

Krystyna Świącicka

Fenomenologia i umysł medytujący

Słowa kluczowe: buddyzm, medytacja, redukcja transcendentalna

Medytacja to skupienie uwagi, koncentracja myśli w jednym punkcie, myśl ta może być skierowana na proces, przedmiot lub siebie samą. Jest to wówczas samoobserwacja lub autorefleksja taka jednak, że promień obserwującej myśli pozostaje skupiony i nieruchomy, a to, co obserwowane rozciąga się przed nim jak ruchoma panorama.

Miedzy myślą medytującą a jej przedmiotem nie występuje żadne zapośredniczenie, ma więc ona charakter bezpośredni, nie powinny też mieć miejsca skoki myślowe, dygresje lub zmiany punktu widzenia. Medytacja jest przeciwieństwem wyobraźni, niczego nie tworzy i niczego nie przywołuje, w tym sensie ma charakter pasywny. Aktywność ogranicza się jedynie do utrzymywania koncentracji, pilnowania, by promień uważności pozostawał skoncentrowany na swoim obiekcie i nie rozpyływał się na różne strony.

Tak opisana medytacja jest spokrewniona z kontemplacją a także uważną obserwacją, intuicją czy pewnego rodzaju modlitwą¹. Jest przeciwieństwem procesu rozumowania, konstruowania, analizy, argumentacji, dyskusji i krytyki, a także ekscytacji i ekstazy, oszołomienia i zamroczenia.

Łatwo zauważyć, że znaczna część fenomenologicznej refleksji – choć nie opis fenomenologiczny jako taki – jest do pewnego stopnia spokrewniona z medytacją. W szczególności, próby uchwycenia natury samoświadomości posługują się właśnie metodą skupiania uwagi świadomości filozofującej na sobie samej.

Zwłaszcza wtedy, gdy Husserl poszukuje dla swojej filozofii absolutnego punktu wyjścia, wkracza on na drogę niemal klasycznej medytacji. Myśl filozofa skupia

¹ Simone Weil mówi: „Absolutnie niczym nie zmaćniona uwaga jest modlitwą”. Ładny aforyzm, ale czy prawdziwy – to inna sprawa. Simone Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, PAX, Warszawa 1965, s. 212.

się bowiem wówczas na samym procesie myślenia po to, by go następnie jak najdokładniej opisać. Sam opis różni się, rzecz jasna, od medytacji w sposób zasadniczy, to jednak, z czego lepiej lub gorzej stara się zdać sprawę, to świadomość skupiona na sobie samej, czyli pewien rodzaj świadomości medytującej. Ważne jest, by była ona doskonale bezpośrednia i pozbawiona jakichkolwiek z góry powziętych przekonań, a więc bezzałożeniowa.

Jeśli zaczęlibyśmy teraz czytać *Medytacje kartezjańskie* nic nie wiedząc o tym, że Husserl już wcześniej napisał dzieła, będące wykładem jego filozoficznych dociekań, moglibyśmy ulec złudzeniu, iż właśnie podczas tych „medytacji” „odkrył” on niejako absolutną naturę transcendentальной świadomości i niepowątpiewalny charakter *cogito*.

Kryje się tu pewnego rodzaju paradoks. Forma rozważań sugeruje, że Husserl, idąc śladem Kartezjusza, rozpoczyna dopiero poszukiwanie swojej własnej filozoficznej drogi, podczas gdy doskonale wiadomo, że od dawna już po tej drodze wędruje. Poszukując doskonałego i absolutnie pewnego punktu wyjścia, filozof doskonale wie, co za chwilę uda mu się znaleźć.

Nie jest więc to żadne poszukiwanie. Poszukujący nie tylko dokładnie wie, czego szuka i gdzie musi tego szukać, ale także – czym jest to, co za chwilę znajdzie. Można też popatrzeć na całą sprawę nieco inaczej: jeśli ktoś czegoś szuka, to widocznie coś zgubił albo co najmniej tak mu się wydaje, może też być to jedynie zabieg stylistyczny.

