uwagę na stałe elementy czynionych interpretacji – w tym przypadku dotyczą one poszukiwań sensu cierpienia w życiu ludzkim oraz sztuki jego znoszenia.

¹ Maria Scheler w *Posłowiu* wydawcy (M. Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Gesammelte Werke, t. VI, Bern – München 1963, s. 401) podaje, że najwcześniejszy tekst Schelera na temat bólu i cierpienia pochodzi z 1912 r. Obejmował on analizę fizjologiczną i psychologiczną bólu. Tekst *O sensie cierpienia* został opublikowany najpierw w 1916 r. w książce *Krieg und Aufbau*, później w pierwszym tomie dzieła pt. *Zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, tytuł tomu: *Moralia* (Leipzig 1923); polskie wydanie: *O sensie cierpienia*, w przekładzie Adama Węgrzeckiego, w: M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994. W dalszej części artykułu korzystam z tego przekładu.

² Piszę o filozofach, uznając, że dla językoznawców zainteresowanie buddyzmem jest naturalną konsekwencją poznawania języka w „wariancie przykładu myśli buddyjskiej”. W przypadku filozofów ważne jest pytanie nie tylko dlaczego, ale także jakiej interpretacji tej myśli dokonali wobec ostatecznie innej myśli filozoficznej, z którą się zetknęli. Chodzi tu nie tylko o odpowiedź na pytanie o pojęcie filozofii w kontekście interkulturowym, ale o analizę oddziaływania recepcji buddyzmu na filozofów zachodnich. Rzecz jasna wymagałoby to bardzo drobiazgowych studiów na pograniczu kultur i odrębnej monografii.

1. Próba analizy podstawowych uwarunkowań Schelerowskiej interpretacji buddyjskiego cierpienia

Jeżeli podejmuje się próbę zwrócenia uwagi na uwarunkowania interpretacji Schelerowskich, nie można zapominać o wpływie Kanta na filozofię XIX wieku. Pomijając to, jak ten wpływ oddziaływał na poszczególnych myślicieli czy na całe szkoły³, nie można też zapominać o zapoczątkowanej w połowie XIX wieku reakcji przeciw kantyzmowi⁴. Jednak analizując myśl Schelera i czynione przezeń interpretacje, trzeba zwrócić uwagę także na filozofię Franza Brentano i jego ucznia Edmunda Husserla. Ostatecznie trzeba też pamiętać, że Scheler krytycznie ustosunkował się do myśli etycznej Kanta⁵, wskazując na metodę fenomenologiczną⁶, którą zastosował nie tylko do etyki, ale także do filozofii kultury i filozofii religii. W efekcie interpretacje buddyjskiej nauki o cierpieniu Schelera muszą brać pod uwagę wszystkie te uwarunkowania, aby ostatecznie dodać do nich europejską recepcję buddyzmu w interpretacjach filozoficznych poprzedzających prace Schelera i europejskie źródła buddologiczne.

1.1. Możliwe inspiracje Schelerowskich analiz

Analizy buddyjskiej nauki o cierpieniu, czynione w Schelerowskim studium *O sensie cierpienia*, z pewnością były konsekwencją już wcześniej zapoczątkowanej w świecie zachodnim dyskusji na temat buddyjskich idei⁷. Trudno ostatecznie

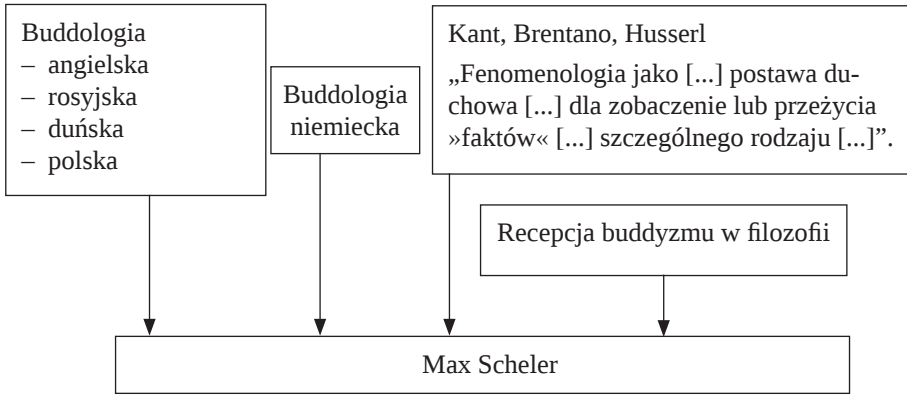
³ Można tu wspomnieć choćby szkołę marburską (Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer) oraz badeńską (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Emil Lask).

⁴ Z jednej strony neotomizm, z drugiej marksizm odrzucają Kantowski idealizm i subiektywizm.

⁵ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle 1921.

⁶ Ciekawe jest tu rozróżnienie, które czyni wobec stosunku do doświadczenia w fenomenologii i Kantowskim fenomenalizmie Karol Wojtyła. Por. K. Wojtyła, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce, na tle poglądów Kanta i Schelera*, w: idem, *Zagadnienie podmiotu moralności*, TN KUL, Lublin 2001, s. 170. Jego zdaniem fenomenologia stoi na stanowisku, że istota rzeczy jest niepoznawalna, fenomenologia przyjmuje istotę rzeczy tak, jak ona ujawnia się w bezpośrednim doświadczeniu. Można tu oczywiście poszukiwać także buddyjskich analogii, choćby na poziomie rozważań dotyczących paramartha-dhatu (sansk. paramārtha-dhātu), elementu ostatecznej prawdy, czy takości: tathata (sansk. Tathātā). Nie można jednak zapominać, że w myśli Schelera punktem wyjścia był inny niż Kantowski stosunek do doświadczenia. Skrytykalizowało się to w przeciwstawieniu wartości jako istotnego pierwiastka przeżycia etycznego – powinności, którą za taki pierwiastek uznał Kant. Oczywiście choć w buddyzmie i filozofii zachodniej mówi się o doświadczeniu, to czyni się to w różnych uwarunkowaniach, często nieporównywalnych. Na przykład takłość w buddyzmie dotyka każdego składnika bytu oraz nirwany. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku stanowi doświadczenie buddy lub bodhisattwy i określana jest poprzez odniesienie do pojęcia pustki (siunjata).

⁷ Choć można poszukiwać początków odkrywania idei wschodnich (w tym buddyjskich) u wielu wcześniejszych myślicieli, dla europejskiego świata wiąże się ze studiami nad sanskry-



Rysunek 1. Podsumowanie wybranych możliwych inspiracji Schelerowskiej interpretacji buddyjskiej nauki o cierpieniu

wymienić wszystkie powody, dla których świat zachodni zainteresował się ideami buddyjskimi⁸. Można natomiast poszukiwać w recepcji buddyzmu (brytyjskiej, niemieckiej, rosyjskiej czy polskiej) głównych tendencji wspólnych.

Skupiając się na Schelerze, nie można wykluczyć, że jego znajomość buddyjskich idei była konsekwencją niemieckiej buddologii oraz zainteresowań niemieckiej nowożytnej filozofii nauk buddyjską.

tem, prakrytem i językiem tybetańskim. Niewątpliwie znaczące są tu prace Sir Williama Jonesa, Charlesa Wilkina i innych. Jednak dopiero w latach 80. XIX wieku ugruntowały się angielskie, rosyjskie i duńskie tradycje filologicznych analiz tekstów buddyjskich. Zwieńczeniem tamtego okresu ogromnego zapotrzebowania na lekturę tekstów wschodnich, a w tym buddyjskich i poznanie myśli buddyjskiej, było opublikowanie tekstów *Świętych ksiąg Wschodu* (ok. 1894, Oxford) pod red. Maxa Müllera i założenie Pali Text Society (PTS) w 1881 r. przez M. Müllera i T. W. oraz Caroline Rhys Davids (Transl. Series 41, London 1974).

⁸ Volker Zotz w swoim studium *Recepcja buddyzmu w Europie* (w: idem, *Historia filozofii buddyjskiej*, WAM, Kraków 2007, ss. 265–290) sugeruje bardzo krytycznie w stosunku do filozofii zachodniej, że w większości przypadków, idee ogólnoindyjskie czy buddyjskie służyły w pierwotnej ich recepcji potwierdzeniu (dowód) teorii własnych. Można jednak poszukiwać innego wytłumaczenia, uznając ten sposób podejścia do obcych kulturowo idei jako przykład częstego błędu badawczego, jaki się popełnia w pierwszym etapie także systematycznych studiów, ale obcych idei. Po nim na ogół następuje drugi błąd, który nakłada warunek wewnętrznego zjednoczenia z ideami, które się bada. W obu przypadkach traci się dystans badawczy, konieczny dla studiów naukowych. Zatem, czy można zgodzić się z twierdzeniem Zotza, że „Buddyzm jest dla kultur europejskiej i północnoamerykańskiej wyzwaniem, ponieważ ze względu na swoje odmienne pochodzenie nadaje się do ich radykalnej krytyki”? Ibidem, s. 297.

1.2. Buddologiczne i filozoficzne⁹ źródła Schelerowskiej interpretacji

Max Scheler żył w latach 1874–1928. Tekst o sensie cierpienia pochodzi z 1916 r.¹⁰, choć jego ostateczna wersja z myślą buddyjską z 1923. Scheler analizując myśl buddyjską, zwraca uwagę na prace Richarda Pischela, Karla Eugena Neumanna, Fr. Hellera oraz L. Zieglera i Hermanna Oldenberga. Pierwsza, druga i ostatnia są z 1906 r., reszta prawdopodobnie z 1921 i 1922 r.¹¹ Prace cytowane przez Schelera nie musiały być jednak jedynym źródłem jego analiz. Równoległe do niemieckiej buddologii rozwijała się angielska, rosyjska czy polska¹².

