

Bohdan Misiuna

## ŻYCZLIWOŚĆ JAKO POSTAWA ONTYCZNA

Rozważania, jakie chcę tutaj przedstawić, nie należą do nurtu szeroko rozumianej filozofii analitycznej. Ich treścią jest pewna uniwersalna postawa i towarzyszące jej przeżycia psychiczne uwikłane w określone wartościowania. Co więcej, jest to postawa, której konsekwencje wydają się paradoksalne – stąd też często zawodzi precyzyjna terminologia użyta dla jej scharakteryzowania.

Mianem życzliwości określa się często postawę, która właściwy sens zachowuje jedynie wobec ludzkiej wspólnoty i której wartość sprowadza się do bezpośrednich skutków etycznego działania. Życzliwość jest uważana za najważniejszą z tak zwanych cnót społecznych, których wartość wiąże się z użytecznością. Człowiek życzliwy łagodzi bowiem cierpienia i przyczynia się do szczęścia innych. Hume w sposób ostrożny zauważa, że „wynikający z cnót społecznych pożytek stanowi przynajmniej część ich wartości”<sup>1</sup>. Wydaje się jednak, że istotną cechą życzliwości jest jej bezinteresowność, a człowieka życzliwego podziwiamy nie tyle właściwie ze względu na to, co dla nas robi, lecz ze względu na to, jaki jest. „Promieniuje” on swą przyjazną postawą, dzięki której potrafi cieszyć się z cudzego szczęścia, obca mu jest natomiast satysfakcja z czyjeś niepowodzenia i może właśnie, przede wszystkim w tym sensie, wpływ, jaki wywiera na otoczenie, jest dobroczynny. Skutki obecności osoby życzliwej nie muszą więc być konsekwencją jej działań. Życzliwość wydaje się w większym stopniu wewnętrzną postawą osoby wobec świata niż zaletą etyczną. Bezinteresowność życzliwości a zarazem jej potencjalny, pasywny charakter, dobrze ukazuje dokonane przez Leibniza rozróżnienie między życzliwością a miłością. „Życzliwość to zdolność albo skłonność do kochania i ma ona taki związek z miłością jak przyzwyczajenie z działaniem. Miłość zaś jest tym działaniem albo aktywnym stanem duszy, który każe nam znajdować przyjemność w szczęściu

<sup>1</sup> D. Hume *Badania dotyczące zasad moralności*, przekł. A. Hochfeld, Warszawa 1975, s. 14.

albo zadowoleniu kogoś innego”<sup>2</sup>. W perspektywie metafizycznej życzliwość jest ceniona raczej jako konsekwencja mądrości i źródło miłości, niż ze względu na swą użyteczność. Podobne, pod tym względem, wydają się intuicje mistyczne. W rozważaniach tych chciałbym zwrócić uwagę na głębszy wymiar życzliwości, ukazując jej związek z przeżyciem, które określa się mianem przeżycia ontycznego. Jest to, mówiąc w sposób ogólny, przeżycie afirmacji istnienia, które odsłania przed nami samoistną wartość bytu lub jakkolwiek inaczej rozumianej ostatecznej rzeczywistości realnej dla przeżycia<sup>3</sup>. Wymyka się ono, w swej pozornej prostocie, filozoficznej analizie. Tego rodzaju przeżycie jest istotną częścią mistycznego i metafizycznego stosunku do świata. Jedną z możliwych, chociaż nie jedyną, formą jego przeżywania jest „doświadczenie życia jako wielkiego cudu”<sup>4</sup>. W tym miejscu będę zmuszony poprzestać na takiej charakterystyce tego przeżycia. Pewne istotne właściwości przeżycia ontycznego stają się jednak bardziej widoczne w związku z postawami ontycznymi. Jedną z takich postaw jest postawa bezinteresownej i uniwersalnej życzliwości<sup>5</sup>.

### Buddyjskie rozumienie życzliwości

Postawa ta znalazła, jak się wydaje, swój najpełniejszy, chociaż nie jedyny, wyraz w tradycji buddyjskiej. Wprawdzie w tradycji tej, jak podkreśla Conze<sup>6</sup>, życzliwość nie jest najważniejszą z kwalifikacji duchowych, bowiem mądrość wystarcza do osiągnięcia wyzwolenia duchowego, jednakże życzliwość rozumiana jest na gruncie tej tradycji w sposób najszerzy, a rozwijaniu jej, jak też postaw pokrewnych, poświęcone są tu specjalne ćwiczenia medytacyjne (Brahmavihary)<sup>7</sup>. Z tych właśnie powodów chciałbym w tym miejscu posłużyć się przykładem buddyjskiego rozumienia życzliwości jako ilustracją. Ze względu na charakter tych rozważań nie będę mógł ustosunkować się do różnic, jakie istnieją

<sup>2</sup> G.W. Leibniz *Pisma z teologii mistycznej*, przekł. M. Frankiewicz, Kraków 1994, s. 230.

<sup>3</sup> Przeżycie ontyczne w terminach psychologicznych scharakteryzował w sposób najpełniejszy A. Maslow, opisując specyficzny rodzaj poznania (*cognition of being*), z którym, jak sądzę, może być ono utożsamiane. Por. A. Maslow *W stronę psychologii istnienia*, cz. III, przekł. I. Wyrzykowska, Warszawa 1986.

<sup>4</sup> Por. M. Przełęcki *Chrześcijaństwo niewierzących*, Warszawa 1989, s. 84.

<sup>5</sup> Chciałbym tutaj zwrócić uwagę na istotną właściwość tych rozważań. Nie pretendują one do miana pełnego, fenomenologicznego opisu przeżycia życzliwości. Ich celem jest jedynie ukazanie ontycznego wymiaru postawy życzliwości. Stąd pewna swoboda, z jaką, za autorami tekstów dotyczących etyki i medytacji buddyjskiej, posługuję się pojęciami, takimi jak życzliwość i miłość, zdając sobie sprawę z zasadniczych różnic między tymi fenomenami.

<sup>6</sup> Por. E. Conze *Buddhist Thought in India*, London 1962, s. 81–82.