Najistotniejsze wydaje mi się jednak pytanie: czym jest to, co Husserl stara się nam tu zaprezentować? czy jest to „odkrycie” – jak to było u Kartezjusza, czy „konstrukcja” lub „rekonstrukcja” czegoś, co już dużo wcześniej zostało odkryte lub być może właśnie wcale nie odkryte, lecz wykoncypowane lub zwyczajnie i po prostu przyjęte od autora *Rozprawy o metodzie* lub tradycji niemieckiego idealizmu.

Nie to jest istotne, jakie powody skłoniły Husserla do wybrania takiej, a nie innej formy dla podsumowania swojej filozofii, jakie miały stanowić *Medytacje*, tym, co wydaje mi się ważne jest pewnego rodzaju sprzeczność treści i formy.

Tym, co szczególnie istotne w przypadku filozofii absolutnie bezzałożeniowej, a taką programowo ma być fenomenologia, jest wykluczenie wpływu jakichkolwiek z góry powziętych przekonań bądź przeświadczeń dotyczących tego, co stanowi przedmiot obserwacji i ich rezultat. Tu, natomiast, idąc śladem Husserla znajdujemy tylko to, co już dawno wiemy. Nie byłoby jednak słuszne twierdzenie, że cała procedura dochodzenia do ego *cogito* stanowi zabieg czysto stylistyczny. Chodzi bowiem o metodę, treścią filozofii jest jej metoda. Równie dobrze Husserl mógłby wybrać dla swego dzieła tytuł: *Rozprawa o metodzie*.

Wypadałoby teraz zapytać, czy metoda została dobrze wybrana. Posługiwali się nią znakomici poprzednicy: św. Augustyn, Descartes, Fichte, a później Maine de Biran. Wszyscy oni zresztą, z wyjątkiem Augustyna, docierali do punktu, w którym ja filozofujące nabierało charakteru jedynej absolutnej rzeczywistości, podczas gdy

świat wokół niego tracił całą swoją autonomię bytową, którą następnie usiłowano mu jakoś przywrócić, odwołując się do Boga bądź intersubiektywności.

Jeśli teraz przywołamy zupełnie inną filozoficzną tradycję, a mianowicie filozofię, jaką rozwinęły różne szkoły myślowe w obrębie buddyzmu, napotkamy rozważania o bardzo podobnym charakterze, prowadzące jednak do diametralnie różnych konkluzji.

Buddyzm, mimo swego antyspekulatywnego punktu wyjścia, stworzył w ciągu swej długiej historii bardzo rozbudowaną i zróżnicowaną filozofię, która za swój punkt wyjścia przyjmowała najczęściej właśnie medytującą samoobserwację. Cel, jaki przyświecał tym rozważaniom, stanowił jednak doskonale zaprzeczenie idei ożywiających myśl Husserla bądź niemieckich idealistów.

Buddystom zależało na tym, by „czarno na białym” pokazać, że żadne ego nie istnieje, a świat zewnętrzny ma całkowicie iluzoryczny charakter. Uświadomienie sobie tego faktu jest ich zdaniem niezbędne po to, by wyzwolić się od cierpienia, którego źródłem jest przeświadczenie o istnieniu indywidualnego ja i rozdzieleniu rzeczywistości na subiektywną i obiektywną.

Zadaniem długotrwałej medytacji jest doprowadzenie do roztopienia granic indywidualnej świadomości i wyzwolenia jej z więzów czasu, przestrzeni i wszystkich innych ograniczeń.

W obrębie buddyzmu powstało wiele szkół różniących się od siebie zwłaszcza w kwestii statusu bytowego rzeczywistości zewnętrznej, jednak sprawa nieistnienia ego nie mogła podlegać wątpliwości, jako naczelny aksjomat całej religii, bardziej zresztą praktyczny niż teoretyczny. Sam Budda odżegnywał się oficjalnie od wszelkich spekulatywnych rozważań, argumentując, że lekarz mający przed sobą śmiertelnie chorego człowieka nie prowadzi z nim filozoficznych dyskusji, lecz stara się go wyleczyć. A taka jest właśnie sytuacja nas wszystkich, w każdej chwili narażonych na choroby, cierpienia i niespodziewane ciosy losu.

