

SŁAWOMIR BARĆ
ORCID: 0000-0002-4118-7882
Uniwersytet Wrocławski

Husserla redukcja fenomenologiczna a „pusty umysł” w buddyzmie zen

Husserl’s phenomenological reduction and „empty mind” in Zen Buddhism

Abstract: The text compares two themes: Edmund Husserl’s phenomenological reduction, and the category of „empty mind” in Zen Buddhism. The similarities and the difference between the two epistemological strategies are shown and the common ground for metaphysical and partly ethical solutions are outlined. The basic thesis is that different cognitive strategies can lead to very similar effects. In other words, meditation does not exclude discursive knowledge which does not necessarily oppose meditation. Husserl and the great Zen masters see the principle of all principles in consciousness (mind). An empty mind is like the mind of a philosopher who has made a phenomenological reduction.

Keywords: empty mind, phenomenological reduction, meditation, consciousness, enlightenment.

Tytułowe zestawienie dwu tradycji filozoficznych — na pierwszy rzut oka bardzo odległych od siebie — może budzić spore wątpliwości natury metodologicznej jak i merytorycznej. Moim zamiarem nie jest jednak wchodzenie w metodologiczny spór dotyczący zasadności czy bezzasadności takich komparatystycznych zestawień. Zależy mi na uchwyceniu pewnych — dość luźno i spontanicznie narzucających się analogii, czy też momentów, które sprawiają, iż fenomenologia Husserla zdaje się w kilku punktach zastanawiająco bliska tego, co w buddyzmie nazywamy pustym umysłem, ewentualnie oświeceniem. Coraz częściej spotyka się prace podejmujące

zestawienie tak odległych na pierwszy rzut oka tradycji jak buddyzm zen i fenomenologia. Pojawiają się opracowania takich badaczy jak Krystyna Świącicka czy Algis Mickunas, omawiające głębokie korelacje między nauką Buddy a fenomenologią Edmunda Husserla. Jingjing Li zwraca uwagę na analogie między Husserlem a doktryną „tylko umysł” w obrębie Jogaczary. Na podobne związki wskazuje amerykański pisarz i buddolog Dan Lusthaus. Emmanuel Levinas określił redukcję Husserla terminem „przebudzenie”. Ego transcendentalne odkrywszy własną autarkiczność jest właśnie ego czuwającym, skoncentrowanym, przebudzonym.

Moim zdaniem redukcja fenomenologiczna może być potraktowana jako analogon oświecenia, tak jak jest ono rozumiane w buddyzmie. Budda dokonuje dekompozycji samsary, pokazując jej niesamodzielność bytową względem umysłu. Sam akt przebudzenia jako przejście od snu do jawy pokazuje, iż to, co brane było za rzeczywistość realną, autonomiczną, jest wytworem śniącej świadomości. Za pomocą redukcji fenomenologicznej Husserl czyni podobnie i w efekcie odsłania jedyny byt absolutny jakim jest świadomość, czyste ego transcendentalne. Podobnie czyni Budda, czyniąc ze świadomości (lub umysłu) podstawę wszystkich innych bytów.

Fenomenologia Husserla to bodaj ostatnia zakrojona na tak wielką skalę próba powrotu do filozofii rozumianej jako sprawa najwyższej wagi, filozofii rozumianej nie tylko jako wysiłek czysto intelektualny, ale nade wszystko jako pewien sposób życia i odsłaniania wartości. Dla Husserla filozofia zadaje pytania fundamentalne, takich też — korelatywnie — oczekuje odpowiedzi. Co i jak jest doświadczane? Przez kogo jest doświadczane? Czy mimo wszelkich ułomności jakimi jesteśmy naznaczeni, możemy wznieść się tak wysoko ponad naszą kondycję, aby dostąpić poznania absolutnego, samoprezentacji w czystym świetle oczywistości? To nie jest zwykły powrót do Kartezjusza, który był dla Husserla najważniejszym filozofem w historii i do którego często nawiązywał, nawet jeśli te nawiązanie były krytyczne. To z całą powagą czyniony wysiłek odbudowania metafizycznych korzeni filozofii, uczynienie z niej na powrót najgłębszego, dostępnego nam ludziom samopoznania. *Medytacje kartezjańskie* Husserl kończy zmiennym akapitem:

Delfickie słowa *gnothi seauton* uzyskały nowe znaczenie. Nauka pozytywna jest nauką zatracającą się w świecie (*in Weltverlorenheit*). Trzeba najpierw stracić (*verlieren*) świat poprzez dokonanie *epoche*, by go potem na drodze uniwersalnej autorefleksji na powrót odzyskać. *Noli foras ire*, mówi Augustyn, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*¹.

Na gruncie buddyzmu zen pojawia się następująca idea:

Pewien boski duch, zwany Rohitassą zapytał Buddę Śakjamuniego, czy można osiągnąć kres świata, Budda zaś odpowiedział mu tak: „Oznajmiam więc, przyjacielu, że w tym na sążeń długim, lichym ciele wyposażonym w postrzeżenia i myślenie zawarty jest świat i powstanie świata, i zniesienie świata, i droga wiodąca do zniesienia świata”².

Praca medytacyjna młodego Siddarthy Gautamy, zwieńczona po blisko siedmiu latach oświeceniem, była w istocie dotarciem do siebie samego, samopozna-

¹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 236.

² I. Kania, *Muttavali*, Warszawa 2007, s. 165.

niem. W sobie i tylko w sobie trzeba poszukiwać dróg wiodących nas od mroku do światła, od niewiedzy do wiedzy. To zresztą było i jest czymś wspólnym dla wszystkich duchowo rozwiniętych ludzi, w obrębie cywilizacji zarówno zachodniej, jak i wschodniej.