W jednym z najnowszych studiów niemieckiej buddologii Volker Zotz¹³ podejmuje próbę zwrócenia uwagi na podstawowe jej kierunki, kształtujące się już przed 1920 r. W efekcie jest to próba, która wskazuje na dwie tendencje ujawniające się także w recepcji filozoficznej buddyzmu. Zotz podając przykłady tych kierunków, łączy je z konkretnymi nazwiskami. W ten sposób np. Karl Eugen Neumann i Karl Seidenstücker to nie tylko buddolodzy, ale także buddyści. Z kolei Paul Dahlke (1865–1928) i Georg Grim (1868–1945), ukazują „zaczątki tendencji zachodnich

⁹ Zadania buddologii, choć ciągle się poszerzają, ogólnie rzecz biorąc sprowadzają się do tego, aby m.in. prawidłowo wyodrębnić z nauk tradycyjnych to, co filozoficzne i to, co religijne. Buddologia także bada wzajemne oddziaływanie filozofii i religii, wyjaśnia ich rolę, prowadzi także wiele szczegółowych studiów. Por. np. W. T. Androsow, *Buddyzm: religia i filozofia*, „Prezentacje” 11/1986; także: *Buddyzm*, wybór tekstów J. Sieradzan, W. Jaworski, M. Dziwisz, Krakowskie Wydawnictwo Prasowe, Kraków 1987. Używając określenia „filozoficzne”, mam na myśli oczywiście recepcję buddyzmu u filozofów zachodnich (europejskich).

¹⁰ Choć miał swoją wersję wcześniejszą z 1912 r., ale i późniejszą – z 1923 r., która ukazała się w *Moraliach*. Zob. też A. Węgrzecki, *Scheler*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.

¹¹ Scheler nie podaje pełnej bibliografii przekładu kazań Buddy, na który się często powołuje. Pełna bibliografia jest następująca: R. Pischel, *Leben und Lehre des Buddha*, Leipzig 1906 i 1926. Inne teksty, na które powołuje się Scheler, to: K. E. Neumann, *Die Reden Gotamo Buddhos aus der Mittleren Sammlung des Pāli-Kanons*, München 1896–1902, nowe wydanie: Zürich – Wien 1956; ponadto: Fr. Heller, *Die buddhistische Versenkung*, wyd. 2, München 1922 oraz L. Ziegler, *Der Ewige Buddha*, Darmstadt 1922, a także H. Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, wyd. 5, Stuttgart – Berlin 1906. Por. M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie...*, ss. 32 i 38.

¹² Można oczywiście wymieniać tu wielu znaczących autorów i ich prace. Jednak owo wymienianie wybranych przykładów ma bardziej na celu ukazanie powszechności zainteresowania tematyką buddyjską w czasach poprzedzających lub równoległych do działalności Schelera niż stanowić systematyczne studium europejskich prac badawczych nad buddyzmem. Na przykład angielskie: A. B. Keith, *Buddhist Philosophy*, Oxford 1923; C. A. F. Rhys Davids, *Buddhist Psychology*, London 1924; rosyjskie: Th. Stcherbacki (Szczerbacki), *The Central Conception of Buddhism*, London 1923; O. O. Rosenberg, *Problems of Buddhist Philosophy*, Heidelberg 1924, wyd. rosyjskie: 1918; polska buddologia, np. prace St. Schayera, por. również: J. Reychman (red.), *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*, t. III, PWN, Warszawa 1969, ss. 173–215.

¹³ Por. V. Zotz, *Einige Anmerkungen zum Buddhismus-Bild deutschsprachiger Denker*, „Bodhi Baum. Zeitschrift für Buddhismus und meditatives Leben” 11/1986, ss. 72–82; por. także: V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, ss. 281–289.

szkół interpretacji (buddyzmu)”¹⁴, poszukując możliwości adaptacji buddyzmu na grunt np. nauk szczegółowych (nauk przyrodniczych) czy wskazując na możliwość jego światopoglądowoczej mocy¹⁵.

Podobne tendencje interpretacyjne można odnaleźć na gruncie recepcji idei buddyjskich filozofów, którzy niewątpliwie wywarli wpływ także na Schelera. W analizach Zotza można zatem poszukiwać, w sposób niebezdzyskusyjny¹⁶, uwarunkowań interpretacyjnych nauki buddyjskiej. Wśród nich znaczącym jest wyjściowy model przeciwstawienia pasywnego buddyzmu aktywnemu Zachodowi, dodatkowo powszechne w recepcji filozoficznej oparcie interpretacji na klasycznej metafizyce zachodniej i poszukiwanie możliwości przeniesienia myśli buddyjskiej na grunt rozważań zachodnich (potwierdzenie własnych idei).

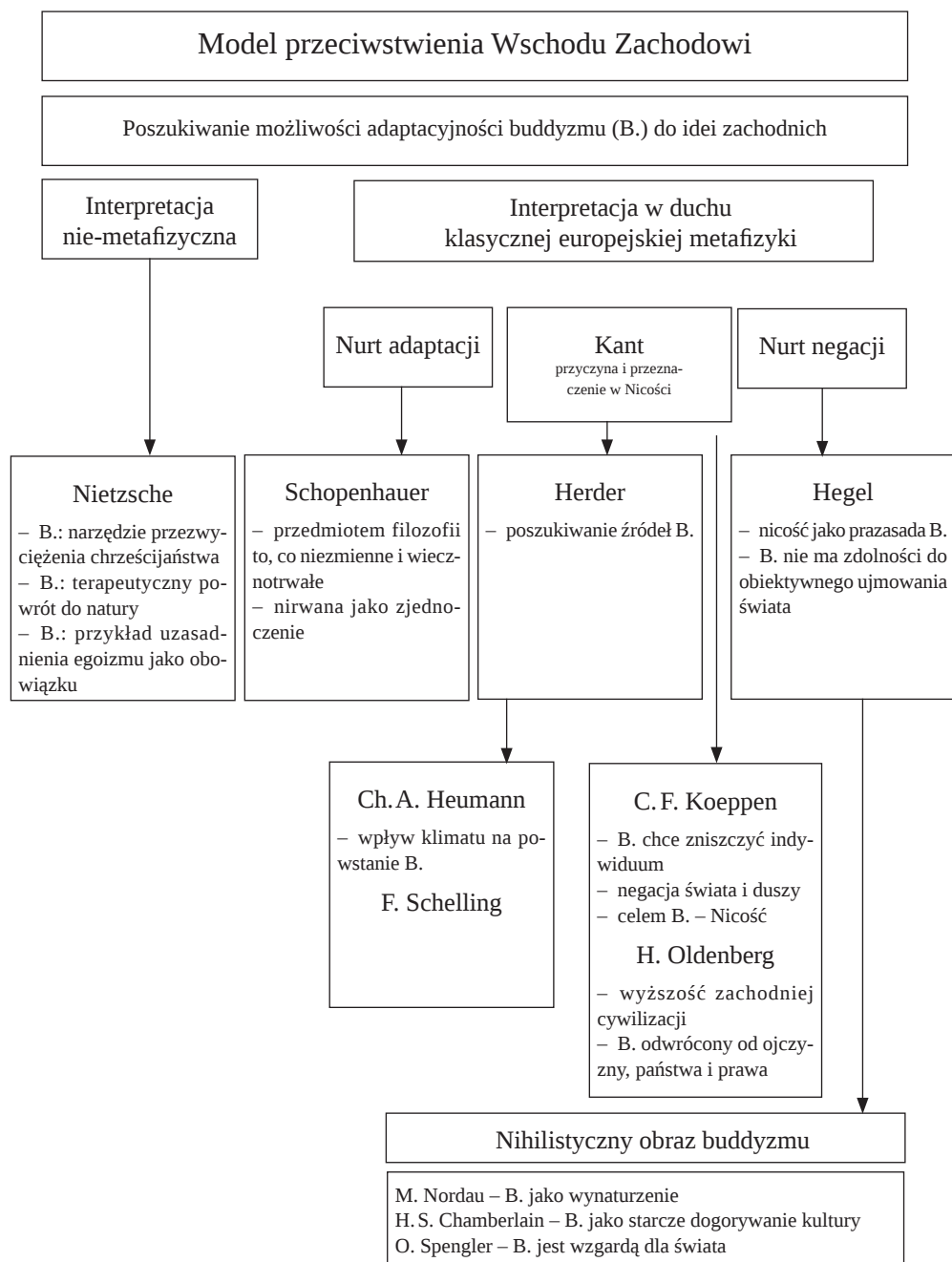
Pomijając szczegóły dotyczące np. tak fundamentalnych zagadnień, jak różnica w analizie i relacji podmiotu do przedmiotu w myśli wschodniej i zachodniej czy inne, z próby zestawienia recepcji idei buddyjskich w filozoficznej i buddologicznej interpretacji zachodniej powstaje dość ciekawy obraz. Wskazuje się w nim nie tylko na podstawowe tendencję recepcji buddyzmu, ale na elementy niewłaściwej interpretacji buddyjskiego rozumowania. Wśród nich np. poszukiwanie pierwszej zasady czy przyczyny na wzór presokratyków nie może być identyfikowane z buddyjskim poszukiwaniem nieredukowalnego elementu bytu (dharma) w związku przyczynowo-skutkowym, podobnie „podmiotowość będąca miarą rzeczy” nie może być kryterium dla buddyjskiej względności podmiotowości. Oczywiście tych elementów jest bardzo dużo. Próbę taką¹⁷ ukazuje rys. 2. Czy tego typu

¹⁴ V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, s. 281.

¹⁵ Por. np. P. Dahlke, *Buddhismus als Weltanschauung*, Breslau 1912.

¹⁶ Trudno we wszystkim zgodzić się z Zotzem jeśli chodzi o jego poglądy na temat niektórych opinii w recepcji buddyzmu w Europie. Na przykład to, co Zotz nazywa rasistowskimi tendencjami w niemieckiej recepcji buddyzmu, jest klasycznym błędem interpretacji, o którym wspominam w przyp. 8. Przyczyną ich może być odniesienie do klasycznej metafizyki tego, co jest jej z gruntu obce.