<sup>7</sup> Ważność postawy życzliwości w tradycji buddyjskiej podkreśla zwłaszcza S. Tachibana. Por. *Ethics of Buddhism*, London 1975 (wyd. z 1992), s. 184–185, 271–273. Postawy i uczucia, które są rezultatem tych ćwiczeń medytacyjnych charakteryzuje E. Conze (*Buddhist Thought in India*, rozdz. VI). Najważniejszym klasycznym tekstem poświęconym temu tematowi jest księga IX *Wisudhimaggi* Buddaghoszy.

w rozumieniu życzliwości na gruncie dwóch wielkich buddyjskich tradycji religijnych: hinajany i mahajany. Różnice te dotyczą, między innymi, w większym stopniu intelektualnego lub emocjonalnego, biernego lub czynnego, egoistycznego lub altruistycznego jej ujmowania<sup>8</sup>. Chociaż nie mają one z punktu widzenia celu, jaki sobie stawiam, rozstrzygającego znaczenia, zabarwiają jednak w odmienny sposób w różnych miejscach przedstawiony przeze mnie opis. Również między buddyjskimi szkołami filozoficznymi istnieją bardzo istotne różnice metafizyczne, do których trudno byłoby mi się tutaj odnieść<sup>9</sup>. Jednakże, niezależnie od tych różnic, buddyzm wyraża ostatecznie głęboką afirmację istnienia. Słowa „afirmacja” używam tutaj jednak w znaczeniu odmiennym od tego, jakie często się przyjmuje: w moim odczuciu afirmacja istnienia nie musi wyrażać się w działaniu. Tak, na przykład, Medea lub Makbet wprawdzie walczą z losem, lecz nie afirmują przez to życia. Co więcej, afirmacja nie musi wyrażać się w działaniu o najgłębszej wartości etycznej, to jest takim, które „podtrzymuje, doskonali i zapewnia pełny rozkwit życiu”<sup>10</sup>. Postawa afirmatywna polega bowiem na radości z przyjęcia świata takim, jakim jest, bez przedkładania jednego istnienia nad inne. Zasada niedziałania, charakterystyczna dla buddyzmu, oznacza jedynie rezygnację z pragnienia zmiany tego, co należy do istoty życia, ponieważ pragnienie takie pogłębia tylko niepokój i troskę. Nie jest tym samym, równoznaczną z odwróceniem się od świata, moralną obojętnością lub biernością, lecz sprowadza się do wysiłku pogłębienia nurtu własnego życia. Życzliwość, w tym rozumieniu, jakie uzyskuje w nauce Buddy, jest postawą, która może, lecz nie musi prowadzić do poświęcenia życia dla dobra innych. Człowiek życzliwy, dzięki wyzbyciu się negatywnych uczuć, zachowuje wewnętrzną dobroć, która posiada moc łagodzenia cierpienia innych nawet wtedy, gdy nie poświęca on dla nich swego życia. Tego rodzaju dobroć tylko z pozoru jest konsekwencją dążenia do moralnej doskonałości. Wyraża się ona bowiem najpełniej w niekrywdzeniu, które jest czasami trudniejsze do osiągnięcia niż poświęcenie życia dla dobra innych. Życzliwość nie jest cnotą etyczną, lecz jednym z przejawów mądrości, rozpoznającej istotny aspekt życia.

Zgodnie z buddyjskim pojęciem życzliwości, życzliwość jest przyjazną postawą wobec wszystkich istot żywych, którym, a nie wyłącznie innym ludziom, należy dobrze życzyć. Taki jest sens terminu *metta*<sup>11</sup>, odnoszącego życzliwość do wszystkich odczuwających istot, niezależnie od stopnia ich rozwoju i świadomo-

<sup>8</sup> Por. S. Schayer *Buddyzm indyjski* [w:] *Religie świata*, Warszawa 1938, s. 191–251.

<sup>9</sup> Por. S. Schayer *Anityata. Zagadnienie nietrwałości bytu w filozofii buddyjskiej* [w:] *O filozofowaniu Hinduistów*, Warszawa 1988, s. 230–312.

<sup>10</sup> Por. A. Schweitzer *Wielcy myśliciele Indii*, przekł. K. i K. Prusey, Warszawa 1993, s. 9. Sposób przedstawiania przez Schweitzera rozwoju myśli indyjskiej uzyskuje dzięki rozróżnieniu między afirmacją a negacją świata wyjątkową konsekwencję, jednak w przypadku innych autorów rozróżnienie to prowadzi często do nieporozumień.

<sup>11</sup> Por. na ten temat E. Conze *Buddhist Thought in India*, *op. cit.*, s. 82.



ści. Życzliwość nie jest w tym szerszym, a zarazem głębszym rozumieniu, wyłącznie dyspozycją moralną, lecz jest, przede wszystkim, wewnętrzną postawą, w której dochodzi do głosu szczególnie wrażliwość osoby wobec otaczającego ją świata, postawą swobodnej afirmacji, do jakiej zdolny jest tylko ten, kto „rozszerza swe kochające serce na cały świat żyjących istot”<sup>12</sup>. Tego rodzaju ontyczna postawa, podobnie, jak wyrażona w sposób najbardziej sugestywny przez św. Pawła, postawa miłości duchowej, przeciwstawia się negatywnym postawom nienawiści i złości<sup>13</sup>.

Istotną cechą tak rozumianej życzliwości jest jej nieograniczoność – nikt nie jest bowiem spod jej działania wyłączony. Źródłem tej nieograniczonej przyjaznej postawy wobec innych jest głęboka życzliwość wobec samego siebie. Nie jest w stanie odnosić się do innych przyjaźnie ten, kto nienawidzi samego siebie, czując się niezdolnym do zaspokojenia własnych pragnień lub uniknięcia cierpienia. Aby móc dobrze życzyć innym, trzeba dobrze życzyć samemu sobie, a to oznacza nie tylko życzyć sobie pomyślności, lecz także tej wewnętrznej wolności, dla której nie istnieje wrogość, żal lub zmartwienie<sup>14</sup>. Życzliwość nie robi różnic między sposobami istnienia. *Metta* odnosi się w takim samym stopniu do „oświeconych” i „nieoświeconych”, przyjaciół i wrogów, tych, których cierpienie nas porusza i tych, którzy są nam obojętni, zarówno do ludzi, bogów, jak i wszelkich form życia, do całego świata. Jest przyjazną postawą wobec wszystkiego i wszystkich. Co więcej, wszystkim istotom należy życzyć szczęścia w tym, w czym one same je upatrują, bez względu na nasze własne koncepcje szczęścia<sup>15</sup>. W tradycji mahajany *metta* nie jest jedynie wyrozumiałością wobec innych, lecz także pragnieniem niesienia im pomocy<sup>16</sup>. Może ona prowadzić do czynnej dobroci. *Anguttara Nikaja* (V, 342) wskazuje na istotne korzyści, do jakich prowadzi rozwijanie postawy życzliwości. Człowiek życzliwy nie tylko potrafi przyjaźnie odnosić się do każdej czującej istoty, lecz także, na przykład, dobrze śpi, ma skupiony umysł i będzie bardziej szczęśliwy w przyszłym życiu<sup>17</sup>. Sama życzliwość jest jednak bezinteresowna w tym sensie, że kto dobrze życzy innym, ten nie oczekuje od nich z tej racji żadnej nagrody. Jest ona także niezależna od tego, jak bliskie wydają się nam osoby, których dotyczy. Tradycja buddyjska odróżnia tak rozumianą życzliwość od przywiązania i namiętnej miłości<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> Por. S. Tachibana *Ethics of Buddhism*, *op. cit.*, s. 198. Tachibana, podobnie jak niektórzy inni autorzy, posługuje się dla wyrażenia terminu *metta* angielskim słowem *love*.