Podstawowym metodologicznie punktem fenomenologii jest oczywiście redukcja fenomenologiczna. Jak się wkrótce okazało, jej zastosowanie pociągnęło za sobą rozstrzygnięcie natury metafizycznej. Czym jest redukcja i dlaczego jest dla Husserla tak ważna? Jest tak głównie dlatego, iż Husserl był przekonany, że trzeba zaczynać filozofowanie od tego, co prezentuje się w sposób absolutny, źródłowy. A warunek ten spełnia jedynie świadomość. Podobnie Budda, dla którego właśnie przebudzenie wyznacza ontyczny status tak zwanego świata realnego. Jest on zatem (świat) tworem pograżonego we śnie umysłu

Po raz pierwszy używa Husserl tego terminu kilkakrotnie w *Badaniach logicznych* z 1901 roku. Ale, pomijając marginalne jeszcze znaczenie tego terminu, warto zauważyć, iż nie używa Husserl pełnego zwrotu „redukcja fenomenologiczna” czy „redukcja transcendentna”. Mówi o redukcji empirycznego Ja do dającej się fenomenologicznie uchwycić zawartości (później będzie to nazywał ego transcendentnym, lub czystym spełniaczem aktów poznawczych), albo do tak zwanej redukcji do obszaru fenomenologicznego.

Pierwsze, wyraźnie już ukonstytuowane użycie terminu redukcja fenomenologiczna pojawia się w *Idei fenomenologii* z 1907 roku. Książka ta zawiera pięć wykładów (i trzy dodatki, włączone do rękopisu), jakie wygłosił Husserl między 26 kwietnia a 2 maja 1907 roku w Getyndze. Czytamy tam:

Niezbędna jest tedy [...] redukcja fenomenologiczna. Znaczy ona: wszystko, co transcendentne (co nie jest mi dane immanentnie), należy opatrzyć wskaźnikiem zerowości, tzn. jego istnienia, jako obowiązywania nie można uznawać jako takiego, lecz co najwyżej jako fenomen obowiązywania³.

W tym najwcześniejszym użyciu terminu „redukcja fenomenologiczna” akcentowany jest podział na to, co transcendentne i to, co immanentne. O tym, czy coś jest transcendentne, czy immanentne, decyduje sposób, w jaki owo coś się prezentuje. Innymi słowy, w jaki sposób cokolwiek jest dane świadomości. Redukcja fenomenologiczna będzie uzupełniana krok po kroku przez kolejne sensory i funkcje do spełnienia. W *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* Husserl operuje już pojęciem redukcji dużo szerzej, nadając jej też swoiste odcienie (mówi, na przykład o redukcji eidetycznej). Redukcja staje się nie tylko zawieszeniem (*epoche*) wydawania sądów egzystencjalnych, ale też odsłania ostateczny grunt, byt absolutny, residuum — czystą świadomość. Wszystko, co dane jest w aspektowo, w tzw. wyglądach, może być inne niż jest dane, a nawet może w ogóle nie istnieć. Nie dotyczy to jedynie samej świadomości. Redukcja, z jednej strony, neutralizuje wszelkie przeświadczenia dotyczące jakichkolwiek transcendentnych względem świadomości obiektów, czyniąc z nich fenomeny jawiące się w polu oglądu, w strumieniu przeżyć kognatywnych; z drugiej zaś wydobywa to, co dane absolutnie, samą świadomość i przynależne do niej akty. Konstytuuje się zatem sfera noematów i noez. Husserl pisał:

³ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 14.

A więc żaden realny byt, żaden taki byt, który się świadomościowo przedstawia i wykazuje przez przejawy, nie jest konieczny dla istnienia samej świadomości (w najszerszym sensie strumienia świadomości). Byt immanentny jest tedy niewątpliwie w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo nulla „re” indiget ad existendum⁴.

Już tutaj widać, że początkowy, metodologiczny solipsyzm przeradza się w stanowisko metafizyczne. Ten prymat immanencji, świadomości, widoczny u Husserla co najmniej od *Idei I* zyskuje swoje wypełnienie w *Medytacjach kartezjańskich*. I ma to w moim przekonaniu swój odpowiednik w buddyjskim rozumieniu umysłu. Istnieje na przykład tak zwana czittamara, czyli nauka „tylko umysł”, podkreślająca niedualność wszelkich zjawisk i ich ostateczną osnowę upatrująca w umyśle.

Tacy wielcy mistrzowie zen jak Bodhidharma czy Dogen podkreślają, że piszą i mówią właściwie tylko o jednym — o umyśle. Wreszcie sam Budda, gdy mówi o osiągnięciu nirwany, o wygaszeniu pragnień, opisuje przecież stan umysłu. Świadomość jest czymś pierwszym i ostatecznym. Słowa przypisywane Buddzie brzmią:

Albowiem prawda jest jedna, nie ma drugiej, o którą [bystry] człowiek mógłby się spierać z innym [byстрыm] człowiekiem. Oni jednak sami głoszą rozmaite prawdy, toteż samanowie nie mówią tego samego. Nie ma na świecie wielu *różnych prawd, nie ma [prawd] wiecznych oprócz świadomości. Oni wszelako, rozprawiający o doktrynach [filozoficznych], głoszą Dharma dwojaką — prawdę i fałsz*⁵.

Medytacja stanowi swoiste ćwiczenie umysłu. Ma ona sprawić, że umysł opróżni się ze wszystkich przeświadczeń, wyobrażeń, pragnień itp. Czyni się to po to, aby był jak najbardziej uważny, aby nastąpił wreszcie moment jego otwarcia, czyli doświadczenia oświecenia. Ale aby to mogło nastąpić, umysł powinien stać się pusty. Pusty znaczy tu niezwiązany żadnymi teoriami, niezajmujący się kwestiami metafizycznymi i jakimikolwiek innymi. Budda w rozmowie z ascetą o imieniu Vaccha powiedział:

Tathagata, o Vaccho, wolny jest od wszelkich teorii. To jednak, Vaccho, Tathagata wie; jaka jest natura form, i jak forma powstaje, i jak ginie⁶.