¹⁷ Oprócz cytowanych wcześniej analiz V. Zotza por. np. na temat wygłaszanych przez Kanta opinii dotyczących buddyzmu: H. von Glasenapp, *Kant und die Religionen des Ostens*, Kitzingen a. Main 1954. Na temat poglądów Hegla dotyczących Wschodu i buddyzmu por. np. G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 1, PWN, Warszawa 1964, s. 533; *Wykłady z filozofii dziejów*, PWN, Warszawa 1958, s. 155; *Wykłady z historii filozofii*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994, ss. 141–146 i in. W ostatnim cytowanym dziele znajduje się słynny już postulat Hegla o wyłączenie Wschodu z historii filozofii, gdyż właśnie tam „podmiot nie występuje jako osoba, lecz jawi się jako coś negatywnego i ginącego w obiektywnej substancjalności”. Ibidem, s. 144. U Arthura Schopenhauera por. np. *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994, ss. 575–580, 588, 726 i in.; t. II, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1995, np. ss. 870–871. Por. też: J. Marzęcki, *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1992 czy W. Wilowski, *Tematy indyjskie w filozofii A. Schopenhauera*, w: B. Andrzejewski, A. Przyłębski (red.), *Artur Schopenhauer. Rekonstrukcje – recepcje – interpretacje*, PTPN, Poznań 1991, ss. 32–47. Na temat rozważań Fryderyka Nietzschego o buddyzmie por. np. F. Nietzsche, *Antychryst*, Wyd. bis, Warszawa 1991, ss. 25–26, 29 i in.; idem, *Poza dobrem i złem: preludeum do filozofii przyszłości*, Wyd. A, Kraków 2001, s. 77 i in.



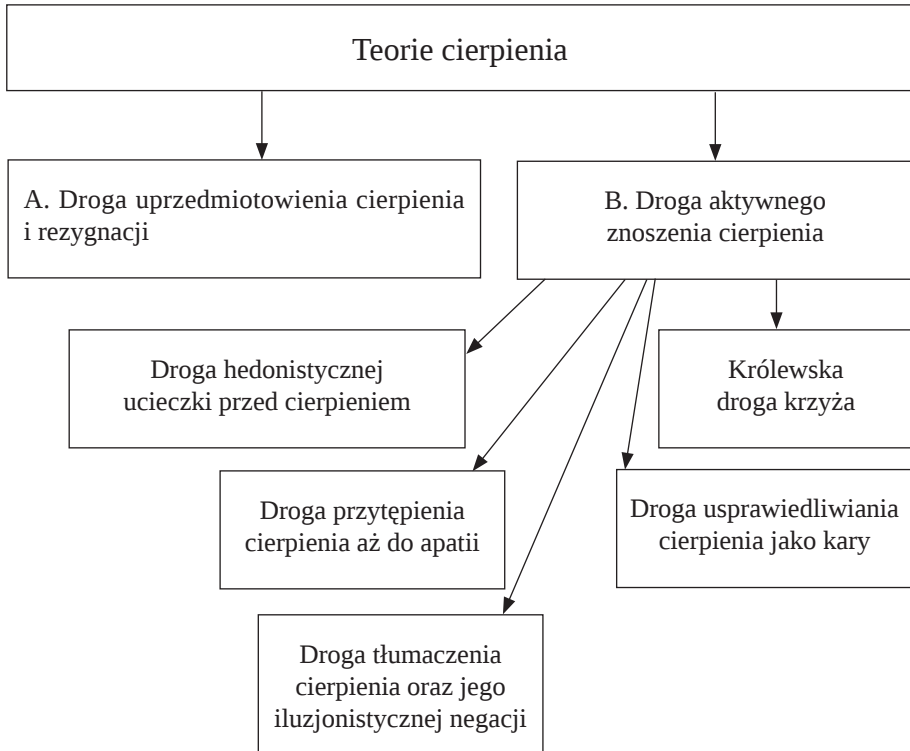
Rysunek 2. Próba ukazania wybranych elementów interpretacji buddologicznej i recepcji filozoficznej buddyzmu

Przykład elementów modelowania kulturowego w duchu klasycznej metafizycznej i nie-metafizycznej interpretacji, ze wskazaniem na wybrane niewłaściwe buddyjskiemu rozumowaniu elementy.

tendencjom w swojej interpretacji buddyjskiej nauki o cierpieniu uległ Scheler, pozostaje sprawą otwartą.

2. Wybrane elementy Schelerowskiej interpretacji buddyzmu (buddyjskiej nauki o cierpieniu)

Scheler wprowadza do swoich rozważań dotyczących cierpienia naukę buddyjską, gdy dokonuje wyróżnienia kilku głównych typów teorii cierpienia albo sposobów zachowania się (*Begegnung*) wobec cierpienia. Ze względu na wcześniejsze rozważania punkt wyjścia jest tu wręcz modelowy, oparty na przeciwstawieniu myśli wschodniej i zachodniej, choć ze znaczącymi modyfikacjami. Próbę syntezy poglądów Schelera przedstawia rys. 3.



Rysunek 3. Buddyzm w kontekście innych typów teorii cierpienia w analizie Maxa Schelera

W przedstawionym ujęciu Scheler wychodzi poza tradycyjne przeciwstawienie Wschodu Zachodowi, poszukując głównych typów teorii cierpienia. Choć uznaje, że typ A teorii cierpienia przejawia się najpierw w nauce Buddy¹⁸, to powraca, zdaniem Schelera, także u Spinozy i Goethego (s. 31). Co ciekawe, w typie B umieszcza wersję upaniszadowego¹⁹ podejścia do teorii cierpienia jako kary za przewinienia w życiu wcześniejszym. W efekcie ostatecznie czyni też tak z buddyzmem, uznając iż Budda pragnął wskazać drogę do zakończenia bezustannej i niekończącej się wędrówki wedle zasady winy i pokuty (s. 31).

Już na samym początku, swoich rozważań na temat buddyjskiego cierpienia Scheler wprowadza ciekawą kategorię „naporu” (Drängen) w rzeczach i człowieku, za pomocą której próbuje określić zakres cierpienia. Zdaniem Schelera na Wschodzie zakotwiczenie cierpienia w zasadzie samego bytu każe cierpieniu sięgać tak daleko, jak sięga obejmująca całą rzeczywistość sfera dążenia i naporu (por. s. 31).

Choć Scheler nie czyni systematycznych studiów na temat buddyzmu, uznaje, że jest on drogą „nieprzerwalnego uwalniania ponadindywidualnej jaźni (*Selbst*) od wszelkiej indywidualizującej żądz” (s. 31). Pokonując bogaty język Schelerowskiej interpretacji, można zauważyć, że żądzę identyfikuje z siłą dającą możliwość identyfikacji rzeczywistości z „treściami świata”. W efekcie żądza, zdaniem Schelera, ma taki sam zasięg jak cierpienie. Stąd w interpretacji Schelerowskiej pojawia się równanie, w którym nie tylko kolejność zależności jest dyskusyjna, a które nakłada równość albo identyczność: pożądania, rzeczywistości, cierpienia i indywidualności (por. rys. 4.). Jednak sam Scheler nie znajduje odpowiedzi na pytanie, jak Budda doszedł do tego wniosku (por. ss. 38–39).

POŻĄDANIE = RZECZYWISTOŚĆ = CIERPIENIE = INDYWIDUALNOŚĆ

Rysunek 4. Schelerowska interpretacja buddyjskiego cierpienia wobec pożądania, rzeczywistości i indywidualności

W Schelerowskiej interpretacji owo uwalnianie wymaga uprzedmiotowienia cierpienia i żądz aby stały się czystą treścią obrazową (Bildwerden). Co więcej, potrzebna jest tu wewnętrzna technika poznawczego wypierania „żądz, bólu i cierpienia” z centrum duszy (por. s. 32). Trudno w tym miejscu uznać, że Scheler

¹⁸ Od tego miejsca numery stron podaję w nawiasie bezpośrednio w tekście, korzystając z wydania: M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie...*

¹⁹ Upaniszady stanowią końcową część Wed, są podstawą nie tylko systemu filozoficznego wedanty, ale stanowią najważniejsze źródło inspiracji całej filozoficznej myśli indyjskiej. Jest kilka przekładów Upaniszad w języku polskim, por. np. *Upaniszady* w przekładzie M. Kudelskiej (Wyd. UJ, Kraków 2004).

lekceważy jedną z centralnych nauk buddyzmu dotyczącą pojęcia anatman²⁰ (pali; anatta), nieistotności (nie-ja), jednej z trzech cech bytu²¹. Można raczej uznać, iż poszukuje odpowiedzi na pytanie, co lub kto ostatecznie doświadcza owego bólu i cierpienia, a odpowiedź ujawnia się automatycznie przez uwarunkowanie metafizyki klasycznej, potrzebującej odniesienia do podmiotu doznającego.

W swojej interpretacji buddyzmu Scheler zwraca także uwagę na miłość (wybawienie serca)²² oraz współcierpienie, które jego zdaniem mają dla Buddy wyjątkowe znaczenie, jako nośniki poznania w wewnętrznej technice wypierania cierpienia.

Co ciekawe, punkt docelowy buddyzmu Scheler określa w sposób negatywny, uznając, że nie jest nim wybawienie osoby czy wydobycie szczęśliwej jaźni z uwikłania w to, co ograniczone, lecz jest nim głęboka cisza (Meeresstille) umysłu²³. Zanika i wygasa w niej pożądanie, indywidualium i cierpienie, wtedy też świat i indywidualność, zdaniem Schelera, zostają odrzeczywistnione, stają się obrazem (por. s. 32). Jest to obraz zawierający poczucie włączenia własnego cierpienia w wielkie cierpienie całego świata i w konieczność cierpienia w ogóle. Obraz ten ma skłaniać w buddyzmie, zdaniem Schelera, do łagodnej rezygnacji.

W dalszych rozważaniach Scheler wspomina o kazaniach Buddy ukazujących „techniki duchowe” doprowadzające do poznania²⁴, poprzez które prowadzi w buddyzmie droga do uwolnienia z cierpienia.

Analiza buddyjskiej drogi prowadzącej do usuwania cierpienia jest też dla Schelera okazją do zwrócenia uwagi na wyznaczenie dwóch podstawowych kierunków tej drogi, posiadających odniesienie do modelu przeciwstawienia Wschodu Zachodowi. Mamy zatem w rozważaniach rozwiązanie Schelera podobne do wcześniejszego, ale znowu modyfikowane. Ilustruje to rys. 5.