Gdy czytamy pisma buddyjskich filozofów, na każdym kroku znajdujemy rozważania przypominające wywody Husserla. Budda nieustannie powtarzał, że nie chce by mu wierzone „na słowo” i że każdy może i powinien sam sprawdzić prawdziwość i skuteczność jego nauki. Namawiani jesteśmy nieustannie do prowadzenia uczciwej i wnikliwej samoobserwacji, a buddyjscy nauczyciele (ciągłość tradycji jest tu naprawdę imponująca) są święcie przekonani, że jeśli tylko pozbedziemy się wszystkich uprzedzeń, a nade wszystko przywiązania do własnej dumy, chciwości i wszystkich innych form egoizmu, odkryjemy fundamentalny fakt, że poza strumieniem zmieniających się nieustannie myśli i wrażeń nie kryje się żaden stały punkt odniesienia.

To nie względy teoretyczne utrudniają nam dostęp do prawdy, lecz nasze ułomności etyczne: lenistwo, egoizm, zachłanność i inne z nich wynikające wady i słabości.

Trzeba tu koniecznie przypomnieć, że buddyzm nie rozwijał swych myśli w filozoficznej próżni, kierując się wyłącznie wskazówkami Buddy, lecz w opo-

zycji do myśli filozofów indyjskich wywodzących swoje koncepcje z Upaniszad (końcowej części Wed – świętych ksiąg hinduizmu), którzy swoje teorie budowali na przeświadczeniu o absolutnym charakterze świadomości, będącej fundamentem wszelkiej rzeczywistości. Ukoronowanie tej myśli stanowił system Vedanty, wypracowany przez wielkiego mistyka i filozofa Śankarę, którego R. Otto porównuje z Plotynem, Eckhardem i Fichtem, przytaczając wiele przekonujących argumentów przemawiających na rzecz głębokiego pokrewieństwa tych systemów, choć istnieje też między nimi wiele różnic². Idea podstawowa jest jednak ta sama, chodzi o identyfikację Atmana (świadomości) i Brahmana (absolutnej rzeczywistości).

Tu nasuwa się refleksja, że Budda najprawdopodobniej dlatego właśnie odmawiał kategorycznie odpowiedzi na wszelkie pytania dotyczące statusu bytowego świadomości, że pułapki filozoficzne, z których wyjścia poszukiwały nieustannie różne szkoły indyjskiej filozofii były mu aż nadto dobrze znane. Można by się też upierać, że zaprzeczenie istnienia ego ma charakter etyczny, a nie teoretyczny, choć filozofowie buddyjscy z Dalai Lamą na czele na pewno by się z tym nie zgodzili. Tak czy inaczej, również buddyści oparli swą filozofię na z góry przyjętych założeniach.

Jeśli spróbujemy się zastanowić nad ewentualną odpowiedzią Husserla na argumenty buddystów, to można przypuszczać, że odwołałby się do pojęcia transcendentalizmu, dzięki któremu cała dyskusja zostaje przeniesiona na „wyższe” piętro refleksji. Przypomniałby też pewnie argumenty użyte w dyskusji z Hume’em, a stosujące się do każdego sceptycyzmu, że mianowicie, pomyślany konsekwentnie, anuluje on w końcu także swoje własne stanowisko.

Trzeba tu też zwrócić uwagę na rolę, jaką pełni redukcja transcendentalno-fenomenologiczna, dzięki której wszelki byt, z jakim mamy do czynienia, rozpatrywany jest wyłącznie jako pewien sens, którego wartość poznawcza i moc obowiązująca uzależnione są od poznającej go świadomości. Dopiero redukcja umożliwia teoretyczny opis sytuacji, w której podmiot dokonujący refleksji ma przed sobą świat i siebie samego wyłącznie jako temat rozważań.

W tym kontekście szczególnie ważna wydaje mi się obserwacja E. Finka, który zauważa, że transcendentalna subiektywność, odkryta dzięki redukcji (jako pole zredukowanych sensów w obrębie pierwotnego strumienia czasu), musi zostać odróżniona nie tylko od „ja empirycznego”, ale także od Ja czystego – bezstronnego obserwatora pojętego jako identyczny biegun wszystkich przeżyć świadomości³.