Przebudzenie, jakiego doznał Budda, jest przejściem od świadomości potocznej do wyższej, od niewiedzy, do wiedzy. Budda widzi, iż wszystkie przedmioty, jakie brał za tak zwany świat realny są projekcjami wzburzonego, a zatem kreatywnego umysłu. To sen śniony przez nieprzebudzonego. Podobnie jak redukcja fenomenologiczna, oświecenie przenosi nas w sferę tego, co świadomościowe, lokujemy się wówczas w strumieniu świadomości i korelatywnie jej intencjonalnych tworów.

Medytacja jest podstawową ścieżką prowadzącą do oświecenia. Co więcej, z pewnej perspektywy (wyraża ją na przykład Dogen) sama medytacja jest już realizacją oświecenia. Zastanawiająca jest zbieżność między zaleceniami dotyczącymi medytacji, a tym, jakie znaczenie nadaje redukcji fenomenologicznej Husserla.

Przypomnijmy zatem podstawowe funkcje redukcji fenomenologicznej. Są nimi; (1) powstrzymanie się od wydawania sądów egzystencjalnych; (2) danie podmiotowi poznającemu przestrzeni do źródłowej prezentacji fenomenów; (3) realizacja bezzało-

⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 148.

⁵ I. Kania, *Muttavali*, s. 88.

⁶ *Ibidem*, s. 81.

zeniowości w teorii poznania; (4) dostęp do wiedzy przedpredykatywnej; (5) odsłonięcie nieredukowalnego residuum — bytu absolutnego, czystego spełniacza aktów poznawczych. Dla porównania Dogen stwierdza:

Wyrzuć ze swego umysłu wszelkie przywiązania, zatrzymaj dziesięć tysięcy spraw, nie myśl o dobru i złu, nie zajmuj się tym, czy coś jest prawdziwe, czy fałszywe⁷.

Mistrzowie zen wielokrotnie podkreślali, że medytacja zawiesza dyskursywną działalność umysłu. Oczyszczenie umysłu z wszelkich teorii, konceptów, przywiązań, wyobrażeń itp. stanowi bodaj najważniejszy element tej praktyki. Dopiero pusty umysł, w najwyższym stopniu uważny, może otworzyć się na oświecenie. Pusty to również niewiedzący, nic niemający i niczego niechcący. Nie jest przypadkowe nawiązywanie przez Husserla do terminologii mistyków. Chodzi o dotarcie do punktu, w którym mamy już tylko czystą świadomość, bez uprzedzeń i oczekiwań przyglądającą się samej sobie i wszelkim fenomenom pojawiającym się w jej obrębie. Rozgrywa się to w przedpredykatywnej ciszy, w czystej immanencji. O owym czystym ego transcendentnym nic więcej rzec niepodobna. Jeśli już, to raczej posługując się opisem negatywnym. Husserl powiada jedynie, że ego transcendentne nie jest obiektem, przedmiotem, w najszerszym nawet rozumieniu tego terminu. Jest, by się tak wyrazić, warunkiem wszystkiego innego, w tym tak zwane rzeczy. Husserl pisał: „Subiektywny czas konstytuuje się w absolutnej beczasowej świadomości, która nie jest obiektem”⁸. Opis negatywny wykorzystują też mistrzowie zen, gdy chcą powiedzieć coś o umyśle bądź oświeceniu. Bodhidharma stwierdzał:

Ten umysł poprzez nieskończone, niemające początku kałpy, nigdy się nie zmieniał. Nigdy nie żył ani nie umierał, nie pojawiał się ani nie znikał, nie rozszerzał się ani nie zwężał. Nie jest czysty ani nieczysty, dobry ani zły, przeszły ani przyszły. Nie jest prawdziwy, nie jest fałszywy, nie jest męski, ani żeński. Nie pojawia się jako mnich ani człowiek świecki, ani zaawansowany ani nowicjusz, mędrzec czy głupiec, budda czy śmiertelnik. Nie poszukuje on urzeczywistnienia ani nie doświadcza karmy. Nie posiada mocy ani formy. Jest jak przestrzeń. Nie możesz go posiadać ani stracić. [...] Tylko mędrzec poznaje umysł, ten umysł nazywamy naturą dharmy, nazywamy wyzwoleniem. Życie ani śmierć nie mogą go ograniczyć. Jest on również nazywany Niepowstrzymanym Tathagatą, Niepojętym, Świętą Jaźnią, Nieśmiertelnym, Wielkim Mędrce. Imiona mogą się różnić, lecz esencja jest ta sama. [...] Pojemność umysłu jest nieograniczona a jego manifestacje niewyczerpalne. Oglądając formy za pomocą oczu, słysząc dźwięki uszami, czując aromaty nosem, smakując językiem, w każdym momencie czy stanie doznajemy czynności naszego umysłu. Każda chwila, której język nie jest w stanie opisać, jest naszym umysłem⁹.

Aby dotrzeć do tego umysłu, czyli do siebie samego, trzeba wysiłku medytacyjnego. Jesteśmy tym umysłem od nieprzeliczonych eonów, chodzi jedynie o to, aby to zaktualizować albo jak mawia się w zenie — „urzeczywistnić swoją pierwotną naturę”. Husserl, wprowadzając redukcję fenomenologiczną, z jednej strony opatruje wielkim znakiem zapytania wszystko to, co względem immanentnych przeżyć transcendentne lub domniemane jako takie; z drugiej zaś odkrywa nieusuwalny byt

⁷ Dogen, *Fukan zazengi*, tłum. M. Kanert, Kraków 2003, s. 45.

⁸ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 168.

⁹ Bodhidharma, *Kazania*, tłum. M. Fostowicz-Zahorski, Wrocław 1997, s. 27–28.

świadościowy, punkt, z którego biją jak ze źródła wszelkie sensory. W *Medytacjach kartezyjskich* tak to ujmował:

Konsekwentna realizacja redukcji fenomenologicznej pozostawia nam więc po stronie noetycznej otwartą nieskończoną dziedzinę czystego życia świadomości, a po stronie jej noematycznego korelatu — domniemany świat jako taki. W ten oto sposób, fenomenologicznie medytujące Ja może stać się nieuprzedzonym obserwatorem siebie samego nie tylko co do szczegółów, ale również co do całości kształtu, i to także w odniesieniu do wszystkich odmian przedmiotów, które dla niego istnieją i tak, jak dla niego istnieją¹⁰.