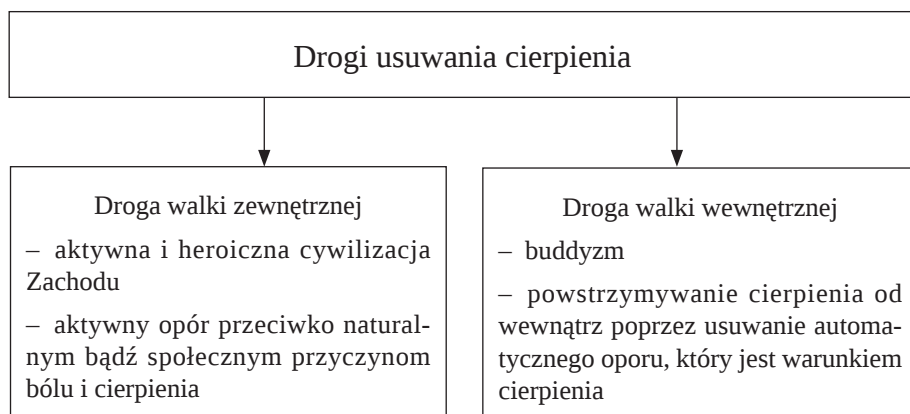
²⁰ Twierdzi się w niej, że żadne ja (atman), w sensie jakiejś substancji nieprzemijającej, wiecznej niezależnej, nie istnieje wewnątrz indywidualnego istnienia. W buddyzmie „cierpi” pięć grup bytów (skandha) złożonych (grup nagromadzenia): cielesności (rupa), uczuć (wedana), postrzegania (samdźña), psychicznych sił kształtujących (samskara) i świadomości (widźźana).

²¹ Trzy cechy bytu określane jako trilakszana to: przemijalność (anitja), cierpienie (dukhka) i bezosobowość (anatman).

²² Ale nie w sensie chrześcijańskim, jako pozytywne uszczęśliwianie serca.

²³ Nie jest do końca jasne, jak Scheler rozumie kategorię umysłu (citta) – czy tak jak ukaże to Angarika Govinda, cytując fragment Mahayana-śraddhotpada-Śastry. Por. A. Govinda, *Podstawy mistyki tybetańskiej*, t. 1, Szczecin 1986. „Umysł ma dwie bramy, z których wychodzą jego działania: jedna wiedzie ku urzeczywistnieniu czystej natury umysłu (alaja-widźźana), druga ku różnorodności pojawiania się i zanikania, do życia i śmierci. Cóż jednak jest czystą naturą umysłu? Jest nią absolutna przejrzystość i jedność, wszechobjmująca pełnia, kwintesencja rzeczywistości. Natura umysłu nie należy ani do śmierci, ani do odrodzenia, jest niestworzona i nieprzemijająca. Pojęcia świadomego umysłu zostają w wyniku błędnych poglądów zindywidualizowane i rozróżnione. Gdyby można było utrzymywać umysł wolnym od różnicującego myślenia, nie istniałyby już żadne arbitralne myśli, z których mogłyby powstać (iluzoryczne) formy egzystencji i warunki”.

²⁴ Nie do końca jasne jest, jak Scheler rozumie kategorię poznania w buddyzmie.



Rysunek 5. Buddyzm jako jedna z dróg Schelerowskiej analizy usuwania cierpienia

W analizie cierpienia, przeprowadzonej przez Schelera, ujawnia się nie tylko klasyczny model przeciwstawienia Wschodu Zachodowi, ale także zwrócenie uwagi na wartościowanie cierpienia. Cierpienie jest złem, co więcej, w myśli buddyjskiej, zdaniem Schelera, nie jest czymś realnym, lecz jedynie mrocznym cieniem (por. s. 33), który rzuca na świat nasze własne cierpienie wywołane czymś w świecie (an der Welt).

Droga walki wewnętrznej ostatecznie, zdaniem Schelera, posiada jednak odpowiedniki zachodnie. Wśród nich wymienia późnorzymską szkołę stoicką z Epiktem, chrześcijaństwo Lwa Tołstoja i Fiodora Dostojewskiego. Punktem wyjścia do dalszych czynionych przez Schelera jej analiz staje się kwestia „niesprzeciwiania się złu” w trakcie jej realizacji²⁵. Scheler uznaje, że buddyzm jest w przeciwieństwie do chrześcijaństwa przykładem pochwały cnót pasywnych, a sam Budda uosabia cichość pełną dystansu, chłodny spokój, który jest jego udziałem także w chwili śmierci (por. s. 33). Nie przeszkadza to jednak Schelerowi uznać, poszukując ideału zachodniego bohatera aktywnego (Heroentum) i idei bohaterstwa pasywnego (Heldentum), że indyjski sposób traktowania bólu i cierpienia jest przykładem najaktywniejszego zachodniego heroizmu. Ujawnia się on ostatecznie w gorącym

²⁵ Trudno buddyzmowi ostatecznie odmówić aspektu czynnej walki przeciwstawiającej się złu. Wystarczy przejść do opisu Ośmiorakiej Ścieżki, w której na szóstym stopniu wskazuje się na właściwy wysiłek (samjak-smriti) obejmujący cztery zagadnienia: wysiłek zapobiegający powstawaniu niepowstałych złych myśli, wysiłek tłumiący powstałe złe myśli, wysiłek rozwijania niepowstałych dobrych myśli oraz wysiłek utrzymywania powstałych dobrych myśli. Do tego trzeba dodać właściwe działanie (samjag-adžiwa). Por. np. Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, Wyd. A, Kraków 2002, ss. 185–187.

pragnieniu usunięcia cierpienia aż do jego najgłębszych źródeł. Przykład Prometeusza i Herkulesa jest tu niezwykle wymowny²⁶.

Likwidacja cierpienia w buddyzmie, zdaniem Schelera, dokonuje się w duchowy sposób, ale ostatecznie nie dotyczy zła, o którym wcześniej wspomina, dokonując jego identyfikacji. Chodzi o pojawiający się automatycznie i mimowolnie opór wobec zła, który można pokonać poprzez usunięcie pragnienia, aż do wygaszenia go (por. s. 37). Zatem kluczowym dla buddyzmu w interpretacji Schelerowskiej jawi się opór i jego relacja do pragnienia²⁷. Ważna jest też w tym miejscu Schelerowska interpretacja buddyjskiego pojęcia zła.

Dlatego Scheler analizuje pragnienie (Durst), które jego zdaniem warunkuje pozór bytowej autonomii świata, jego postaci i należących doń rzeczy (s. 37). Staje się ono zatem nie tylko wiecznym prawarunkiem cierpienia, ale także to ostatecznie ono wytwarza ciągle na nowo autonomię bytową. Scheler idzie jednak dalej, powracając do postulatu sprzeciwiania się oporowi przeciwko złu. Idąc bowiem za nauką buddyjską, uznaje: „samo zło nie jest bowiem realne, lecz jest tylko cieniem tego możliwego oporu, który zarazem stanowi moment istnienia we wszystkim, co istnieje, tzn. w istocie (odpowiada za) jedynie »pozorną«, fantomatyczną, kłamliwą autonomię bytowa świata” (ss. 37–38).

Przyjęcie wniosków z wcześniejszych rozważań Schelera zmusza go niejako do ostatecznego uznania, że buddyzm ostatecznie nie zawiera teorii cierpienia jako części, lecz sam jest teorią cierpienia. Ten odważny pogląd uzasadnia Scheler, odwołując się do jednego z najstarszych fundamentów buddyzmu, czyli do Czterech Żółtych Prawd (s. 38)²⁸. Dotyczą one: istoty cierpienia, jego przyczyny, warunku likwidacji oraz drogi do urzeczywistnienia tego warunku. Trzy pierwsze, zdaniem Schelera, są twierdzeniami natury metafizycznej, względnie teoriopoznawczej i zawierają formułę o związku przyczynowym²⁹. Czwarta z tych Prawd zawiera etykę i technikę cierpienia³⁰.

Scheler stawia wiele pytań teorii buddyjskiej, wychodząc z opisowej analizy rzeczywistości, której jego zdaniem podstawą zdaje się być doświadczenie zmysło-

²⁶ Na s. 36 swojego traktatu Scheler daje ciekawe rozróżnienie, którego niestety nie rozwija: na cierpienie szlachetne – oczyszczające i cierpienie nieszlachetne – poniżające. Choć Scheler uznaje, że zarówno w buddyzmie, jak i w chrześcijaństwie nie znają takiego rozróżnienia, to można by z tym polemizować.

²⁷ Scheler powróci do analizy oporu dopiero pod koniec swojej interpretacji buddyjskiej nauki o cierpieniu (por. s. 44 cytowanego tekstu Schelera).

²⁸ Tak nazwane przez Schelera, choć w buddyzmie mówi się o nich na ogół jako o Czterech Szlachetnych Prawdach (Skr. arja-satja, pali: arija-satta).

²⁹ Choć Scheler nie ujawnia tej buddyjskiej nauki, bez której nie można zrozumieć Czterech Szlachetnych Prawd. Związek przyczynowy, o którym pisze, ujawnia się w buddyzmie w doktrynie pratitja-samutpada (pali: patiċċā-samuppada), tzw. uwarunkowanego powstawania. Mówi się w nim, że wszystkie fenomeny fizyczne i psychiczne powstają w zależności i uwarunkowaniu.

³⁰ Scheler nie precyzuje pojęcia techniki cierpienia. Chodzi oczywiście o metodę jego zniesienia.

we. W ten sposób w interpretacji Schelera np. pytanie o źródło zrównania istnienia świata i samego człowieka z cierpieniem pomija podstawę Czterech Szlachetnych Prawd, czyli doświadczenie wewnętrzne pokonujące niewiedzę o istocie rzeczywistości. Podobnie następne pytania Schelera stawiane wobec buddyzmu, a dotyczące np. rzekomego przeoczenia przez Buddę przyjemności, powodzenia, wesołości czy szczęśliwości, przypominają dialog, jaki prowadził Malunkyaputta z Buddą w parku Anathapindik³¹, w którym ten ostatni zwraca uwagę na konieczność powstrzymania się od metafizycznych rozważań, ostatecznie nieprowadzących do nirwany.