Istnienie tego ostatniego – jeśli się jest sceptykiem jak Hume lub większość szkół buddyjskich – można ostatecznie podawać w wątpliwość, nie sposób jednak

² R. Otto, *Westöstliche Mystik*, 1926.

³ E. Fink, *Studien zur Phänomenologie*, Den Haag 1966, s. 122.

zanegować samej „transcendentalnej subiektywności”, bowiem jeśli nawet wszyscy toniemy w obłokach iluzji, to istnieje jakaś aktywność percepcyjna, która tej iluzji doświadcza. Ta uwaga Finka wydaje mi się bardzo istotna, zwykle bowiem mówi się o „rozdwojeniu” Ja na transcendentalne i empiryczne, przy czym raz chodzi o Ja transcendentalne jako obserwatora, a innym razem jako jedność strumienia świadomości konstytuującej. Sprawa identyczności tych trzech właśnie, a nie dwóch Ja wymaga osobnych badań.

Warto tu być może wspomnieć, że Ja-obserwator bardzo przypomina obraz, jakim posługują się Upaniszady: „Dwa barwnoskrzydłe ptaki – nierozłączne drухy – na jednym zamieszkują drzewie. Jeden z nich raczy się słodkim soczystym owocem, drugi go nie tknie i jako świadek patrzy”. (Mowa tu o ja indywidualnym i empirycznym „dziwa” – które zbiera doświadczenia oraz Atmanie-puruszy – ja obserwującym)⁴. Szkoła filozoficzna sankhii, związana zwykle z praktykami jogi, czuła się zmuszona do zadowolenia się filozofią dualistyczną przyjmującą dwie niezależne od siebie zasady: puruszę (duch-podmiot) i prakriti (przyrodę), przy czym duch-purusza był pojmowany jako całkowicie pasywny i poddany niewoli materii. Praktyki jogi miały właśnie umożliwić jego wyzwolenie i to w znaczeniu całkowicie praktycznym.

Widać tu analogię do fenomenologii Husserla. Czyste Ja transcendentalne – obserwator – to bierny świadek, podobnie jak duch-purusza utożsamiany też z Atmanem – świadomością absolutną, który z kolei tożsamy jest z Brahmanem – bytem absolutnym i boskim. Z tą koncepcją polemizowali buddyści uważając, że w obszarze bezpośredniego doświadczenia nie natrafiamy na nic takiego jak sam obserwator, wobec czego musi on być konstruktem. U Husserla jednak transcendentalnie zredukowana świadomość konstytuująca nie jest ani biernym obserwatorem, ani samym empirycznym doświadczeniem, którym żyje konkretny człowiek.

Dzięki redukcji bowiem znaleźliśmy się w całkiem nowej sytuacji i nie jest to w żadnym razie czysto teoretyczny konstrukt, lecz właśnie nowego rodzaju doświadczenie, do którego w inny sposób nie moglibyśmy uzyskać dostępu. Nie jesteśmy już w sytuacji obserwatora, który ma do czynienia ze światem od siebie niezależnym, lecz w sytuacji badacza, który odkrył zupełnie nowy rodzaj rzeczywistości – „obszar czystego życia świadomości”. Zadaniem fenomenologa będzie wydobyć podstawowych struktur tego obszaru doświadczającego życia świadomości. Gdzie więc moglibyśmy znaleźć negowane przez buddystów a poszukiwane przez Husserla transcendentalne Ja fenomenologa?

Husserl uważa, że „stałość i trwałość” Ja zależne jest od faktu, iż może się ono „odnaleźć jako identyczne” w przebiegu jednego strumienia przeżyć, który

⁴ Svetasvatara-Up. 4. 6-7. *Antologia indyjska, sanskryt*, t. I, tłum. W. Dynowska, Biblioteka Polsko-Indyjska (Madras), s. 179.

do niego należy. „Stałe i trwałe” Ja nie mogłoby istnieć, gdyby jednostki przeżyciowe nie były na tyle trwałe, by pojawić się na nowo w przypomnieniu.