<sup>13</sup> Medytacja *metta bhavana* przeznaczona jest dla osób wykazujących skłonność do nienawiści, aby mogły ją w ten sposób przezwyciężyć. Por. E. Conze *Buddhist Scriptures*, London 1959, s. 116–121.

<sup>14</sup> Por. H. Saddhatissa *Buddhist Ethics. The Path to Nirvana*, London 1987, s. 77.

<sup>15</sup> Por. Kamalashila *Meditation. The Buddhist Way of Tranquillity and Insight*, Glasgow 1992, s. 193.

<sup>16</sup> Por. S. Schayer *Buddyzm indyjski*, *op. cit.*, s. 237.

<sup>17</sup> *Anguttara Nikaya V, 342*. Por. Kamalashila, *Meditation...*, *op. cit.*, s. 194.

<sup>18</sup> Por. np. E. Conze *Buddhist Thought in India*, *op. cit.*, s. 82. Por. też Kamalashila *Meditation...*, *op. cit.*, s. 194.

Życzliwość zakłada uwolnienie z naturalnych więzów życia i prowadzi w sposób nieuchronny do wygaszenia nadmiernych emocji. W życzliwości istotny jest składnik intelektualny. Jest ona „pewnego rodzaju postawą umysłu różną od spontanicznego przejawiania uczuć”<sup>19</sup>. Ta sama cząstka naszej życzliwości lub, mówiąc dokładniej, cała nasza życzliwość należy się w takim samym stopniu komuś bliskiemu, obcemu, nieprzyjacielowi i każdej w ogóle istocie żywej, ponieważ ich istnienie jest w taki sam sposób metafizycznie niedoskonałe: zasadniczo nietrwałe i bolesne. Obcość i bliskość, o ile zakładają wyłączenie pewnych uczuć, są w istocie pozorne. Życzliwość nie stanowi potwierdzenia więzi uczuciowej, która w sposób często przypadkowy łączy nas z innymi ludźmi, lecz ustanawia najgłębszą duchową jedność z całym światem. Dlatego, kiedy umiera lub opuszcza nas osoba, którą kochamy, nie przestajemy tym samym być życzliwi dla innych. Odczucie jedności ze światem możliwe jest nawet w całkowitej samotności. Tak rozumiana życzliwość jest niezależna od założeń metafizycznych co do realności świata empirycznego. W jednym z tekstów należących do tradycji mahajany czytamy, że życzliwość, w swej najwyższej postaci, nie posiada swojego przedmiotu<sup>20</sup>. Jej przedmiotem mogą być byty lub dharmy, jednak rzeczywistością ostateczną jest *Sunjata* (Pustość), która jako rzeczywistość niewyraźalna nie może być przedmiotem w dosłownym tego słowa znaczeniu. Ta niewyraźalna rzeczywistość może być uchwycona jedynie w bezpośrednim obcowaniu. Życzliwość w odniesieniu do tak rozumianej rzeczywistości jest, jak się wydaje, utożsamiana z przynoszącym głęboką radość „uchwyceniem” nieokreślonej istoty tej rzeczywistości, możliwym poprzez pełne utożsamienie się z nią. Życzliwość tak rozumiana jest przeżyciem pierwotniejszym w stosunku do aktu przypisania pozytywnej wartości światu empirycznemu. Niezależnie od tego, czy jest w nim miejsce na rzeczywiste piękno i dobro, a nawet bez względu na to, czy jego istnienie jest realne, mogą wypełniać go swą nieograniczoną życzliwością.

Życzliwość posiadająca swój przedmiot jest pragnieniem dobra jakiejś czującej istoty. Często jednak wydaje się nam, że bezinteresownie pragniemy czyjegoś dobra, podczas gdy uczucia nasze wyrażają przywiązanie, pożądanie lub pragnienie narzucenia własnej koncepcji życia. Celem medytacji *metta bhavana* jest ukształtowanie niezależnej od tego rodzaju motywów uniwersalnej życzliwości, przynoszącej radość ze szczęścia innych i otwierającej serca na nieograniczone współczucie<sup>21</sup>. W pełni ukształtowana postawa życzliwości pociąga za sobą nie tylko zdolność współodczuwania cudzego cierpienia (*karuna*) i radości (*mudita*), lecz także prowadzi w konsekwencji do postawy równowagi duchowej

<sup>19</sup> Por. Ch. Humphreys *Concentration and Meditation*, Longmead, Shaftesbury, Dorset 1993, s. 107.

<sup>20</sup> Por. E. Conze (red.) *Buddhist Texts Through The Ages*, New York 1954, s. 180.

<sup>21</sup> Por. Saddhatissa *Buddhist Ethics...*, *op. cit.*, s. 76–79.



i bezstronności (*upekkha*), wyrażającej się w uznaniu zasadniczej równości wszystkich bytów<sup>22</sup>.