Budda podkreślał, że dopiero jak spojrzymy na świat niczym na bańkę mydlaną, widząc jego iluzoryczność i niesamoistność, dopiero wówczas będziemy mogli mówić o umyśle przebudzonym. Husserl pokazuje, w jaki sposób ego transcendentalne konstytuuje w sferze własnych przeżyć kognatywnych cały horyzont sensów (to jest świat jako taki). Jak czerpiąc z własnych zasobów, dochodzi do ujawnienia sensów przedmiotowych. Zawsze w tej relacji ego transcendentalne jest ujęte jako absolutne, a to, co noematyczne jest korelatywne względem samej świadomości. Oczywiście metafizycznie ujmując, jest to pewna jedność zawarta w relacji *cogito–cogitatum*. Dla Buddy sprawa wygląda dość podobnie. Umysł kreuje kolejne byty, biorąc je mylnie za realne. Dopiero gdy zorientuje się w całej tej grze, jaką prowadzi sam z sobą, może, wyzwoliwszy się z fałszywego metafizycznie obrazu (snu), przebudzić się, czyli nie tylko uzyskać wiedzę czy samowiedzę, lecz też wyzwolić się z cierpienia. Tego ostatniego elementu nie ma aż tak mocno zaznaczonego w konstrukcji filozoficznej Husserla. Status umysłu, aczkolwiek tak wyróżniony, i u Husserla i w buddyzmie, jest jednak nader dziwny, trudny do eksplikacji, która czyniłaby zadość poprawności językowej i logicznej. Husserl wiele razy o tym wspominał, kiedy docierał do owego czystego spełnienia aktów poznawczych i właściwie nic więcej o nim nie mówił. To samo jest po stronie buddyjskiego ujęcia umysłu, o czym była już mowa.

Istnieje piękna anegdota pokazująca ową trudność. Dwudziesty ósmy patriarcha, spadkobierca Dharmy Buddy — Bodhidharma — jest bohaterem tej historii. Otóż stanął przed nim pewnego dnia młody człowiek i poprosił Bodhidharmę o to, by ten uspokoił jego umysł. Mistrz zen odparł wówczas, iż zrobi to wtedy, gdy proszący go młody człowiek pokaże mu swój umysł. Ten nie był w stanie tego zrobić mimo kilku miesięcy pracy nad tym zadaniem. Wrócił więc do medytującego Bodhidharmy i powiedział, iż nie może mu pokazać własnego umysłu. Wtedy Bodhidharma odparł: „właśnie w tej chwili twój umysł został uspokojony”. W sutrze Lankawatara, traktującej o naturze umysłu, znajdziemy taki oto opis:

Błąd tych powszechnie przyjmowanych przez filozofów nauk tkwi w tym, że nie rozpoznają oni faktu, że obiektywny świat ma swój początek w umyśle i wyrasta z niego. Nie pojmują, nie rozumieją, że cała struktura świadomości ma początek w świadomości. Biorą pod uwagę manifestacje umysłu, uznając je za realne, i zaczynają je różnicować, tak jak to robią głupcy, wyznający dualizm tego i tamtego, bytu i niebytu, nie wiedząc, że naprawdę istnieje jedynie jedna wspólna Istota¹¹.

Koncepcja ta jest zastanawiająco podobna do Husserlowskiej. Tu też wszystko, co przedmiotowo ważne, jest w ostatecznym rozumieniu zakorzenione w świadomości.

¹⁰ E. Husserl, *Medytacje kartezyjskie*, s. 53.

¹¹ M. Kudelska, *Filozofia wschodu. Wybór tekstów*, Kraków 2002, s. 244.

mości, tylko ona ma moc konstytuowania i utrzymywania wszystkich fenomenów w jedności strumienia przeżyć kognitywnych. Husserl pisze:

Z drugiej strony, cały przestrzenno-czasowy *świat*, do którego jako podporządkowane [mu] poszczególne realności zalicza się człowieka i ludzkie Ja, jest wedle swego sensu bytem jedynie intencjonalnym, więc takim, który ma jedynie wtórny, względny sens bytu dla pewnej świadomości. Jest bytem, który świadomość w swych doświadczeniach ustanawia, który zasadniczo jest naocznie ujmowalny i dostępny określeniom jedynie jako to, co identyczne w umotywowanych mnogościach przejawów — poza tym zaś jest niczym¹².

Dla Husserla ważne jest nade wszystko odsłonięcie sfery bytu nieuwarunkowanego, istniejącego absolutnie, danego w czystej samoprezentacji i samopodtrzymującego się. Redukcja ma jednak swój kres, a jest nim odsłonięcie czystej świadomości, tego ogniska sensu, które samo nie będąc obiektem, dokonuje przeglądu własnej zawartości. To przyjrzenie się fenomenom w ich „co” i „jak”, źródłowe ich uchwycenie i czysty opis możliwe jest tylko po spełnieniu redukcji fenomenologicznej, ona bowiem niejako oczyszcza świadomości (umysł) ze wszystkich przekonań, supozycji, przywiązań i wyobrażeń jakimi nakarmiła go nauka, konwencje, preferencje etyczne i estetyczne itp. Innymi słowy ważna jest nieuprzedzona percepcja, rozgrywająca się w świadomości zneutralizowanej wobec metafizycznych i jakichkolwiek innych rozstrzygnięć. Wbrew większości współczesnych filozofów Husserl uznaje, że taka postawa (czy pozycja poznawcza) jest nie tylko potrzebna, lecz wręcz konieczna (i możliwa do zrealizowania!), abyśmy mogli osiągnąć poznania absolutne, najpełniejsze i najbardziej adekwatne jakie jest nam, ludziom dostępne. Podobne zadanie i funkcje spełnia medytacja w buddyzmie, szczególnie zaś w jego zenistycznej odmianie. Ma ona unieruchomić działanie dyskursywnego umysłu, oczyścić go z wszelkich założeń i przeświadczeń dotyczących struktury świata, sposobu istnienia przedmiotów itp. Uczynienie tego kroku sprawia, iż mamy do czynienia z tak zwanym pustym umysłem, podobnym w istocie do tego umysłu, który osiągany jest po redukcji fenomenologicznej. Dogen tak pisał o realizacji tego poznania:

Poznanie prawdziwej natury zjawisk nie jest ograniczone przez ich zewnętrzną postać. „Poznanie” nie jest poznaniem zmysłowym ani poznaniem poprzez świadomość, które są niewielkie i ograniczone. Nie jest poznaniem dyskursywnym, ponieważ to jest intencjonalne. Dlatego „poznanie” (wiedza, mądrość) „nie jest ograniczone przez zewnętrzną postać zjawisk” (nie powstaje pod ich wpływem), bycie nieograniczonym przez zewnętrzną postać zjawisk jest [prawdziwym] poznaniem. [...] Jest to tajemnicze, jest głębokie. Przekracza [wszelkie] rozróżnienia i nie przekracza [wszelkich] rozróżnień¹³.

W tej przeddyskursywnej przestrzeni pustego umysłu realizuje się cud poznania przekraczającego i nieprzekraczającego wszelkie poznanie. Bodhidharma, stojąc przed chińskim cesarzem Wu, został przez niego zapytany, jaka jest pierwsza zasada świętego nauczania (buddyzmu). Bodhidharma odparł: „pustka, nic świętego”. Cesarz nie zrozumiał i spytał o to, kto zatem stoi przede mną (wskazując na Bodhidharmę). Ten zaś odparł, że tego nie wie, jest niewiedzący. Można to skomentować tak: o pustce, o czystym ego, o umyśle nie da się niczego powiedzieć, niczego, co zadość czyniłoby regułom komunikacji językowej (gramatyce, logice itp.). A jed-

¹² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 150.

¹³ Dogen, *Shobogenzo*, tłum. M. Kanert, Kraków 2005, s. 226–227.

nocześnie jest to wszystko, co może być w najgłębszym rozumieniu poznane, doświadczone. Przy zastrzeżeniu, że nie mamy tu do czynienia z jakimkolwiek znanym nam konkretnym rodzajem poznania (rozumowe, zmysłowe itp.). Podobnie Husserl, docierając do czystego transcendentego ego, dociera do kresu słownej eksplikacji. Ale nawet zanim dojdzie do tego swoistego kresu, podkreśla, że konstytuowanie jednostek sensu, przedmiotów czy czasu obiektywnego, odsyła do pewnej niedającej się słownie ująć absolutnej subiektywności jako warunku koniecznego całego tego kognatywnego identyfikowania, rozróżniania itp. Tak o tym pisał:

Ten przepływ jest czymś, co nazywamy tak według tego, co ukonstytuowane, ale nie jest niczym czasowo „obiektywnym”. Jest absolutną subiektywnością i posiada absolutne własności czegoś, co obrazowo da się określić jako „przepływ”, co wytryskuje w punkcie aktualności, punkcie będącym prazródłem, „teraz”. W przeżyciu aktualności mamy punkt prazródła i kontinuum momentów pogłosowych. Dla tego wszystkiego brak nam słów¹⁴.

Nie trzeba chyba przypominać, jaką rolę odgrywa w buddyzmie i w zenie teraż-niejszość. Mistrzowie powiadają, że wszystko zawiera się w „tu i teraz”. Najwyższa uważność osadza nas w tym jednym momencie, który okazuje się kluczowy dla poznania i osiągnięcia oświecenia. Przebudzenie jest zatem absolutną przytomnością, otwarciem na owo „tu i teraz”. Wszystkie eony i kalpy (czyli niewyobrażalnie długie okresy, miliardy lat) zawierają się w tej jednej chwili. Ona nimi jest, a one są nią. Rzecz jasna samo słowne tego ujęcie dziwnie brzmi, niemniej pusty umysł może tego doświadczyć.

Husserl dokonuje czegoś analogicznego do czystej uważności realizowanej przez pusty umysł w rozumieniu zenistycznym. Otóż wbrew przeważającej co najmniej od czasów Davida Hume’a i Immanuela Kanta optyce, Husserl podkreśla nie tylko możliwość, ale też konieczność zneutralizowania, wygaszenia wszelkich odpodmiotowych uwarunkowań, jakie wnosi podmiot poznający w relację podmiot–przedmiot. Filozofia nowożytna przekonana, że dokonuje istotnego postępu, coraz bardziej „zagęszczała” sferę podmiotową, czyniąc z podmiotu poznającego siedlisko rozmaitych struktur, funkcji, swoistą sieć uwikłań. Aprioryczne formy oglądu zmysłowego i kategorie, okazały się tylko początkiem coraz bardziej umeblowanego wyposażenia podmiotu. Karol Marks dorzucił uwarunkowania społeczno-ekonomiczne, Karol Darwin — biologiczne, Zygmunt Freud — seksualne, a współczesna filozofia nade wszystko podkreśla nieuchronnie językowy charakter wszelkich naszych poczynań poznawczych. To z pewnością doniosłe odkrycia filozofii i nauk szczegółowych. Niemniej dogmat polegający na wierze (wiedzy? uporze? micie?) w nieuchronność i nieusuwalność tych obecnych w nas i nas budujących jako ludzi składników, wnikających głęboko w procesy percepcyjne i myślowe — może okazać się li tylko dogmatem. Wszystko, co stanowi wyłom w tym paradygmacie, określane jest jako naiwność, utopijność, niedorzeczność wreszcie. Nieliczni, tacy jak Husserl czy Bergson, próbowali w XX wieku polemizować z takim stanem filozofii i obrazem podmiotu. Właśnie dlatego że tak bardzo zależało mu na metafizyce, na powrocie do korzeni filozofii, do specyficznego etosu zawartego w pracy filozofa, Husserl zawieśza rozstrzygnięcia metafizyczne o ile mają one dotyczyć struktury i sposobu ist-