W tym miejscu dotykamy tematu bardzo szczególnego, a mianowicie kwestii pamięci. Nikt chyba nie opisał jej lepiej niż Bergson, który przeprowadził miazdzącą krytykę roli, jaką w naszym myśleniu odgrywa wyobraźnia przestrzenna. Nie jest wykluczone, że można by ją zastosować także do Husserla. Zacytuję Leszka Kołakowskiego:

„Ja” nie tylko jest nieprzerwanym procesem wzrostu, który pochłania i utwierdza niejako całą swoją przeszłość w każdej chwili teraźniejszej i przez to tworzy nieustannie nową „całość”. Jego główna osobliwość polega na tym, że trwanie jego czy też ciągła identyczność nie jest niczym więcej i niczym mniej niż pamięcią [...]. Nie może być rozróżnienia formy pamięci i jej faktycznej treści, ego i percepcji lub wspomnień, które miałyby być w nie wsadzone lub na nie nałożone. Jestem tym, co pamiętam, świadomie czy nie. Nie byłoby więc sensowne mówienie o ciągłej identyczności w znaczeniu niezmiennego jądra, które przechowuje się pośród zmian; takie metafory zapożyczone są z wyobraźni przestrzennej. Jestem czymś nowym w każdej chwili, przez to jednak, że całość mojej przeszłości włączam w moją teraźniejszość, pozostając tą samą osobą. Gdy zdołamy uwolnić się od nawyków mentalnych odniesionych do przestrzeni, zobaczymy, że nie ma sprzeczności między faktem, że nie jesteśmy identyczni w żadnych dwóch punktach czy odcinkach czasu, i tym, że jesteśmy ciągłym bytem osobowym.

Przypomnijmy, iż legenda głosi, jakoby Budda po uzyskaniu Oświecenia przypomniał sobie wszystkie swoje poprzednie żywoty, dokonałby więc w ten sposób włączenia całej swojej przeszłości w swoją aktualną teraźniejszość.

Zdaniem Leszka Kołakowskiego „Nasze wewnętrzne doświadczenie czasu to (wg Bergsona) najbardziej nieodparty fakt, jaki spotykamy. Powinniśmy zacząć od realnego strumienia życia świadomego, odłożyć na bok »geometryczne« uprzedzenia psychologii i fizyki”⁵.

Taka postawa jest Husserlowi bardzo bliska, nie byłby więc tak daleki od stanowiska Bergsona, jak mogłoby się niekiedy wydawać. Dużą część swej twórczości poświęcił wszakże analizie wewnętrznej świadomości czasu. Krzysztof Michalski w swej znakomitej książce *Logika i czas* pokazuje bardzo dokładnie pokrewieństwo łączące obu myślicieli.

To przecież oczywiste – pisze Husserl w *Wykładach o wewnętrznej świadomości czasu* – że spostrzeżenie jakiegoś obiektu o charakterze czasowym samo charakteryzuje się czasowością, że spostrzeżenie trwania samo zakłada trwanie spostrzeżenia, że spostrzeżenie jakiegś dowolnej postaci czasu samo ma postać czasową⁶.

Ostatecznie okazuje się, że – jak to streszcza Michalski:

czas nie jest szeregiem następujących po sobie punktów, kolejnych „teraz”. Każdy taki punkt jest w istocie pewnym continuum, w którym abstrakcyjnie wyróżnione „teraz” (praimpresja)

⁵ L. Kołakowski, *Bergson*, Warszawa 1997, s. 66–67; 93–94.

⁶ E. Husserl, *Wykłady o wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 22.

jest jakby głową komety („ogonem” są dołączające się do „teraz” retencje poprzednich praimpresji). [...] Przeszłość (i odpowiednio przyszłość) nie jest więc pierwotnie kawałkiem czasu, dodanym przez przypomnienie do aktualnego „teraz” – to raczej wymiar spostrzeganej przez nas rzeczywistości⁷.