Buddyzm może być słusznie nazwany religią współodczucia. Budda wielkodusznie głosi, że współczucie jest przeżyciem stosownym w świecie wypełnionym cierpieniem, i że równie stosowną rzeczą jest odczuwać radość wobec rzadkich chwil rzeczywistej pomyślności innych. Należy rozmyślać o wszelkich cierpiących istotach, gdziekolwiek one są, tak, aby obudzić w sobie nieograniczone współczucie wobec nich. Współczucie należy rozwijać stopniowo, zaczynając od ugruntowania życzliwości wobec samego siebie oraz wobec tych, którzy w sposób widoczny cierpią, by następnie objąć nim osoby obojętne, uważane przez nas za wrogie (jeśli skłonni jesteśmy w ten sposób o kimś myśleć), wszystkie te kategorie osób, a ostatecznie wszelkie czujące istoty we Wszechświecie<sup>23</sup>. Tego rodzaju uniwersalne współczucie należy jednak odróżnić od litości, jaką odczuwamy wyłącznie wobec cierpienia bliskich, od przerażenia, jakie ogarnia nas na widok cudzego nieszczęścia i od ukrytej, za wyrazami współczucia, satysfakcji z cudzego niepowodzenia. Jest to zdolność nie tylko bezpośredniego przeżywania wraz z innymi ich cierpienia, lecz także rozumienia jego przyczyn, a w konsekwencji wyzwolenia od cierpienia. Możliwość przynoszenia innym ulgi w cierpieniu oraz przyczyniania się do ich zbawienia nabiera, jak wiadomo, szczególnej wagi w tradycji mahajany. Boddhisattwa rezygnuje z wejścia w nirwanę, aby wziąć na siebie cierpienie wszystkich żyjących istot. Mimo to, współczucie jest w pewnym psychologicznym sensie łatwiejsze niż odczuwanie radości z cudzego powodzenia. Na przeszkodzie tego rodzaju współodczuwającej radości stoi bowiem zwykle zawiść lub uraza. Medytacja *mudita bhavana* zmierza do tego, aby współodczuwać radość ze wszystkimi, „którzy cieszą się z jakiegoś powodu, niezależnie od tego, czy powód ich radości jest w oczach medytującego wystarczający czy nie”<sup>24</sup>. Ważne jest przy tym, aby rzeczywiście współodczuwać czyjąś radość, a nie tylko cieszyć się z powodu jej wyobrażenia lub idei. *Karuna* i *mudita* są przejawami dojrzałej empatii, do której usposabia nas przyjazna postawa wobec innych.

Życzliwość wymaga jednak czegoś więcej niż zdolności współodczuwania. Wymaga ona także głębszej postawy wobec życia. Jest to postawa równowagi duchowej, wyrażająca się w zdolności spokojnego przyjmowania własnego i cudzego losu, a także w bezstronności wobec innych. Jest ona udziałem tego, kto rozumie, że to karma przesądza ostatecznie o ludzkim szczęściu lub nieszczęściu<sup>25</sup>. Tym samym jednakże, niezależnie od wszelkich zewnętrznych uwarunkowań każdy sam odpowiada za własny los. Buddyjski święty, samowy-

<sup>22</sup> Por. E. Conze *Buddhist Thought in India*, *op. cit.*, rozdz. VI.

<sup>23</sup> Medytacja ta nosi nazwę *karuna bhavana*. Por. Kamalashila, *Meditation...*, *op. cit.*, s. 195–199.

<sup>24</sup> Por. Ch. Humphreys *Concentration and Meditation*, *op. cit.*, s. 110.

<sup>25</sup> Por. E. Conze *Buddhist Thought in India*, *op. cit.*, s. 90.

starczalny, wolny od pożądań i obaw, wznosi się ponad naturalną sympatię i antypatię, przejawiając jednakową życzliwość wobec wszelkich istot. Jego postawa jest daleka od postawy obojętności, poprzez którą ludzie starają się odgrodzić od nieszczęść innych. Zakłada ona bowiem zdolność przeżywania i rozumienia przeżyć innych istot, a w konsekwencji właściwy do nich dystans. Nie jest też, zatem, równoznaczna z apatycznym brakiem zainteresowania, którego przewyciężeniu służy medytacja *upekkha bhavana*. Nieprzypadkowo pierwszym obiektem, ku któremu się ona zwraca jest osoba, która wydaje się nam obojętna lub nieinteresująca. Życzliwość, zatem, nie tylko przewycięża obojętność i złość, lecz również czyni innych bardziej bliskimi. Stają się oni bliscy poprzez zdolność przeżywania radości i bólu, a także przez poczucie wspólnoty losu. Oparty na bezstronności dystans nie wyklucza, lecz pogłębia duchową bliskość<sup>26</sup>.

W tej krótkiej i z pewnością niedoskonałej charakterystyce buddyjskiej cnoty życzliwości starałem się zwrócić uwagę na jej zasadniczo ponadetyczny (uniwersalny) charakter. Jest rodzajem dobroci, która ustanawia więź, opartą na współodczuciu i rozumieniu. Zdolność rozumienia, jakiej wymaga postawa życzliwości, wiąże się z uznaniem nietrwałości świata empirycznego oraz chwilowości codziennych przeżyć i stanów świadomości, a tym samym, z uwolnieniem się od ograniczeń własnego „ja”. Z etycznego punktu widzenia szczególnie istotne wydaje się dostrzeganie odrębności innej osoby jako podmiotu moralnego. Ważne jest również zachowanie swoistej hierarchii ważności bytów, zgodnie z którą życie ludzkie jest czymś w oczywisty sposób cenniejszym niż życie zwierzęcia lub rośliny. Wydaje się, że życzliwość jako przeżycie skierowane ku całości istnienia i z istoty swej bierne, nie wymaga tego rodzaju rozróżnień.

### Postulat uniwersalnej życzliwości

Przykład buddyjskiego rozumienia życzliwości pokazuje, że życzliwość w swym wymiarze uniwersalnym nie ogranicza się do sfery etycznej, lecz wyraża się w najgłębszej afirmacji tego, co istnieje (bytu lub jakiejś rzeczywistości niewyrażalnej). Tak rozumiana życzliwość, podobnie, jak na przykład miłość, nie może być rezultatem przyjęcia jakiegokolwiek nakazu. Jednakże na użytek dalszych rozważań będziemy się posługiwać pojęciem postulatu uniwersalnej życzliwości, który głosi, że należy dobrze życzyć wszystkim odczuwającym istotom. Chciałbym zwrócić uwagę na dwie interpretacje tego postulatu: interpretację psychologiczną i interpretację aksjologiczną<sup>27</sup>. Dla wyrażenia sensu postulatu nieograniczonej życzliwości dysponujemy bowiem zarówno pewnymi terminami psychologicz-

<sup>26</sup> Mówię tutaj o losie ludzkim zdając sobie sprawę z tego, że na gruncie buddyzmu nie istnieje pojęcie losu analogiczne do tego, jakim posługują się inne religie. Por. T.W.R. Davids *Buddyzm*, przekł. St.F. Michalski, Warszawa-Kraków 1912, s. 99.