Scheler analizuje buddyjską Pierwszą Szlachetną Prawdę, w której „istnienie jest cierpieniem; powstanie i przemijanie, zmiana i przemiana jako taka – bez względu na jej charakter (Sosein), bez względu na to, czy budzi znowu przyjemność, czy ból jest – cierpieniem”? (s. 41). Co ciekawe, Scheler ostatecznie stawia znak zapytania po cytacie, który wykorzystuje, jakby podważając wersję buddyjską cierpienia.

Analiza Pierwszej Prawdy wydaje się zmuszać Schelera do poszukiwania rdzenia cierpienia. Na ogół punkt wyjścia w takim działaniu jest naturalnie podobny. Poszukuje się zjawisk budzących niechęć. Ból, cierpienie, trwoga, strach potwierdzają tylko, że świat jest cierpieniem.

Choć w buddyzmie trudno mówić o pojęciu „zewnątrz” i „wewnątrz”, bo są one konsekwencją klasycznej metafizyki zachodniej, to Scheler ostatecznie uznaje, że rdzeń cierpienia obejmuje raczej wszystko, co człowiek pobudza z zewnątrz. Wszystko, co go tylko pociąga, wszystko, co jest „afektem” obejmuje zdaniem Schelera w buddyzmie jego zniewolenie. W efekcie według Schelera w buddyjskiej nauce rdzeniem cierpienia jest „doznawanie” (Leiden) jako przeciwieństwo „czynności” i „działania”. Co ciekawe, nie analizuje się tu cierpienia w kontekście przeciwieństwa przyjemności.

Wnioski Schelera są znów oparte na klasycznej metafizyce zachodniej. Na pewno żadne osobiste realne doświadczenia nie skłoniły Buddy do teorii, że istotą świata jest cierpienie. Unaocznienie – nie zaś realne doznawanie³² – prowadzi do rozpoznania kłamstwa, że mamy do czynienia z autonomią istnienia świata w ogóle. W buddyzmie nie ma też obwiniania świata, oskarżania go, nie ma też idei, że świat mógłby być lepszy. Korzystając z inspiracji filozofów niemieckich, szczególnie Husserla, komentuje to Scheler następująco:

W ogóle bowiem nie jego bycie takim oto (So-sein), lecz wyłącznie autonomia jego bycia tu oto (Da-sein), tzn. jego (pozorna) absolutna niezależność od sfery naszej aktywności duchowej, stanowi – w przeciwieństwie, jakie można sobie pomyśleć, do świata dającego się całkowicie określić przez czyste wewnętrzne akty ducha – właściwe i ostateczne źródło cierpienia, mianowicie doznawania (Er-lei-den) (pozornego) oporu jego postaci podających się „za” autonomiczne w swym istnieniu (s. 42).

³¹ Przypowieść o strzale, por. Majjhima-nikaya, I. 426; *Buddyzm*, ss. 69–70.

³² Por. np. Buddhacarita, Pieśń III, 25–62, w: Aśwaghosza, *Wybrane pieśni epiczne*, Ossolineum, Wrocław 1966.

W swoich rozważaniach Scheler uznaje, że buddyzm nie bilansuje przyjemności i cierpienia. Pomija w ten sposób później zdefiniowaną buddyjską naukę o sukha – przeciwieństwie cierpienia (duhkha) jako elemencie warunkującym ostateczną wiedzę³³.

Według Schelera w nauce Buddy przyjemności nie zarzuca się tego, że jest przyjemnością, a nie przykrością, lecz zarzuca się to, że jest pobudzeniem (Affektion), tak jak ból i cierpienie (por. s. 42). Ze względu na uznanie, że duszą kieruje przyjemność, zarzuca się jej więcej niż bólowi i cierpieniu. Scheler uznaje, iż w nauce Buddy przyjemność rozpala i ożywia pragnienie (Durst) przywiązania oraz jego konieczny korelat, jakim jest oczarowanie pozorem autonomii istnienia świata. Pomijając odniesienie przyjemności do duszy, jak i nieistniejącą na gruncie rozważań buddyjskich koncepcję duszy, można rozważania te odnieść do buddyjskiej relacji przyczynowo-skutkowej. W dwunastoelementowej buddyjskiej teorii zależnego (uwarunkowanego) powstawania (pratitja-samutpada), o której niewiele mówi Scheler, uwarunkowanie jest następujące: Sześć Podstaw (szadajatana)³⁴ albo obszarów obiektów zmysłowych, które ujawniają się po narodzeniu, warunkuje zetknięcie (sparśa)³⁵ z otaczającym światem, co wywołuje wrażenia (wedana)³⁶, z których dla niewiedzących wyrasta pożądanie (tryszna)³⁷. To ostatnie wraz z niewiedzą prowadzi do powrotu w uwarunkowane istnienie. Zatem w rozpatrywanym przez Schelera zagadnieniu znaczące jest ostatecznie miejsce niewiedzy i jej relacji do pożądania.

Scheler jednak wraca do naoczności bólu, cierpienia, starzenia się czy śmierci. To naoczności, a nie doznawaniu w sposób realny przysługuje ogromna wartość polegająca na powolnym tłumieniu ustawicznej podniety, do zachodzącego automatycznie i instynktownie uznawania istnienia, dzięki czemu zanika wspólne źródło wszelkich pobudzeń. W takim tłumaczeniu nauki Buddy pozostaje jednak otwarta

³³ W buddyzmie podaje się ścieżkę do wyzwolenia i nirwany. Nirwana jest tu nie tylko przeciw-procesem wygaśnięcia cyklicznego procesu egzystencji, ale także najdalszym jego punktem. Poprzedza go uwarunkowana przez upodobanie radość, uwarunkowana przez radość pogodność i dalej błogość (sukha). Por. Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, s. 28 i np. 218. Por. też buddyjską naukę o Sukhawati (Zachodnim Raju).

³⁴ Można to tłumaczyć jako „sześć podstaw, obszarów” aktywności zmysłowej mające do dyspozycji organy zmysłów powstałej istoty, które umożliwiają kontakt z obiektami otaczającego świata.

³⁵ Określa („poruszenie, kontakt”) spotkanie organów zmysłowych i obiektu zmysłów w świadomości. Jest sześć rodzajów sparśa: kontakt wzrokowy, słuchowy, powonieniowy, smakowy, cielesny, psychiczny.

³⁶ Pod względem jakości dzielone na trzy kategorie: przyjemne, nieprzyjemne, neutralne, oraz pięć klas: umysłowe przyjemne i nieprzyjemne, cielesne: przyjemne, nieprzyjemne i obojętne.

³⁷ To każde pożądanie. Powstaje na skutek kontaktu organu zmysłu z odpowiednim obiektem. Stanowi przyczynę przywiązania, przez to także cierpienia. Wiąże istoty z kołowrotem wcieleń (samsara).

interpretacja mocy albo źródła Schelerowskiego „zachodzącego automatycznie i instynktownie uznawania istnienia”.

Scheler w swoich interpretacjach poszukuje także relacji pomiędzy przyjemnością a bólem. Powtarza się zatem diagnoza, w której uznaje się, jak poprzednio, że przyjemność jest gorsza od bólu dlatego, że jest podniętą i przynętą (por. s. 43). Jednak, co ciekawe, ból jest tym razem inaczej przez Schelera definiowany. Ból, w ujęciu buddyjskim, zdaniem Schelera jest dobry nie dlatego, że jest bólem, lecz dlatego, że w większym stopniu może nas uwalniać od tego intelektualnego złudzenia, „którego korelatem pozostaje fantom świata, który się nam narzuca, uprzednio nas [o nic] nie pytając” (s. 43). Zdaniem Schelera unaocznione, niedoznawane cierpienia mają nam ukazać kłamstwo, jakim jest autonomia istnienia świata w ogóle. „Mówiąc pozytywnie, mają wartość polegającą na tym, że świat w swym istnieniu lub nieistnieniu zostaje [dzięki nim] ponownie objęty sferą panowania naszej aktywności duchowej, z której wyrwała go w sposób dla nas nieświadomy jedynie nasza żądza” (s. 43).

Z powyższych rozważań Scheler wyprowadza następujący wniosek: „Przefenomenem poznawczego dokonania Buddy jest przeto całkowicie wewnętrzne powiązanie teorii poznania z nauką o zbawieniu, z których dopiero wyłaniają się techniki cierpienia” (s. 44). O ile to stwierdzenie Schelera ukazuje niewątpliwie ciekawą interpretację nauki Buddy pod warunkiem wy tłumaczenia, w jaki sposób rozumie się w nim „wewnętrzne powiązanie teorii”, o tyle następne interpretacje Schelera stają się coraz trudniejsze. Powstaje w stosunku do nich wiele pytań. Jak na przykład rozumieć zdanie Schelera: „Owa teoria poznania jest całkowitym realizmem istnienia świata, a owa nauka o zbawieniu jest całkowitym idealizmem normy i zadania postawionego przed życiem” (s. 44), wobec uznania, że nauka Buddy, zwana Środkową Doktryną, nie jest ani idealizmem, ani realizmem. Co zrobić z buddyjskim poglądem, że „Nic nie posiada własnej natury; wszystko jest tym, czym jest w relacji do innych rzeczy, nic nie posiada niezależnej egzystencji”³⁸ w kontekście „realizmu istnienia świata” Schelera.

Podobne dylematy mogą powstawać wobec uznania, że „Świat jest pierwotnie realnością, ale powinien zostać poddany ideacji (*soll ideiert*), powinien stać się obrazem, powinien stać się nim dzięki czynowi ducha” (s. 44) albo, że odkrycie Buddy polega na tym, że „cicha mowa rzeczy świata: »Oto jesteśmy«, »Oto jesteśmy tu i jesteśmy takie, jakie jesteśmy, nie oczekując na twoją zgodę«, »Jesteśmy tu, także niezależnie od twojej i wszelkiej możliwej wiedzy o nas«, że to ich przemawianie do naiwnej świadomości »właściwie« jest »kłamstwem«, sansarą, fantomem, zastygłym kształtem (*gewordene Erstarrung*) tylko naszej żądy, która sięga albo do naszego indywidualnego pożądania i przywiązania, do »pragnienia« naszego, albo zaszczipionego nam dziedzicznie (*durch Fortpflanzung*)” (s. 44).