¹⁴ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, s. 111.

nienia tak zwanych przedmiotów transcendentnych wobec strumienia świadomości. Zawieszenie tych rozstrzygnięć nie jest wszakże tożsame z ich przekreślenie czy porzuceniem. Ta problematyka stoi w centrum jego namysłu, a redukcja fenomenologiczna ma nam dać dostęp do takiego poznania, które właśnie powróci do kwestii fundamentalnych, metafizycznych. Innymi słowy, zdaniem Husserla, cały ten багаż podkreślany przez filozofię współczesną nie jest jakimś ostatecznym, nieuchronnym pancierzem odgradzającym nas od rzeczy takimi, jakimi one są. Możliwe jest zatem dotarcie do eidosu fenomenów, tyle że świadomość prześwietlająca i drażąca coraz głębiej tunel do nich, musi zostać wyciszona, a jej orzekanie zamrożone. Zasada wszelkich zasad wyrażona w paragrafie 24 *Idei* brzmi:

*Żadna teoria, jaką by można wymyślić, nie może nas zwieść co do tej zasady wszystkich zasad: że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w „intuicji” źródłowo (by się tak wyrazić; w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje*¹⁵.

Podobne przeświadczenia były już uformowane kilka lat wcześniej, w *Idei fenomenologii* odnajdujemy bowiem bardzo podobne wyznaczenie:

Zatem możliwie mało rozumowania, ale możliwie czysta intuicja (*intuitio sine comprehensione*); faktycznie nawiązujemy do sposobu wyrażania się mistyków, gdy ci opisują ogląd intelektualny nie będący wiedzą rozumową. Cała zaś sztuka polega na tym, by dopuścić do głosu tylko oglądające oko i wyłączyć przy tym wszelkie splecione z oglądaniem domniemanie transcendujące, rzekome posiadanie [czegoś] jako współdanego, [wyłączyć] to, co współpomysłane i ewentualnie to, co dodatkowo winterpretowane przez dołączającą się refleksję¹⁶.

Siatka pojęciowa, mechanika i gramatyka języka, wszelkie przeświadczenia, preferencje, sądy egzystencjalne, zostają unieruchomione, a do głosu dochodzi „ogładające oko”. Czyste oko czystego ego transcendentalnego w milczeniu przygląda się własnej zawartości, czyli przepływowi fenomenów, które nie mają jeszcze określonego statusu ontycznego; są, jak mawiał Husserl irrealne. Ale właśnie wówczas wiadać wyraźnie, iż cały ten spektakl rozgrywa się w obrębie bytu świadomościowego, konstytuującego wszelkie sensy przedmiotowe. On i tylko on, jak się wkrótce okaże, ma status bytu absolutnego. Wszystko inne jest korelatem, czymś uwarunkowanym i niesamodzielnym. Podobne rozróżnienie występuje w filozofii buddyjskiej, kiedy mowa jest o świecie samsary i nirwanie. Samsara to świat uwarunkowany, w jakimś stopniu iluzoryczny (różne są interpretacje tej iluzoryczności w zależności od konkretnego nurtu i szkoły buddyjskiej). Nirwana wskazuje na byt nieuwarunkowany, wyzwolony z iluzji, to znaczy taki stan umysłu, który rozpoznał wszystkie swoje przedmioty jako intencjonalne twory samego umysłu. Czysta immanencja okazuje się czystą transcendencją, a nirwana staje się tożsama z samsarą. Na tę ostateczną jedność, mimo wszelkich podziałów (czynionych na innych poziomach) zwraca też uwagę Husserl. Tę wtórność i niesamodzielną bytowość wszystkich fenomenów można zatem odnaleźć tak u Husserla, jak i w nauczaniu Buddy. Przejście od naturalnego nastawienia (jak mawiał Husserl) do redukcji fenomenologicznej, ma swój analogon w przejściu od stanu snu do przebudzenia w buddyzmie. W oby przypad-

¹⁵ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 73.

¹⁶ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, s. 76.

kach mamy do czynienia ze wskazaniem świadomości (ego, umysłu) jako konstytuującego świat przedmiotów, które wtórnie zdają się usamodzielniać i jawią się jako obiektywny byt. W ostatecznym sensie takiego statusu nie mają. Aby to rozpoznać, potrzebna jest z punktu widzenia Husserla redukcja fenomenologiczna, a z perspektywy buddyjskiej przebudzenie (oświecenie). Widok jaki rozciąga się wówczas przed uważnym i pustym ego jest ten sam, choć drogi jakie doń wiodą są różne. To tylko pokazuje, iż technik czy sposobów przechodzenia od mroku do światła, od niewiedzy do wiedzy (wychodzenia z platońskiej jaskini) jest wiele. Każdy ma możliwość wybrania właściwej sobie i najlepiej mu odpowiadającej. Może to być operowanie pojęciami, może to być medytacja. Przypisywane Buddzie słowa brzmią:

Bez [analitycznej] wiedzy nie ma medytacji, bez medytacji nie ma [analitycznej] wiedzy. Ten, kto praktykuje zarówno medytację, jak i [analityczne] poznanie jest już blisko nirwany¹⁷.

Ta komplementarność bywa czasem zapoznawana. Tym bardziej warto pamiętać, że myślenie analityczne czy szerzej jakiegokolwiek akty kognitywne nie stoją w sprzeczności do milczącej medytacji unieruchamiającej całą tę maszynię. W historii buddyzmu akcenty rozkładały się różnie, czasem wskazywano bardziej na poznanie pojęciowe (intelektualne, uruchamiane przez świadomość intencjonalną); tak było w przypadku wczesnobuddyjskiej sekty Bahuśrutiya czy Nagardżuny ze szkoły Madhjamaki; czasem dominowała medytacja jako najszybsza droga do oświecenia; tak głosiła spora część tradycji Mahajany, szczególnie zaś zen i tacy mistrzowie jak Bodhidharma czy Dogen. Sam Budda wydawał się dawać pierwszeństwo medytacji, ale zapewne w tym sensie, iż jest ona tym ostatecznym ukoronowaniem innych dróg i sposobów poznawania.