<sup>27</sup> Rozróżnienie to abstrahuje m.in. od faktu, że pewne przeżycia osoby mogą być również uznawane za wartości.



nymi, takimi jak radość, przyjemność, zadowolenie, smutek, ból, przygnębienie, jak i aksjologicznymi – dobro i zło (w znaczeniu niekoniecznie etycznym). Dobrze komuś życzyć może znaczyć życzyć mu, aby doznawał przyjemności lub nie cierpiał, a także, aby przeżywał radość i zadowolenie lub był wolny od smutku i przygnębienia. W tym najprostszych psychologicznym sensie, życzyć komuś dobrze już wtedy, gdy pragnę, aby jego doznania i przeżycia nie były negatywne. Mogę jednak w swym życzeniu kłaść nacisk na to, aby były one pozytywne. Tego rodzaju stany psychiczne pozostają w związku z możliwością realizacji, właściwych danemu indywiduum, pragnień lub potrzeb. Życzyć dobrze jakiejś istocie znaczy zatem, życzyć jej, przede wszystkim, chwilowego ich zaspokojenia względnie stanu psychicznej równowagi, będącej rezultatem ich realizacji. Kiedy jednak pragnę wyłącznie tego, aby ktoś odczuwał przyjemność, radość lub zadowolenie (a nie uczucia im przeciwne), bez względu na to, z jakiego rodzaju pragnień i potrzeb one wypływają oraz, jakie są skutki realizacji tych pragnień i potrzeb, to utożsamiam dobro i zło z wartością tych przeżyć. Tym samym zaś wyłączony zostaje tutaj szerszy aksjologiczny punkt widzenia, który opiera się na porównywaniu wartości. W sensie aksjologicznym bowiem dobrze komuś życzyć znaczy życzyć mu tego, co uznajemy, zgodnie z naszą własną hierarchią wartości, za rzeczywiste dobro. Nie sympatyzując z czyimiś pragnieniami lub dążeniami możemy życzyć komuś tego, aby nie mógł ich, niezależnie od przykrości, jaka się z tym wiąże, w danej chwili lub nigdy, zrealizować. Istota, której dobrze życzymy nie jest bowiem na świecie sama i nie ma powodu z góry przesądzać, że jej pragnienia i potrzeby są ważniejsze niż pragnienia i potrzeby innych istot. Można również w ogóle nie przywiązywać wagi do wartości przeżyć i doznań, uznając je za nieważne w porównaniu z innymi wartościami. Tego rodzaju aksjologiczny punkt widzenia nie opiera się bezpośrednio na współodczuciu. Dobro własne jakiejś istoty zostaje tu poddane ocenie ze względu na tzw. dobro obiektywne.

### Interpretacja psychologiczna

Wydaje się, że życzliwość wobec istot żywych zakłada przede wszystkim postawę bezinteresownej zgody na ich pragnienia, dążenia i potrzeby. Kto potrafi życzyć mrówce, aby przeniosła wyschniętą sosnową igłę lub cieszyć się z tego, że żuk uniknął kół wozu, ten jest życzliwy. Zdarzenia te są bowiem dla tych istot pomyślnie – przynoszą im przyjemność lub oszczędzają cierpienia (w takim stopniu, w jakim przy swojej specyficznej wrażliwości są one w stanie je odczuwać). Mamy zwykle skłonność do wyróżniania spośród cudzych pragnień tych, które są egoistyczne lub nienaturalne, a zatem złe, i z którymi nie chcielibyśmy sympatyzować.

Z pozoru wydaje się, że należałoby życzyć każdemu tego, co w danej chwili sprawia mu przyjemność lub przynosi ulgę w cierpieniu. Przedmiotem życzliwo-



ści byłaby więc chwilowa błogość. Dobroć świętego, który z jakiejś wysokości spoglądałby na świat, mogłaby więc polegać na maksymalnym uwrażliwieniu na, z istoty swej przemijające, stany wolnej od cierpienia błogości. Jednakże wiele rzeczy, poza chwilową przyjemnością lub ulgą, pociąga za sobą nieproporcjonalnie większe od nich cierpienie. Dlatego chcąc dobrze życzyć jakiejś istocie, musimy zarazem wiedzieć, co sprawia jej trwale zadowolenie, czy jest skłonna okupić swoją przyjemność większym od niej cierpieniem i czy chwilowa ulga jest czymś, co przynosi jej w danej chwili ratunek. Wobec tragiczności losu, życzliwość wyraża się przede wszystkim w pragnieniu uchylenia lub złagodzenia cierpienia. Jednakże trudne do zniesienia cierpienie jest czasami symptomem rozkładu lub zanikania życia. Tylko w takich wyjątkowych przypadkach można, jak się wydaje, życzyć komuś znalezienia kresu cierpienia w spokoju śmierci.

Ludzie podlegają jednak różnym nałogom, które przyczyniają się do stopniowego samozniszczenia. Kiedy dobro uzależniamy od przeżyć i doznań, to zmuszeni jesteśmy przyjąć je takim, jakim jest ono dla doznających je osób. Nawet nasze pragnienie tego, co uznajemy za rzeczywiste dobro takiego człowieka, musi brać pod uwagę te przeżycia i doznania. Kiedy jednak proces samozniszczenia postępuje, wynikające z nałogu potrzeby stają się jedynym dobrem. Może właśnie z powodu takiej natury wszelkich ludzkich nałogów, włącznie z nałogiem negatywnych uczuć i myśli, należy przede wszystkim życzyć wszelkim istotom, aby nadmiernie nie cierpiały, a dopiero potem, tym, które nie muszą być nieświadome, aby żyły w sposób racjonalny i w ten sposób ograniczały swój niepokój i ból. Przyjazna postawa wymaga zarówno otwartości przeżycia, jak i zdolności do oceny racjonalności zachowań. Życzliwość wiąże się więc w sposób nieunikniony z cierpliwością i łagodną stanowczością.

Pewne potrzeby, pragnienia i dążenia, a w konsekwencji także zachowania, skłonni jesteśmy uznawać za naturalne a inne za nienaturalne. Tego rodzaju rozróżnienie zakłada, przede wszystkim, istnienie jednakowej, dla osobników należących do tego samego gatunku, natury, jakiejś wspólnej miary dla ich biologicznych i psychicznych funkcji. Pojęcie natury wiąże się z takimi pojęciami, które same z kolei wymagałyby wyjaśnienia, jak typowość, norma, zdrowie itp. Chciałbym zwrócić uwagę jedynie na odróżnienie tego rodzaju pojęcia natury od jego ściśle aksjologicznego ujęcia, które utożsamia naturalność z tym, co dobre, a nienaturalność z tym, co złe. Zgodnie z nieaksjologicznym rozumieniem tego pojęcia, po osobniku należącym do danego gatunku można w sytuacji X spodziewać się zachowania A. Uznanie jakichś pragnień czy potrzeb za naturalne w ten sposób nie przesądza o naszej dla nich sympatii. Typowe, będące przejawem zdrowia, zachowanie pluskwy nie wydaje nam się sympatyczne i wolelibyśmy, aby nie było jej dane zaspokajać jej naturalnych potrzeb. Także zauważenie u pewnej czującej istoty braku jakiegoś leżącego w jej naturze pragnienia lub potrzeby nie wyklucza możliwości sympatii wobec niej. Możemy, na przykład, w jakiś sposób być wdzięczni żmii, że zaniepokojona nie zechciała nas ukąsić.