³⁸ Por. K. Satchidananda Murty, *Nagarjuna*, New Delhi 1983; także: *Buddyzm*, s. 207.

Pomijając dylematy interpretacyjne, warto zwrócić uwagę, iż Scheler zauważa konieczność wyłączenia owej aktywności mimowolnej czy, jak pisze, także zautomatyzowanej. Z drugiej jednak strony zwraca uwagę na to, co nazywa odpowiedzialnością świata na tę mimowolną aktywność człowieka. Jest nią opór, który Scheler identyfikuje z realnością.

W nauce Buddy, wobec czynionych wcześniej rozważań, odnajduje Scheler jeden z najważniejszych aksjomatów mających swoje odniesienie do prawa karmy³⁹. Uznaje się w nim, że jedynie to, co opiera się na czynie, może zostać zmienione lub usunięte przez czyn. Ten ważny aksjomat poprzedza następująca analiza Schelera :

Nauka, że wszelkie istnienie jest owocem i następstwem czynów, stanowi [...] logiczne założenie tego, iż dzięki „wyjściu” Ja poza związek przyczynowy, dzięki aktowi powodującemu „niezmaconą obojętność”, dzięki osiągnięciu „odosobnienia” i oddzielenia przez najgłębszy rdzeń Ja, można naprawdę wyłączyć w tych czynach *akt czynu* z owego łańcucha okropnej „przyczynowości” (ss. 44–45).

Jednocześnie Scheler zwraca uwagę, że „nauka ta jest tylko późniejszą racjonalną podbudową intuicyjnie pierwotnej *zbawczej pewności*, że najgłębszą mocą swego ducha człowiek jest w stanie i może spełnić akt zasadniczego odwrócenia się od gry cieni, jakim jest powstawanie, stawanie się oraz zamknięty w sobie, w istocie nieskończony łańcuch przyczynowy” (ss. 44–45).

Trudność przyjęcia owej interpretacji Schelerowskiej nauki Buddy wynika przede wszystkim z ustawicznego odniesienia do pojęcia Ja. Przeciw żadnej innej teorii Budda nie występował z równą gwałtownością, jak przeciw koncepcji istnienia stałej, substancjalnej zasady, świadomości tworzącej ego. Dlatego też powiedział do swojego oponenta mnicha Satiego: „Głupi człowieku, załóżmy nie mówię w tak wielu figurach o świadomości zrodzonej przez uwarunkowanie, powiadając: »Niezależnie od uwarunkowania nie ma żadnego powstania świadomości?« Ty jednak teraz, głupi człowieku, nie tylko przekręcasz słowa z powodu tego złego pojmowania, lecz również krzywdzisz sam siebie; dajesz bowiem wzrastać przewinie, głupi człowieku, będzie dla ciebie nieszczęściem i smutkiem przez długi czas”⁴⁰.

Jednym z ostatnich tematów podejmowanych przez Schelera w jego interpretacji buddyjskiej nauki o cierpieniu jest zagadnienie jego likwidacji. Kluczowymi

³⁹ Pali: kamma, buddyjskie prawo przyczyny i skutku, którego działanie opisuje się w następujący sposób: Czyn (karma) wydaje w określonych okolicznościach owoc (phala); kiedy owoc dojrzeje, spada na odpowiedzialnego. Aby czyn przyniósł owoc, musi być moralnie dobry lub zły i uwarunkowany ruchem woli, która zostawia w psychice działającego ślad. Odpłata za czyn w sposób nieunikniony wywołuje następstwo wielu ponownych narodzin, które razem stanowią krąg wcieleń (samsara). Por. np. *Lexikon der östlichen Weisheitslehren*, Bern – München – Wien 1986.

⁴⁰ Por. Majjhima Nikaya, sutta 38, w: *Buddyzm*, s. 60. Por. także: J. Sieradzan (red.), *Śmierć i umieranie, tradycja tybetańska. Wybór tekstów z tradycji buddyzmu tybetańskiego, bön i the-rawady na temat śmierci i procesu umierania*, Verbum, Katowice 1994, s. 8.

pojęciami ostatecznie stają się wiedza, pustka i nirwana. Scheler analizuje ją w następujący sposób:

„Likwidacja cierpienia” [...] [oznacza – W. W.] *odsłonięcie* przez spontanicznie uzyskaną wiedzę jakby obiektywnego „kłamstwa”, fantomu, pozoru rzeczy prezentujących się jako autonomiczne w swym istnieniu i podlegające własnym prawom (*selbstgesetzlich*); likwidacja cierpienia oznacza wyłonienie się (*setzen*) pustki „nicości” – słowo to bynajmniej nie oznacza tutaj „niebycia czymś”, lecz wyłącznie „nieistnienie” jako niestawianie już oporu przez rzeczy – właśnie tam, gdzie uprzednio świeżo i zuchwale jaśniały rzeczy w swej autonomii istnienia” (s. 45).

Na podstawie powyższych przemyśleń Scheler dochodzi do wniosku, że w następstwie pełnej „wiedzy” znalezienie się świata w całkowitej władzy duchowej oraz nicość = nirwana okazują się ściśle paralelnymi korelatami. Z kolei wiedza, o której mówi Budda, nie jest ani uczestnictwem (*μευξίτις*), ani „odbiciem”, ani „określeniem”, ani „porządkowaniem i formowaniem” (por. s. 45). Dla Schelera wiedza jest wyłącznie usunięciem „charakteru istnienia świata dzięki przeniknięciu więzów żądz, przykuwających nas do niego i *umożliwiających* jego istnienie”. Ostatecznie wiedza to „zasadnicze uchylenie *sądu* o istnieniu (jako afirmacji *lub* negacji istnienia) (s. 46).

W wersji buddyjskiej, w jednym z fragmentów Samyutta-nikāya (V, 196)⁴¹ z trzeciego zbioru Suttapitaki⁴², wskazuje się na buddyjskie rozumienie wiedzy, które ostatecznie identyfikuje się z mądrością (*prajñā*, *pradžña*, pali *paññā*). Jest ona tutaj ostatnią z pięciu duchowych zdolności. Poprzedza ją wiara (*śraddhā*, pali *saddhā*), energia (*virya*, pali *viriya*), uważność (*smṛti*, pali *sati*) i skupienie (*samādhi*). Pełną wiedzę definiuje się jako obdarzenie wyższą wiedzą powstania i zaniku rzeczy. „Szlachetna wyższa wiedza przenika ku drodze wiodącej do zupełnego zniszczenia bólu”⁴³. W efekcie ta wiedza (mądrość) w buddyzmie jest nieprzekazywalna pojęciowo-intelektualnie, lecz bezpośrednio doświadczana, intuicyjna, dla której przełomowym momentem jest wgląd w pustkę (*śunjata*) będącą prawdziwą naturą świata. Tu pojawia się także ważne rozróżnienie, gdyż ostatecznie pustka w *hinajanie* odnosi się tylko do „osoby”, zaś w *mahajanie* wszystkie rzeczy są uważane za nieistotne, tj. puste, czyli niemające własnej natury.

Choć istnieje wiele interpretacji *śunjaty* w szkołach buddyjskich, w dawnym buddyzmie uznawano, że wszystkie rzeczy złożone są puste, niestałe i nieistotne.

Zarówno wersja Schelera, jak i ta wzięta ze współczesnych interpretacji *Sangharakszity* czy innych, nie naucza o negacji świata jako następstwie wglądu. Co bardzo ważne i wspólne w interpretacji Schelera i współczesnych interpretacji, Budda pozostaje poza istnieniem i nieistnieniem, poza afirmacją i negacją świata (por. s. 46).

⁴¹ *Early Buddhist Scriptures*, London 1935, ss. 89–91; por. też: *Sangharakszita*, *Wprowadzenie do buddyzmu*, ss. 351–352.

⁴² Druki „kosz” ustalonego przez *Buddhaghosę* Kanonu palijskiego.

⁴³ *Sangharakszita*, *Wprowadzenie do buddyzmu*, s. 352.

Inaczej ma się rzecz z określeniem tego, co Scheler nazywa celem wybawienia. W jego wersji celem buddyjskiego wybawienia jest „niezmącona obojętność, jako następstwo wglądu w przekraczającą wszelką sprzeczność (*Übergegensätzlichkeit*) [zawartość] czystej wiedzy i jej korelatu, tzn. to, co nieistniejące i »to, co nie-istniejące« w ogóle – »nirwana«, a subiektywnie »wygaszenie«” (s. 46).

Cel buddyjskiego wybawienia w tradycjach buddyjskich jest różnie określany. Mamy zatem do dyspozycji psychologiczne jego określenia i ontologiczne. Scheler łączy je, tworząc psychologiczno-ontologiczną wersję.

Najczęściej używanym na Zachodzie słowem na określenie celu praktyk duchowych we wszystkich kierunkach buddyzmu jest nirwana (pali nibbana, jap. nehan). Już we wczesnym buddyzmie nie uznawano nirwany za zwykłe unicestwienie, co zdaje się sugerować końcowy element cytatu z Schelerowskiej interpretacji. Analiza tekstów źródłowych na temat nirwany pokazuje, że Schelerowi trudno było wyobrazić sobie coś, co jest poza istnieniem i nie-istnieniem. Poza tym np. w niektórych sutrach pisze się: „Powstrzymywanie stawania się jest Nirwaną”⁴⁴; „Pozbycie się żądz jest Nirwaną” albo „Nibbana, Nibbana, mówią. Czymże atoli, przyjaciele, jest ta Nibbana? Wygaszeniem pożądań, wygaszeniem nienawiści, wygaszeniem złudzenia – owóż to, przyjaciele, nazywa się Nibbana”⁴⁵.