„W rzeczy samej – pisze Husserl – czy nie uświadamiamy sobie bezpośrednio, że coś „dopiero co” było, „dopiero co” przeminęło”⁸.

To właśnie dzięki tej specyficznej naturze czasu możliwa jest sama filozoficzna refleksja, a w szczególności spostrzeganie przez świadomość swego własnego płynącego życia. Tak więc – konkluduje Krzysztof Michalski –

Świadomość nie jest już tylko „wnętrzem” w opozycji do „świata zewnętrznego” – lecz uniwersalną sferą zjawiania się [...] „czas” zaś nie jest wyłącznie następstwem chwil, lecz warunkiem tego, by świat, z którym mamy do czynienia, mógł nam się w ogóle pojawić⁹.

I dodajmy – nie tylko świat, lecz także filozoficzna refleksja nad światem, czasem i sobą samą. Gdy sięgniemy do jeszcze głębszych warstw konstytuującego się nieustannie jako proces czasowania strumienia świadomości, dojdziemy do rozważań dotyczących syntezy pasywnej. Syntezie tej poświęcił całą książkę japoński fenomenolog I. Yamaguchi. On właśnie wykazuje, że u podstaw konstytucji zindywidualizowanego strumienia świadomości odnaleźć możemy sferę świadomościowego życia o charakterze anonimowym, w której dokonują się pasywne syntezy asocjacyjne pozbawione wyraźnej przynależności do Ja mego bądź cudzego¹⁰. Analiza tego obszaru jest przedsięwzięciem karkołomnym, wymyka się on bowiem niemal całkowicie refleksyjnemu ujęciu.

Wciąż szukamy więc odpowiedzi na pytanie: skąd się bierze i na czym polega pierwotna tożsamość ja, którą refleksja odkrywa jako coś już zastanego, głębszego i wcześniejszego od niej samej i bez której jedność „mego” strumienia świadomości nie byłaby w ogóle możliwa? Sceptyk buddysta lub empiryk zapewne zapyta: czy aby na pewno odkrywa? A może konstruuje?

Zacytuję – dla kontrastu – jednego ze współczesnych przedstawicieli buddyzmu tybetańskiego Khenpo Tsultrim Giamtso Rinpocze. W niewielkiej książeczce *Stopnie medytacji pustki* czytamy:

„Myślę, więc jestem.” Ponieważ „jestem” to tylko myśl, jedyna rzecz, jakiej jesteśmy naprawdę pewni, to doświadczenie myśli. Doświadczyć go tak dokładnie i beznamiętnie, jak to tylko możliwe, to jedyny pewny sposób, by odkryć, czym jest to doświadczenie¹¹.

⁷ K. Michalski, *Logika i czas*, Warszawa 1988, s. 196, 199.

⁸ Husserl, dz. cyt., s. 39.

⁹ K. Michalski, dz. cyt., s. 204.

¹⁰ I. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, Hague 1982.

¹¹ Khenpo Tsultrim Giamtso Rinpocze, *Stopnie medytacji pustki*, tłum. M. Wiszniewski, Szczecin 1997, s. 35.

Chodzi o to, by badać doświadczenie poprzez bycie w pełni świadomym każdego momentu. Dalej okazuje się, że – podobnie jak u Husserla – „zamiast traktować świadomość jako wyłącznie obserwujący aspekt momentu doświadczenia, widzimy iż jest ona również treścią samego doświadczenia”¹². I – czytamy dalej – „gdy medytujący pozwala umysłowi spocząć w jego własnej naturze, [...] umysł jest jasny czysty i samoświadomy. Taki umysł nazywany jest samoroześwietlającym, samoświadomym umysłem. To umysł doświadczający samego siebie”¹³.

[Ten] samoroześwietlający, świadomy umysł tłumaczy zjawisko pamięci [...] na moment świadomości nie składają się wyłącznie aspekty postrzegający i postrzegany, lecz jest tam także aspekt samoroześwietlający, samoświadomy. Nie jest on oddzielnym momentem świadomości, lecz niezbędnym aspektem każdego momentu świadomości¹⁴.