Postulat uniwersalnej życzliwości, w swej interpretacji psychologicznej, wymaga od nas jednakże rezygnacji z rozróżniania między tym, co naturalne i nienaturalne, oraz z kierowania się sympatią i antypatią.

Z pozoru, tego rodzaju postulat wydaje się niemożliwy do spełnienia. W świecie istnieje tak wiele pragnień i potrzeb sprzecznych ze sobą, że nie jest możliwe urzeczywistnienie choćby cząstki z nich w taki sposób, by nie ucierpiały przez to inne. Czyżby zatem ten, kto formułuje postulat uniwersalnej życzliwości naiwnie nie zdawał sobie sprawy z tego stanu rzeczy? Czy można jednocześnie życzyć dwu różnym istotom zaspokojenia ich sprzecznych ze sobą pragnień? Kiedy widzimy, jak jastrząb spada z nieba na skowronka, to albo chcemy, żeby go dopadł, albo żeby skowronek uszedł z życiem. Zauważmy jednak, że logiczne prawo niesprzeczności stosuje się do sądów, nie zaś do pragnień. Jeśli więc pragnę A, to mogę zarazem pragnąć wykluczającego go B, chociaż z psychologicznego punktu widzenia jest mało prawdopodobne, abym mógł zarazem współodczuwać cierpienie skowronka i radość z powodu sytości jastrzębia. Nie zawsze jednak, jak w tej sytuacji, gdy obie istoty dążą do zachowania własnego istnienia, mamy do czynienia ze względną równowagą potrzeb. Często potrzeby i pragnienia, które mają być zaspokojone wydają się całkowicie niewspółmierne. Jesteśmy zakłopotani, gdy w ogródku znajdujemy gołębia z odgryzioną głową i widzimy skutki zachowania wypływającego wprost z natury naszego kotka. Instynktowne pragnienie mordowania, wydaje się bowiem czymś niewspółmiernie mniej ważnym od pragnienia zachowania własnego istnienia. Przyjemność i ból, związane z zaspokojeniem pragnień jednej istoty kosztem pragnień innej, mogą być ze sobą porównywane, jednakże nie ma dla nich jakiejś wspólnej miary, ponieważ istnieją między nimi zasadnicze różnice jakościowe. Wszelkie porównywanie ich ze sobą zakłada, tym samym, jakieś wartościowanie. Poza wartością przeżyć i doznań istnieją jednak także inne, często uznawane za ważniejsze, wartości. Śmierć może być zadana bezboleśnie i sprawiać mordercy wielką ulgę. Nie zmienia to jednak naszej oceny tego, co się stało. Jednakże ten, kto, zgodnie z powyższą interpretacją, dobrze życzy, czyni tak niezależnie od rozróżnień dotyczących ważności pragnień i potrzeb. Życzliwość tak rozumiana oznacza w istocie zgodę na porządek świata, wraz z nieodłącznym od niego cierpieniem. Żądanie, aby świat był inny, może prowadzić, i zwykle prowadzi, do takich negatywnych przeżyć i postaw jak: nienawiść, zawiść, złość, rozpacz. Chociaż zgoda na świat taki, jakim jest, nie jest postawą łatwą, to wydaje się jednak, że powinna ona poprzedzać wszelkie bezinteresowne, niewykłane w negatywne emocje wartościowanie i oparte na nim działanie zmierzające do zmiany świata.

Sądzi się często, że ponieważ człowiekowi można przypisać odpowiedzialność i winę, więc niektóre pragnienia i potrzeby ludzkie można potępiać jako egoistyczne, a tym samym grzeszne lub złe. Świat widziany z tej perspektywy jest światem ludzi podłych i niewrażliwych. Jednakże człowiek życzliwy widzi



w wielu ludzkich pragnieniach przejaw nieświadomości lub choroby i stara się być wobec nich maksymalnie wyrozumiały. Czy wobec powyższego znajduje jakiegokolwiek uzasadnienie to, że moglibyśmy komukolwiek życzyć urzeczywistnienia pragnień, które są po prostu chore? Dlaczego mielibyśmy afirmować pragnienia człowieka zepsutego lub psychopaty? Wydaje się, że życzliwość z istoty swej, nie może być skierowana przeciw współczuciu. Mogę wprawdzie, jak pewien buddyjski mnich, cieszyć się, że złodziejowi udało się mnie okraść, nie mogę jednak nie współczuć okradzionemu przez niego sąsiadowi. Życzliwość polega bowiem na tym, że potrafię nieszczęście swego sąsiada przeżywać, jak własne. Nieszczęściem jest zaś dla niego to, co on sam za nie uważa. Czy mogę cieszyć się z cudzej krzywdy? Jakże więc ta nieaksjologiczna życzliwość jest różna od tej, która, odróżniając dobro od zła, pragnie powstrzymać zło? Życzliwość w swej wersji aksjologicznej afirmuje świat ze względu na istniejące w nim wartości. Ta natomiast nie różnicująca życzliwość, jest przeżyciem afirmacji świata poprzedzającym możliwość przypisania mu wartości. Zdaje się ona mówić: wszystko w świecie dąży ostatecznie do cierpienia i zła, ponieważ taka jest istota empirycznego bytu. Jeśli chcę cierpienie uchylać, muszę je najpierw nie tylko przyjąć, ale dostatecznie mocno samemu odczuć. Muszę odczuć przewagę cierpienia nad radością, dramatyczną nietrwałość bytu, niemożność zaspokojenia pragnień w sposób, który nie prowadzi do cierpienia.