Jednak istnieją też inne jej określenia, np. „Tym, którzy stanęli w pośrodku strumienia, w wielkim niebezpieczeństwie, w czas potopu – tym, którzy żyją, starzejąc się i umierając – ogłaszam Wyspę: Tam, gdzie nie ma rzeczy, ani niczego do schwywania, jest ta Wyspa Leżąca Poza. Zwą ją Nirwaną – całkowitym ustaniem starości i śmierci”⁴⁶ albo „Samo zgaśnięcie płomienia jest wyzwoleniem umysłu” i w konsekwencji jak u Milarepy: „Gdy powróci się do pierwotnego stanu umysłu, wszelkie złudne myśli rozpuszczają się same z siebie w królestwo ostatecznej rzeczywistości. Nie można już znaleźć tego, który powoduje cierpienie i tego, który cierpi. Najbardziej wyczerpujące studium Sutr nie uczy nas więcej, niż to”⁴⁷. Można też jeszcze bardziej poetycko:

Ten, kto się żądz wszelakich wyzbył, nieprzywiązany do jedzenia,
A za swobodę całkowitą bezprzyczynowość ma i pustkę,
Tego jest ścieżka nieuchwytna, jak ścieżka ptaków wśród przestrzeni⁴⁸.

⁴⁴ Por. Samyutta-nikaya, II, 117, *Buddhist Texts through the ages*, Edvard Conze, Oxford 1954; por. też: *Buddyzm*, ss. 73–74; *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*, Oficyna Literacka, Kraków 1999.

⁴⁵ *Muttāvali, Księga wypisów...*

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Por. Garma C. C. Chang, *Elementarz Mahamudry*, Kraków 1984; także: Milarepa, *Pieśni i opowieści. Dalsze opowieści i pieśni Milarepy jogina, poety i nauczyciela Tybetu*, Kraków w Roku Wodnej Owcy.

⁴⁸ Por. Strofy o Doskonałym, w: *Dhammapadam. Ścieżka Prawdy: podstawy moralności buddyjskiej*, Łódź MCMXLVIII.

W efekcie psychologiczne ujęcia nirwany wskazują na stan absolutnej iluminacji, najwyższej błogości, nieskończonej miłości i współczucia, niezachwianego spokoju i nieograniczonej duchowej wolności. Ontologiczne wskazują na Nirwanę jako na wieczny, niezmienny, pozaumysłowy duchowy byt, zupełnie niezwiązany z kosmicznym procesem (Hinajana), albo na absolutną rzeczywistość przekraczającą wszelkie opozycje, łącznie z tą, która jest pomiędzy nią a samsarą (Mahajana)⁴⁹.

Istnieje też trzecia możliwość określania nirwany jako wyłączenia (pokonania) z kołowrotu wcieleń (samsara), przewyciężenia Trzech Korzeni Niezbawionego (żądzy, nienawiści i urojenia), wyzwolenia z działania karmy.

Scheler kończy swoją interpretację buddyjskiego cierpienia kilkoma cennymi uwagami, zastanawiając się w nich nad wzrostem pesymizmu, który towarzyszy rozwojowi duchowemu w Indiach. Czy nie został on wywołany tą techniką uprzedmiotowienia cierpienia, dzięki pewnemu rodzajowi izolującego osadzenia go (por. s. 47), pozostaje sprawą otwartą. Ostatecznie Scheler stawia pytanie, skąd bierze się siła do owego „wyłączenia” (Aussersichsetzen), jeśli by jej nie udzieliło jakieś głębsze szczęście? (s. 47). Każde przewyciężenie cierpienia, zdaniem Schelera, jest faktycznie skutkiem, a nie przyczyną, głębszego szczęścia (s. 47).

Wbrew pozorom zestawienie interpretacji buddyjskiego cierpienia Schelera z późniejszymi jej interpretacjami nastęrcza ogromne trudności. Nawet gdy pominiemy interpretacje zachodnie buddyzmu, niosące z sobą różne uwarunkowania kulturowe, to sam buddyzm, ze względu na swoją wiekową tradycję, zawiera wiele możliwych interpretacji pierwotnej nauki Buddy. Poszukiwanie czystej formy buddyzmu dla lepszej interpretacji jego nauki jest oczywiście fikcją, uwarunkowaną europejskimi kryteriami analizy⁵⁰. Jednak analiza źródeł buddyjskich ukazuje także inną jego interpretację niż ta, do której przywykł Scheler i Zachód. Co gorsza, czasami nie mieści się ona w tradycjach także buddyzmu historycznego i współczesnego. Można zatem stawiać buddyzmowi pytania i starać się uzyskiwać na nie odpowiedzi. Nie wzbudzi to oczywiście zachwyty tych, którzy przywiązanie do świata zastąpili przywiązaniem do „siedzenia”, ostatecznie jednak chyba nie będzie też sprzeczne z nauką Buddy.

Główne pytanie brzmi: Dlaczego Budda w sposób negatywny ukazał swoją naukę? Dlaczego z wielu doświadczeń życia wybrał cierpienie jako treść Pierwszej Szlachetnej Prawdy? Od Sangharakszity dowiadujemy się, że trzeba zwrócić uwagę człowiekowi na jego emocje. To emocje człowieka, jego pragnienia, jego doświadczenie przyjemności i przykrości są tym, co ostatecznie determinuje jego zachowanie⁵¹. Rozpoznanie Pierwszej Prawdy staje się zatem nie tyle intelektualną rozrywką, ile potrzebnym wstrząsem pobudzającym do działania. Odczucie

⁴⁹ Por. Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, ss. 44–45.

⁵⁰ Trudno nie zgodzić się tu z poglądami V. Zotza, *Historia filozofii buddyjskiej*, s. 301.

⁵¹ Por. *Crossing the Stream*, Birmingham 1996, ss. 182–183; także: Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, ss. 172–173.

poprzedza tu idee. Ostatecznie w Czterech Szlachetnych Prawdach tylko Pierwsza zawiera określoną treść (odwrotnie do sugestii Schelera), a trzy następne mogą wskazywać na metodę⁵² – dokładniej na jej elementy poszukujące: źródła (początku), powstrzymania (ustania) i środka (ścieżki lub drogi) do jego ustania. Gdyby zastąpić Pierwszą Prawdę (istnienia) o bólu albo cierpieniu, np. istnienia: starości i śmierci, pragnienia, pożądania, ignorancji itp., uzyska się metodę, którą można zastosować do wszystkiego, co postrzegane. Zatem można mieć do czynienia przy omawianiu Czterech Szlachetnych Prawd z metodologicznym, a nie metafizycznym poglądem na świat⁵³.

Podobnie w oparciu o Nidana-wagga, ze zbioru Samjutta-nikaja⁵⁴, można odnaleźć pozytywne sformułowanie pratitja samutpada, przeczące jakoby nirwana sama w sobie jest stanem nieistnienia, a buddyzm ujawniał tylko metodę negacji. Mamy zatem w Nidana-wagga proces współzależnego powstawania, ale niezawierający, jak czyni się to tradycyjnie, tylko 12 ogniw łączących przeszłą, teraźniejszą i przyszłą egzystencję uwarunkowaną karmicznie w samsarze, ale 24 jej odpowiedniki. Ujawniają one również drugi trend w przyczynowej analizie. 24 elementy współzależnego powstawania ukazują pozytywny, postępujący duchowo, afirmujący aspekt nauki Buddy. Budda przedstawia tę naukę, posiłkując się obrazowym porównaniem: „Otóż, bracia, kiedy na jakiś wierzchołek góry spadają wielkie krople deszczu, woda, spływająca po zboczach, wypełnia szczeliny, rozpadliny i potoki wzgórza, a gdy one są wypełnione, wypełnia stawy; gdy zaś one są wypełnione, napełnia jeziora, i gdy one są pełne, napełnia małe rzeki; gdy z kolei te są pełne, napełnia wielkie rzeki, a gdy i one są napełnione, wypełnia morze, ocean. Tak samo, bracia, istnieje przyczynowe kojarzenie czynności z ignorancją, świadomości z czynnościami, nazwy i kształtu ze świadomością, sześciocdzielnej sfery zmysłów z nazwą i kształtem, kontaktu z sześciocdzielną sferą zmysłów, odczuwania z kontaktem, pragnienia z odczuwaniem, chwytania z pragnieniem, (ponownego) stawania się z chwytaniem, narodzin z (ponownym) stawaniem się, smutku z narodzinami, wiary ze smutkiem, radości z wiarą, zachwyty z radością, spokoju z zachwytem, szczęścia ze spokojem, skupienia ze szczęściem, poznania i widzenia rzeczy, jakimi są, ze skupieniem, niechęci z poznaniem i widzeniem rzeczy, jakimi są, beznamiętności z odpychaniem, uwolnienia z beznamiętnością, wiedzy o wyłączeniu (truczyn) z wyzwoleniem”⁵⁵. Proces opisywany w drugą stronę współzależnego powstawania może być także zinterpretowany następująco, gdy

⁵² Ibidem, s. 170.

⁵³ Ibidem ss. 175–176.

⁵⁴ Zagadnienie to było opisane w pismach palijskich. Nie ma go w Tipitace. Co więcej, tekst ten w szkołach Hinajany, włącznie z Therawadą, był pomijany. Tekst nie zgadza się z linią jednostronnego negatywizmu. Wśród współczesnych badaczy buddyzmu pierwszy raz zwróciła na niego uwagę Caroline Rhys Davids. Por. Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, s. 162.

⁵⁵ C. A. F. Rhys Davids, *Book of the Kindred Sayings*, t. II, s. 27, cyt. za: Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, s. 164.

dwunaste ogniwo „starość i śmierć” zostanie zastąpione synonimem cierpienia – w zależności od niego powstanie wiara (śraddha), potem w kolejnych zależnościach powstanie radość (pramodja), zachwyty (priti), dalej: spokój, szczęście, skupienie, poznanie i widzenie rzeczy takimi, jakie są. Po nich warunkowana jest niechęć, beznamiętność (vairagja), wyzwolenie i wiedza niszcząca trucizny: zmysłowego pożądania, pragnienia egzystencji i ignorancji⁵⁶.