Redukcja fenomenologiczna może się dokonać na gruncie analizy sposobów dania. Jest ściśle skorelowana z tym, w jaki sposób dochodzi do prezentacji przedmiotu. Dla Husserla to, w jaki sposób ujawnia się nam dany przedmiot, właściwie decyduje o sposobie jego istnienia. A zatem to decydujący moment niejako bezpośrednio poprzedzający redukcję. Skoro tylko świadomość prezentuje się samej sobie w sposób źródłowy, bezpośrednio, na sposób przeżycia, zatem ona i tylko ona ma status bytu absolutnego. Idąc tym tropem, wszystko, co ma odmienny sposób prezentacji nie tylko może, ale też musi być objęte redukcją fenomenologiczną. Od tej pory przedmioty stają się fenomenami, a praca świadomości polega na przyglądaniu się ich przepływowi, ich wzajemnym relacjom, ich syntezom i ich dezintegracji. Prawda ujęta jest jako oczywistość i jej świadomościowe przeżywanie, choć Husserl zastrzega, iż każda oczywistość może być przez kolejne fazy strumienia świadomości korygowana i uzupełniana, tak jakby mogła być *ad infinitum* dopełniana. Dlatego Husserl dopuszcza nieskończony horyzont jako nigdy niewyczerpywalny teren badań fenomenologicznych. Zawsze można pójść w poznaniu o krok dalej, o krok głębiej. W *Medytacjach kartezyjskich* Husserl pisał:

Proces doskonalenia dokonuje się wówczas jako syntetyczny ciąg jednoznacznych doświadczeń, w których współdomniemania owe dochodzą do [postaci] rzeczywistego wypełniającego doświadczenia.

¹⁷ I. Kania, *Muttavali*, s. 248.

Odpowiadającą temu ideą doskonałości byłaby tutaj idea oczywistości adekwatnej, przy czym może pozostawać sprawą otwartą, czy idea ta nie realizuje się zasadniczo w nieskończoności¹⁸.

Praca fenomenologiczna nie ma więc końca, ale ma swój początek. Podobnie w buddyzmie powiada się o tym, iż nawet oświecenie nie jest czymś ostatecznym. Idzie się dalej, puszczając oświecenie. Trzeba jedynie zdać sobie sprawę z tego, że można wykorzystać tę nadarżającą się okazję — nasze życie — aby wejść na ścieżkę i intensywnie pracować nad własnym umysłem, aż jego natura nam się odsłoni. Tym początkiem jest skierowanie się ku samemu sobie, ku czystej immanentnej zawartości ego transcendentalnego, które dopiero jako takie może przeprowadzać poznanie w rzetelnym sensie tego słowa. Dopiero po redukcji zaczyna się filozofowanie! Tak widzi tę sprawę Husserl. Sama zaś redukcja uzyskała swój najpełniejszy wyraz w *Medytacjach kartezyjskich*:

To powszechne pozbawienie ważności („zawieszenie”, „wyłączenie z gry”) zastosowane wobec wszelkich aktów zajmowania postawy, zajmowania stanowiska względem zastanego przez nas świata obiektywnego, w pierwszym zaś rzędzie wobec wszelkich pozycji egzystencjalnych (dotyczących istnienia, pozoru, bycia możliwym, przypuszczalnym, prawdopodobnym, itp.) lub, jak również zwykło się mówić, ta fenomenologiczna *epoche*, względnie, to wzięcie w nawias świata obiektywnego, nie konfrontują nas więc z nicością. Przeciwnie, tym, co na tej właśnie drodze staje się naszą *własnością*, albo *wyrażniej, ty, co w ten sposób przypada mi w udziale, co przypada mi jako medytującemu filozofowi, jest moje czyste życie z jego wszystkimi czystymi przeżyciami i wszystkimi jego domniemywanymi przedmiotami* — wzięta w swym całokształcie dziedzina fenomenów w fenomenologicznym znaczeniu słowa. *Epoche* jest, tak również można powiedzieć, radykalną i uniwersalną metodą, która pozwala mi uchwycić siebie samego jako czyste Ja wraz z moim własnym czystym świadomościowym życiem, w którym i dzięki któremu cały świat obiektywny jest światem istniejącym dla mnie, światem, który istnieje właśnie tak, jak jest do mnie odniesiony. [...] Świat nie jest więc dla mnie w ogóle niczym innym jak światem istniejącym świadomościowo w tym *cogito*, ze względu na mnie posiadającym swą moc obowiązującą. Swoją całą sens, zarówno co do jego ogólnych rysów, jak i co do jego uszczegółowień, i swoją moc obowiązującego istnienia czerpie on wyłącznie z owych *cogitationes*¹⁹.

Mistrzowie zen często podkreślali, że w trakcie medytacji umysł wchodzi w stan *samadhi* (skupienia), by wreszcie osiągnąć *satori* (oświecenie). Jest to tak, jakby umysł przeskoczył z jednego stanu, na inny, wyższy. To radykalna zmiana perspektywy, przejście od nastawienia naturalnego (jak mawiał Husserl) do takiego, w którym przedmioty tzw. obiektywnego świata przestają nimi być. Od snu, do jawy, mówiąc językiem mistrzów zen. Proces ten, analogiczny do redukcji fenomenologicznej, opisywany bywa też w taki oto sposób: zanim zaczyna się medytację góry są górami, rzeki rzekami i chmury chmurami. W czasie medytacji (osiągnąwszy *samadhi*), góry przestają być górami, rzeki przestają być rzekami, a chmury przestają być chmurami. Są one wówczas — jeśli w ogóle tak można powiedzieć — tworamii czysto intencjonalnymi, czy wręcz iluzjami umysłu. Natomiast kiedy pojawia się oświecenie, wszystko — pozornie oczywiście — wraca do punktu wyjścia. Góry znów są górami, rzeki rzekami, a chmury chmurami. Ale nie jest to ten sam poziom, co przed oświeceniem. Dalej są przedmiotem percepcji, ale umysł rozpoznaje je jako własne twory, niejako przegląda się w nich. Rozpoznaje je tak, jakby były przedmiotami marzeń sennych.