W tradycji buddyjskiej *metta* wiąże się ściśle z *ahimsą*. Człowiek życzliwy to taki, który nikogo nie krzywdzi. Co więcej, bierze on na siebie brzemień cierpienia wszystkich istot. Nie może, zatem, życzyć krzywdy komukolwiek, lecz cieszy się cudzą radością. Można by więc spytać, jak zachowuje się wtedy, gdy ma do czynienia z radością wynikającą z cudzej krzywdy, a więc taką, która cierpienie pomnaża. W mahajanie życzliwość i związane z nią miłosierdzie uzyskują uzasadnienie metafizyczne. „Dla mahajanisty nie ma różnicy między ja i ty, i dlatego też nie ma różnicy pomiędzy twoim i moim bólem. Jest jeden tylko, kosmiczny a więc wspólny ból, którym boleją wszystkie istoty od mrówki do najpotężniejszych bogów; kto jednemu niesie pomoc i ulgę, ten ją niesie jednocześnie wszystkim i samemu sobie”<sup>28</sup>. Dobroć uzyskuje tutaj charakter czynny. Zarazem, ponieważ nie ma różnicy pomiędzy ja i ty, ten, kto krzywdzi inną istotę, nie uniknie własnego cierpienia. Nie ma bowiem realnej różnicy między krzywdzącym a krzywdzonym, zadawaniem a odczuwaniem bólu. Tym samym jednak, odczuwanie i współodczuwanie radości z tego, co przyczynia się do cierpienia innej czującej istoty, jest niezależne od uniwersalnego charakteru cierpienia.

Nie jest możliwe, jak się wydaje, przewyciężenie trudności, jakie rodzi przyjęcie postulatu uniwersalnej życzliwości w wersji psychologicznej. W rozważaniach powyższych staraliśmy się uchwycić jego paradoksalny charakter.

<sup>28</sup> Por. S. Schayer *Buddyzm indyjski, op. cit.*, s. 237.



Intencją tego postulat u mogłoby być ugruntowanie maksymalnie bezstronnej oraz maksymalnie uwrażliwionej postawy wobec innych odczuwających istot, a w szczególności wobec świadomych osób, która podkreślałaby ważność realnego dla tych istot, a nie tylko postulowanego przez nas dobra. Tego, co sami uznajemy za dobre, możemy dla nich pragnąć lub nawet starać się je do tego skłonić, jedynie wtedy, gdy mamy pewność, że to one same, w całej swej duchowej, psychicznej i fizycznej odrębności, stanowią cel tego pragnienia. Życzliwość, która jest w istocie afirmacją świata, nie może bowiem służyć zniewoleniu.

### Interpretacja aksjologiczna

W swej interpretacji aksjologicznej postulat uniwersalnej życzliwości wydaje się sensowny jedynie w odniesieniu do istot, którym przypisać można świadome dążenia i cele. Tylko bowiem tego rodzaju istoty mogą dokonywać wyboru między wartościami – można im zatem konsekwentnie życzyć tego, co dobre, i zarazem oczekiwać spełnienia tego życzenia w takim stopniu, w jakim są one wewnętrznie wolne. Z psychologicznego punktu widzenia nie ma właściwie znaczenia, czy to, czego komuś życzymy jest możliwe do spełnienia. Wartością jest tu bowiem sama przyjazna postawa i jej dobroczynne skutki. Można równie szczerze życzyć różnym istotom zaspokojenia ich sprzecznych ze sobą potrzeb. Interpretacja aksjologiczna postulat u życzliwości wiąże się natomiast z uznaniem także takich wartości, które mają być przez osobę odkryte lub urzeczywistnione. W tym sensie dobrze komuś życzyć, znaczy oczekiwać tego, co dobre raczej od człowieka niż od losu. W skrajnym przypadku życzliwość może dotyczyć dobra innej osoby niż ta, pod adresem której kierujemy życzenie, i tym samym wymagać od tego, komu dobrze życzymy, poświęcenia, ofiary lub rezygnacji z dążenia do dobra własnego. Życzliwość musi tu jednak opierać się na założeniu, że te formy altruizmu stanowią dobra „wewnętrzne” osoby. Życzliwość uniwersalna w tym rozumieniu sprowadzałaby się do postulat u: „niech będzie to, co dobre, niezależnie od tego, czyje jest owo dobro”.

Życzliwość polega w tym przypadku na tym, że życzymy komuś tego, co dobre, bez względu na jego doznania, przeżycia lub stan świadomości. Życzymy wtedy tego, co sami cenimy. Dobre może być bowiem dla kogoś to, czego z jakichś powodów nie jest on skłonny za dobre uważać lub jako takie przeżywać. Ktoś może nie być w pełni świadomy ważności danej wartości i wykazywać skłonność do jej deprecjonowania. Życzliwość tak rozumiana jest przeżyciem skoncentrowanym na potencjalnym dobru. Jest to dobro zgodne z naszą koncepcją życia oraz wyobrażeniem o jego głębokości lub autentyczności. Mistrz lub filozof może nie uznawać za rzeczywiste dobro tego, co ludzie cenią. Może też dystansować się od tego, co jest dla nich źródłem radości, tak jak wtedy, kiedy zauważa: „Gdy ciało nie zaznaje odpoczynku ani wygody, usta nie zaznają

wyszukanych smaków, ciało nie ma pięknych szat, oczy nie doznają pięknych barw, a uszy melodyjnych dźwięków – uważa się to za przykre”<sup>29</sup>.

Życzliwość uniwersalna w ujęciu aksjologicznym opiera się w istocie na założeniu, iż pewne dobra posiadają taki charakter, że są dla wszystkich dobre. Można oczywiście nie zgadzać się co do tego, czy jakieś konkretne dobro posiada dla wszystkich tę samą wartość. Postulat życzliwości w wersji aksjologicznej zakłada, że istnieje coś, co jest dobre dla wszystkich ludzi. Co więcej, zakłada się, że to, co jest dobre dla wszystkich, każdy może bez szkody dla innego posiadać. Taka jest bowiem natura dóbr posiadających wartość duchową. Jeśli jednak życzliwość tego rodzaju polega na utożsamieniu dobra danej osoby z tym, co uznajemy za dobro w ogóle, to zachowuje ona swój walor jedynie wtedy, kiedy wiąże się z rezygnacją z jakiegokolwiek presji. Nie jest życzliwością pragnienie uszczęśliwienia innych na siłę czy „otwierania im oczu”. Tak więc życzliwość wiąże się w sposób nieunikniony z łagodnością, a dobrze komuś życzyć znaczy również umieć uszanować odrębność osoby. Czy istotnie praktyczna realizacja postulatu życzliwości nie sprowadzałaby się do narzucania innym własnej koncepcji życia? Każda osoba pragnie zachować swój własny sposób życia, wyrażający jej wrażliwość i usposobienie. Możemy widzieć wszelkie ograniczenia oraz przypadkowość czyjegoś sposobu życia. Nasza własna koncepcja może opierać się na głębokim doświadczeniu wewnętrznym – nie jest ono jednak nigdy wolne od tego, co wiąże się z niepowtarzalnością indywidualnego losu. Wprawdzie ukazywanie ważności jakiejś wartości nie zawsze musi wiązać się z wywieraniem presji, istnieją jednak, jak się wydaje, sytuacje, w których jest to nieuniknione. Dlatego ten rodzaj życzliwości, którego obiektem jest nieświadomość osoby, w przeciwieństwie do tego, którego przedmiotem jest jej cierpienie (życzliwość w ujęciu psychologicznym), niesie ze sobą ryzyko braku bezstronności. Życzliwość może (bezinteresownie) przynosić ulgę w cierpieniu, może też jednak dążyć do zmiany stanu świadomości innego człowieka. Z dążeniem tym wiąże się pewna ingerencja w psychiczny świat innej osoby. Stąd też życzliwość rozumiana w ten sposób wymaga zarazem pewności, że taka ingerencja jest czymś absolutnie koniecznym. Usprawiedliwia ją, jak sądzę, jedynie konieczność broniącej danej osoby przed niezawinionym cierpieniem. Kiedy ktoś kogoś w sposób drastyczny krzywdzi, życzliwość ujmuje się za skrzywdzonym. Nigdy jednak nie potępia.