Ważną kategorię w filozofii buddyzmu stanowi alajawidźniana, która oznacza „podstawę wszystkiego”. Wszystko, co się w jakikolwiek sposób pojawia, wyłania się jakby z tego najbardziej podstawowego strumienia świadomości. Zarówno świadomość postrzegająca, jak i postrzegana, a także wszystkie rodzaje świadomości zmysłowej i ich przedmioty stanowią manifestacje tej świadomości podstawowej. Są jak fale na oceanie. „Alajawidźniana» tłumaczy ciągłość świadomości w życiu i po śmierci, podczas głębokiego snu, marzeń sennych i medytacji”. Tsultrim Giamtso zadaje pytanie: „czy każda istota ma swoją alajawidźnianę, czy też jest ona jedna dla wszystkich?”¹⁵

Znaleźliśmy się bardzo blisko rozważań Husserla dotyczących syntezy pasywnej, o której pisał Yamaguchi, a także teorii monad, którą rozwijał w późniejszym okresie swej twórczości i którą kiedyś ja się zajmowałam.

Odpowiedź tybetańskiego nauczyciela jest podwójna:

z punktu widzenia prawdy względnej każdy ma swój indywidualny strumień alajawidźniany i w nim dojrzejewają jego własne czyny. Na poziomie prawdy ostatecznej jest wszakże tylko umysł [...] pozbawiony oddzielonych od siebie przedmiotów i tego, kto je postrzega.

Husserl, rzecz jasna, powiedziałby, że to przeświadczenie z góry powzięte i jako takie wymaga weryfikacji doświadczalnej. Buddyści twierdzą jednak, że wytrwałe uprawianie medytacji i odrzucenie wszelkich konceptualnych prób ujęcia absolutnej rzeczywistości prowadzi do uzyskania doświadczenia tego, co nazywają „nie-konceptualnym umysłem mądrości”¹⁶. Jest to rzeczywistość ostateczna, „jedność

¹² Tamże, s. 49–50.

¹³ Tamże, s. 56.

¹⁴ Tamże, s. 57.

¹⁵ Tamże, s. 58.

¹⁶ Tamże, s. 95.

światłości i pustki”, doświadczenie, w którym „podobna czystemu światłu natura umysłu świeci tak jasno i nieskazitelnie, że nie sposób tego negować”¹⁷.

Tu buddyści różnią się od fenomenologów. „Umysł mądrości to nie strumień momentów świadomości. Jest on czymś całkowicie nieograniczonym i wolnym od wszelkich pojęć, włączając w to czas i przestrzeń”¹⁸. Dlatego istnieje w sposób całkowicie pierwotny i nieuwarunkowany. Ponieważ jednak „istota niekonceptualnego umysłu mądrości nie może być uchwycona przez umysł konceptualny”, nie poddaje się ona pojęciowemu opisowi. Nie ma to jednak znaczenia – tym, o co chodzi jest bowiem „uwolnienie świadomości od nawyku konceptualizacji i pozwolenie, by ostateczna natura rzeczywistości sama się objawiła w sposób całkowicie niepojęciowy”¹⁹.

Phenomenology and the Meditating Mind

Keywords: *Buddhism, meditation, transcendental reduction*

Philosophical thought can focus on its own movement when it dares to liberate itself from the determinants of time, space and particular circumstances. The self-searching consciousness can transcend its proper individual limitations and it meditates and submits itself to the processes of untrammelled living thought. Through meditation it finds a possibility to discover a new reality constituted entirely by internal experience which has not been patterned on the perception of the physical world. Such hopes are shared equally by Husserl and Buddhism, in spite of large differences between them in other respects. Husserl claimed that we discover what he called the „transcendental ego”, once we perform the transcendental-phenomenological reduction. This ego is distinct from the self which is the object of my empirical self-observations. Buddhist thought claims that we find no underlying self in the process of meditation. In stressing the need for contemplative training buddhism indicates that it is immediate mystical experience which brings one to ultimate truth.

¹⁷ Tamże, s. 97.

¹⁸ Tamże, s. 102.

¹⁹ Tamże, s. 83, 106.