¹⁸ E. Husserl, *Medytacje kartezyjskie*, s. 21.

¹⁹ *Ibidem*, s. 29–30.

Dla Husserla, podobnie jak dla mistrzów zen, sam umysł, ego transcendentalne nie tylko nie jest przedmiotem, ale nade wszystko nie ma żadnych określonych i już ukonstytuowanych całości w swoim obrębie. Jest raczej niczym heraklitejska rzeka, przez którą coraz to nowe wody płyną, a przepływ ten ani początku, ani końca wydaje się nie mieć. Husserl tak o tego typu problemach pisał:

W immanentnym „wnętrzu” ego nie ma jednak żadnych przedmiotów z góry i żadnych oczywistości, które tylko ujmują to, co już z góry istnieje²⁰.

Oczywiście, gdybyśmy za psyche Heraklita mogli postawić subiektywność, odnosiłyby się do niej bez wątpienia jego słowa. „Nigdy nie przebadasz granic duszy, choćbyś przeszedł najdalsze drogi. Tak głębokie są jej podstawy (*Grund*). Każda osiągnięta „podstawa” w rzeczywistości odsyła do (innych) podstaw, każdy otwarty horyzont odsłania nowe horyzonty, a jednak ta nieskończona całość, w swej nieskończoności płynącego ruchu, ma na celu osiągnięcie jedności sensu, ale oczywiście nie po to, abyśmy mogli ująć go po prostu w całości i zrozumieć, lecz by wszystkie obszary tego całościowego sensu, w jego nieskończonej totalności, uzyskały wymiary aksjotyczne (pod warunkiem, że opanuje się, do pewnego stopnia uniwersalną formę kształtowania sensu); problemy totalności odsłaniają się wówczas jako problemy uniwersalnego rozumie²¹.

Warto podkreślić, że w tym ostatnim cytacie Husserl (a czynił to stosunkowo rzadko) wskazuje na praktyczny, czyli etyczny aspekt samopoznania. Ego nie tylko dociera krok po kroku do prawdy, ale też ma ona wymiar aksjologiczny. Jest specyficzną wartością, a zatem czymś innym niż prawdą w czysto teoretycznym sensie. Ta prawda zmienia nas, zyskujemy nową perspektywę, w której nasze intencje, działania i konsekwencje tych działań uzyskują swoją realizację. A przecież zarówno dla Buddy, jak i kolejnych pokoleń mistrzów różnych buddyjskich tradycji wiedza (przebudzenie, oświecenie) miała nade wszystko walor pragmatyczny i etyczny. Jej zdobycie przeobrażało samo ego, czyniło je wrażliwym na każdy detal tego świata i sprawiało, iż współodczuwało ono z wszystkimi żyjącymi, a zatem cierpiącymi istotami.

Wszystkie żywe istoty, jakiegokolwiek by były — *slabe bądź silne, smukłe, duże, średnie, krótkie, małe bądź wielkie; widzialne bądź niewidzialne, żyjące daleko bądź blisko, urodzone albo [dopiero] dążące do narodzin* — niechaj będą szczęśliwe. Niech nikt nie oszukuje drugiego, niech nikt nikim nigdzie nie gardzi, niech nikt z gniewu lub złości nie życzy drugiemu złego. Jak matka z narażeniem własnego życia czuwa nad dzieckiem, tak też niechaj każdy pielęgnuje bezgraniczną życzliwość wobec wszystkich istot²².

Ten element etyczny jest oczywiście w buddyjskiej wizji świata dużo bardziej eksponowany niż w fenomenologii Husserla. Niemniej i w tej ostatniej daje się go dostrzec, a co za tym idzie, cenić tym bardziej, zważywszy na bardzo mocne zakorzenienie filozofii Husserla w tradycji filozoficznej Zachodu, gdzie element czysto teoretyczny zwykle dominował nad praktycznym. Sam Husserl kilka dni przed śmiercią doświadczył — jak można sądzić — jakiegoś bardzo wyjątkowego doznania. Bodaj ostatnie jego słowa dotyczyły tej właśnie wizji, kiedy powiedział do żony, że widział coś wyjątkowego, wspaniałego, ale nie może nic o tym powiedzieć. Być może był to coś analogicznego do oświecenia, o którym też zasadniczo nic powiedzieć nie można. Można je natomiast doświadczyć, stąd też ostatnie słowa Buddy

²⁰ K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 2005, s. 254.

²¹ *Ibidem*, s. 266.

²² I. Kania, *Muttavali*, s. 319.

skierowane do uczniów brzmiały — „trudźcie się gorliwie”. Wypowiada je Budda, wiedząc, że każdy ma możliwość osiągnięcia stanu Buddy, czyli poziomu umysłu oświeconego. Każdy zatem może dotrzeć do tego wyjątkowego, a jednocześnie dostępnego nam ludziom doświadczenie, kiedy budzimy własną świadomość i przechodzimy przez bezbramną bramę redukcji fenomenologicznej albo oświecenia. Tylko tyle i aż tyle. Droga jest otwarta, horyzont też, więc jak powiedział na łożu śmierci Kartezjusz — ukochany filozof Husserla — w drogę duszo!

Bibliografia

- Bodhidharma, *Kazania*, tłum. M. Fostowicz-Zahorski, Wrocław 1997.
- Dogen, *Fukan zazengi. Zasady uprawiania zalecanej wszystkim siedzącej medytacji*, tłum. M. Kanert, Kraków 2003.
- Dogen, *Shobogenzo (Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa)*, tłum. M. Kanert, Kraków 2005.
- Filozofia Wschodu*, M. Kudelska (red.), Kraków 2002.
- Husserl E., *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii I*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982.
- Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989.
- Kania I., *Muttavali, wypisy z ksiąg starobuddyjskich*, Warszawa 2007.
- Święcicka K., *Husserl*, Warszawa 2005.