### Ontyczny charakter życzliwości

Pewne nasze postawy i przeżycia wobec innych osób są w oczywisty sposób bezpośrednio pozytywne, a inne negatywne. Stwierdzenie tego rodzaju nie zakłada bynajmniej osądu moralnego. Kiedy mówimy, na przykład, że sympatia

<sup>29</sup> Por. Czuang-tsy *Nan-hua-czen-king*, Warszawa 1953, s. 194.



jest uczuciem pozytywnym a nienawiść negatywnym, nie znaczy to, że są one w sensie moralnym dobre lub złe. Moralna wartość tych przeżyć zależy bowiem od wartości przedmiotu, ku któremu są skierowane. Sympatia dla czegoś, co samo jest dobre, jest niewątpliwie dobra, a nienawiść wobec tego, co zasługuje raczej na miłość, jest niewątpliwie złem. Nie zmienia to jednak faktu, że sympatia zawsze jest pozytywnie skierowana ku innej żyjącej istocie, podczas gdy nienawiść, przeciwnie, zawsze jest skierowana negatywnie. Ten pozytywny lub negatywny kierunek przeżycia, także podlega pewnej ocenie. Nie jest to już jednak ocena ściśle etyczna.

Wśród pozytywnych przeżyć wobec innej osoby można, jak sądzę, w sposób najogólniejszy wyróżnić przeżycia dwojakiego rodzaju. Jedne z nich oddzielają nas od osób, do których nie odnoszą się bezpośrednio i od świata jako całości, podczas gdy inne posiadają zasadniczo nieoddzielający charakter. Do przeżyć oddzielających nas od świata i innych ludzi, należą przede wszystkim przywiązanie, namiętna miłość, przychylność, sympatia oraz litość. Wszystkie te przeżycia w różnym stopniu zakładają wyłączność naszej relacji wobec osób. Wykluczają one zarazem bezstronność i otwartość wobec świata oraz pociągają za sobą często negatywne uczucia i postawy. Kiedy jestem do kogoś przywiązany, to oznacza zarazem, że dzielę ludzi na bliskich i obcych. Jedni ludzie cieszą się moją sympatią, a inni nie. Ktoś był w stanie obudzić moją litość, a wobec cierpienia kogoś innego zachowuję obojętność. Wobec pewnych ludzi jestem nastawiony przychylnie, a wobec innych wrogo. Szczególnie miłość, rozumiana jako oparta na pożądaniu namiętność, jest przeżyciem skierowanym wyłącznie ku jednej osobie. Kochając w ten sposób odczuwać musimy zarazem zazdrość wobec tego, kto chciałby nadmiernie zbliżyć się do obiektu naszej miłości lub nienawiść w stosunku do tego, kto usiłuje wyrządzić mu krzywdę. Istotną cechą tej miłości jest dążenie do całkowitego owdarcia lub poddania się innej osobie, bycia dla niej „całym światem”, co oznacza nie tylko negację realnego świata, lecz również brak akceptacji dla wolności wewnętrznej. Przywiązanie, z kolei, wiąże nas z wąskim fragmentem świata. Całkowitym przeciwieństwem przeżyć tego rodzaju jest życzliwość i przeżycia jej pokrewne. Życzliwość zakłada bowiem maksimum bezstronności i otwartości wobec świata i życia. Nie wiążą się z nią żadne negatywne przeżycia ani postawy. Jest radością wolną od troski i nieograniczonym współczuciem.

Postulat uniwersalnej życzliwości posiada wyraźną treść etyczną, związaną z przewycięzeniem nienawiści i złości oraz ukształtowaniem dojrzałego współodczuwania. Analiza przeżycia życzliwości odsłania jednak zarazem pewne istotne cechy przeżycia ontycznego. (1) Przedmiotem życzliwości nie musi być konkretna żyjąca istota i jej pragnienia, ani nawet metafizycznie ujmowany byt – oznacza ona bowiem bezpośrednio obcowanie z tą ostateczną rzeczywistością, która, chociaż pojęciowo nieokreślona, jest jednak dla przeżycia czymś realnym. Afirmacja świata nie wymaga przeświadczenia o jego racjonalności, chociaż



przeświadczenie tego rodzaju pomaga w uporządkowaniu własnych pragnień. (2) Życzliwość nadaje ostatecznej rzeczywistości najwyższą wartość, niezależnie od możliwości przypisania pozytywnej wartości światu empirycznemu. Nawet, jeśli pragnienia wszelkich istot są złe, życzliwość ostatecznie afirmuje tę rzeczywistość.

#### BENEVOLENCE AS AN ONTIC ATTITUDE

The author characterizes an ontic attitude of benevolence as it is rooted in buddhist tradition. Benevolence in Buddhism manifests itself as an ability to compassion in suffering and joy as well as a spiritual balance. The opposite to this attitude are not only such malevolent emotions as hatred, anger, envy but also some positive emotions as love, affection, sympathy and pity. While the former spoil us, the later take us apart from the world.

Two interpretations can be proposed to explain the clim for universal benevolence: the psychological one and the axiological one. From the psychological point of view, benevolence is an undifferentiating feeling of the acceptance of the world, being a necessary condition of its evaluation. From the axiological point of view, benevolence is a normative experience concentrated on potential good. This good is understood according to our own beliefs and values. To accept the psychological point of view amounts to accept the world as it comes and goes, with all the undeserved suffering being present in it. When benevolence is understood in normative terms, a temptation of imposing the others our own standards of happiness appears.