Odróżnienie doktrynalnej analizy nauki Buddy od jej metodologicznej strony nie jest łatwe i dla samych buddystów. W konsekwencji usuwa to często w cień pozytywną stronę jego nauki i buduje wiele nieporozumień. Łatwo zatem popełnić błąd i uznać, że buddyzm zajmuje się tylko usunięciem cierpienia. Można myśleć, że częściowo uległ temu nie tylko Scheler, ale także Kant, Hegel czy nawet Schopenhauer. Ulegają temu też niektórzy współcześni buddolodzy czy buddyści. Dlatego wydaje się, że we współczesnej recepcji buddyzmu znacząca jest interpretacja odnaleziona u Sangharakszity⁵⁷, sugerująca, że cierpienie nie jest ważne samo przez się, lecz dlatego, iż pokazuje, że nie żyjemy tak, jak powinniśmy. Buddyzm ostatecznie wskazuje na osiąganie doskonałości, która jest pozytywna. To, że cierpienie jest akceptowalnym elementem tej drogi, pokazuje niewątpliwie ideał etyczny Bodhisattwy, który nie obawia się cierpienia, akceptuje i znosi je dla dobra „oświecenia wszystkich czujących istot”⁵⁸. Tak w skrócie wygląda jedna ze współczesnych interpretacji cierpienia w nauce Buddy, oczywiście różne szkoły i kierunki buddyzmu na swój sposób analizują cierpienie.

3. Kilka uwag o Schelerowskiej interpretacji

Czy Scheler zainteresował się myślą buddyjską, ponieważ daje ona ogromne możliwości interpretacyjne, poprzez swoje bogactwo intelektualne, wnikliwość i przede wszystkim inną niż zachodnia bazę ontologiczną? Czy filozoficzny Zachód poruszający się na poziomie antyetycznych sporów, nie zauważył, że wynikające z nich dylematy nie istnieją w ontologicznej wersji buddyjskiej? A może kolejni podejmujący badania myśliciele, oprócz niepojętego instynktu poznawczego świata, chcieli potwierdzić nie do końca pewną własną intelektualną jego wersję?

Powstają też pytania, co zrobić z wieloma wersjami buddyjskiej nauki, prezentującymi np. mechanistyczny albo mandaliczny obraz świata? Czy rozwój buddyzmu i jego historyczne, kolejne interpretacje nie przypominają rozwoju myśli świata zachodniego, z uwzględnieniem ciągle zmieniającego się przedmiotu owych interpretacji na Zachodzie i względnie stałym ich przedmiotem w myśli buddyjskiej, jak i ogólnie wschodniej?

⁵⁶ Ibidem, t. II, ss. 25–26, 163.

⁵⁷ Por. *The Aryan Path*, luty 1952, t. XXIII, ss. 59–60; Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, ss. 182–183.

⁵⁸ Por. Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, s. 183.

Co powiedziałyby Budda, biorąc pod uwagę wielość teorii i kierunków buddyzmu, na temat uznanej teorii splamień?⁵⁹ Zgodnie z nią są dwa rodzaje przyziemnych namiętności, które plamią i zasłaniają czystość natury Buddy. Pierwszym jest zamięłowanie do analizy i rozprawiania, a drugim – pożądanie przeżyć emocjonalnych⁶⁰. Z obu, choć zalicza się je do przykładów złudnego rozumowania i działania, wypływa „wszelka zachłanność, złość, głupota i niezrozumienie, uraza, zazdrość, pochlebstwo, oszustwo, duma i pogarda, pijaństwo i samolubstwo”⁶¹. Oczywiście ostatnie pytanie ma charakter retoryczny.

Oprócz wcześniej wymienionych w tekście uwag, interpretacje myśli buddyjskiej opracowane przed Schelerem, Schelerowska, jak i następujące po nich poszukiwały na ogół potwierdzenia, uzupełnienia albo rozwinięcia własnych idei. Część z nich można oczywiście uznać za naturalny etap poszukiwania zrozumienia obcych idei przez odniesienie ich do własnych. Jednak ze względu na wyprowadzone z tego zestawienia wnioski pojawia się zawsze konieczność weryfikacji idei. Tu następuje na ogół odniesienie do danych albo uwarunkowań kulturowych. W efekcie wyprowadza się konsekwencje dotyczące tych danych. W ten sposób powstaje motyw odrzucenia (np. Hegel), adaptacji (np. Schopenhauer) albo reinterpretacji (np. Scheler, choć Nietzsche też głosił potrzebę powstania „europejskiego buddyzmu”⁶²) myśli buddyjskiej czy wschodniej.

Choć Scheler niewątpliwie tworzy własną interpretację buddyzmu na podstawie analizy zagadnienia cierpienia, to często:

1. Pokonuje w niej uwarunkowania zachodnie, które są jej podstawą. Na przykład pokonuje – tylko częściowo – tradycyjne uwarunkowanie interpretacji zachodnich oddzielających pasywny Wschód od aktywnego Zachodu (w interpretacji Schelera teorii buddyjskiego cierpienia są zarówno aktywne, jak i pasywne, podobnie ich drogi do usuwania cierpienia).

2. Co naturalne, w swojej interpretacji Scheler poszukuje w buddyzmie odniesień do filozofii zachodniej. Na przykład dokonuje interpretacji w duchu metafizyki zachodniej, poszukuje przyczyny sprawczej albo podstawy sensu, czy poszukuje istoty „ja” albo najgłębszego jej rdzenia. Stąd też twierdzenia typu: trzy pierwsze z pośród Szlachetnych Prawd są metafizyczne albo teoriopoznawcze.

Scheler przedstawia (2a) podmiotową analizę buddyjskiego cierpienia (dokonuje też reinterpretacji zachodnich pojęć na gruncie buddyjskim), odnoszącą się do

⁵⁹ Śrīmālādevisimhanāda-sūtra, w: *Nauka Buddy*, Bukkyo Dendo Kyokai, Kraków 1999, s. 78.

⁶⁰ Prowadzące do zachwiania ludzkich wartości.

⁶¹ Ibidem, s. 79.

⁶² F. Nietzsche, *Nachlass*, Ausgabe Schlechta III. Zob. ss. 450 i 488, za: V. Zoltz, *Historia filozofii buddyjskiej*, s. 280. Analizując poglądy Nietzschego na temat buddyzmu, nie mogę oprzeć się interpretacji, która wymagałaby bardziej szczegółowych badań, uznającej, że buddyzm potrzebny był filozofowi tylko jako narzędzie myślenia w jego relacji do chrześcijaństwa. Narzędzie, które po wykorzystaniu z pewnością także by odrzucił, jako „symptom zaburzonej woli”.

takich pojęć, jak: afekt (to, co dane podmiotowi, jako przeżycie), dla analizy aktów ducha i autonomii bycia, której w wersji buddyjskiej chyba bardziej odpowiadałoby So-sein niż Da-sein; obraz (czyżby stanowiący psychiczny odpowiednik treści poznawanej i formy aktu?). Można w nim szukać analogii do Husserlowskiej noezy i noematu. Jeszcze inne pojęcie to naoczność (związana z doznawaniem treści wrażeniowych, zmysłowych i emocjonalnych), która zdaniem Schelera w buddyzmie daje ostatecznie możliwość tłumienia podniety i ma ukazać kłamstwo rzeczywistości. W swojej interpretacji buddyjskiej nauki Scheler oddziela je od doznawania (pojęcie wymienne z przeżyciem, w sensie „tego co dane” podmiotowi w stanie świadomości). (2c) Scheler tworzy własne kluczowe pojęcia, za pomocą których dokonuje nowej interpretacji buddyzmu. To bardzo twórczy element Schelerowskiej analizy. Wśród tych pojęć najważniejsze to „uprzedmiotowienie” i „napór” (w człowieku i rzeczach). Tym ostatnim próbuje Scheler określić zakres cierpienia.

3. Można też u Schelera odnaleźć pozytywne i dyskusyjne w związku z jego recepcją buddyzmu określenia. Na przykład „pozytywne”: buddyzm jest przykładem powiązania teorii poznania z nauką o zbawieniu (wyzwoleniu); „dyskusyjne”: buddyzm jest teorią cierpienia czy tylko drogą uwalniania ponadindywidualnej jaźni od indywidualizującej żądz.

4. Są też w interpretacji Schelera własne jego definicje poszukujące istoty w pojęciach kluczowych, według filozofa, dla nauki Buddy. Na przykład żądza dla Schelera jest siłą dającą możliwość identyfikacji rzeczywistości z treściami świata⁶³, ale także w interpretacji Schelera są (5) dylematy identyfikacji pojęciowej, czasami dotyczące szczegółów, a czasami zasadniczych kwestii.

W ten sposób można mówić o „skrótce myślowym”, w którym Scheler wstawia znak równości pomiędzy zakresem żądz i cierpienia albo o „dyskusyjnej interpretacji”, identyfikującej pożądanie z rzeczywistością, rzeczywistość z cierpieniem i cierpienie z indywidualnością. Można też mówić o uznawanej nie tylko przez Schelera identyfikacji nirwany z nicością (pustką). Czy interpretację tego typu zawdzięcza się błędnemu rozeznaniu poglądów szkoły Madhjamaki, pozostaje sprawą otwartą, choć pojęcie pustki ma wiele interpretacji⁶⁴, np. pustka w sensie „uspokojenia wielości”, bardziej pasującym w tego typu zestawieniu byłoby ujęcie pustki jako „nieniebytu”.

W Schelerowskiej interpretacji buddyjskiego cierpienia można by poszukiwać jeszcze wielu ciekawych zagadnień, ale ostatecznie brakuje w niej tak charakterystycznej dla myśli buddyjskiej konsekwencji i spójności wywodu. Tego

⁶³ Skr. triszna, pali tanha, w buddyzmie to żądza wiąże w samsarze (kole narodzin i śmierci) każde pożądanie powstałe na skutek kontaktu organu zmysłu z odpowiednim obiektem, jest przyczyną przywiązania, a przez to i cierpienia. W doktrynie uwarunkowanego powstawania jest zależna od uczuć (wedana), a sama daje chęć powrotu do łona matki (upadana). W buddyzmie odnajduje się trzy rodzaje żądz: pożądanie zmysłowe (kama-tryszna), żądza bycia (bhawa-tryszna) i żądza samozniszczenia (wibhawa-tryszna).

⁶⁴ Różnie analizuje się to pojęcie w poszczególnych szkołach buddyjskich.

ciągłego odwoływania się do teorii przyczynowo-skutkowej. Nie jest to jednak wada interpretacji Schelerowskiej, lecz także jej zaleta, w której ujawnia się próba metafizycznej interpretacji tego, co od początku znajdowało się i nadal znajduje poza metafizyką.