

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- *Этико-метафизические аспекты интуитивного опыта Другого*
- *О некоторых аспектах понимания философии диалога М. М. Бахтина*
- *Медитация для развития внимательности, ее источники и значение в буддизме тхеравады*
- *Асаблівасці сацыяльна-рэлігійных поглядаў у тэматычным полі праваслаўна-ўніяцкай палемікі ў Беларусі канца XVI — сярэдзіны XVII ст.*

УДК 111+133.2

Этико-метафизические аспекты интуитивного опыта Другого

А. Ю. Морозов, кандидат философских наук*

В статье классические проблемы метафизики (Бог, душа, мир) рассматриваются с позиций этического отношения Я—Другой. Подчеркивается, что благодаря интуитивному сверхчувственному опыту происходит встреча человека с миром как целым, Абсолютом и внутренним Я (самостью), открываются моральные ценности достоинства, добра, единства.

Ключевые слова: Другой, трансцендентальное Я, самость, мир как целое, Абсолют, достоинство, интуитивный опыт.

Ethical and Metaphysical Aspects of Intuitive Experience of the Other

A. Y. Morozov, PhD in Philosophy

The classical metaphysical problems (God, soul, world) are interpreted in the article from the point of view of ethical relation I-Other. It is underlined that man's meeting with God, world and inner self and revealing the values of goodness, dignity, harmony, and wholeness happen because of inner intuitive supersensible experience.

Keywords: Other, transcendental Ego, selfness, world as a whole, absolute, dignity, intuitive experience.

В академических философских кругах давно устоялось мнение о том, что европейское сознание вошло в «пост-метафизическую» (Ю. Хабермас) стадию развития. Между тем потребность мыслящего человека в духовной ориентации и постижении универсальных смыслов в ситуации «экзистенциального вакуума» (В. Франкл) возрастает. Именно поэтому не исчезает интерес к метафизике. Он продиктован, в первую очередь, нравственными и экзистенциальными потребностями и запросами духовно развитой личности. Как отмечает Э. Корет, «метафизическое знание имеет живое значение для самопонимания индивида в экзистенциально-антропологическом

смысле» [1, с. 10], а значит, оно является одновременно и этическим знанием. Это такое знание, которое раскрывает моральную сущность человека, реализующуюся в «открытом горизонте бытия» (Корет). Этика существенным образом связана с метафизикой, поскольку проблемы добра и зла неизбежно влекут за собой вопросы об истине и бытии. Поэтому, если мы возьмем три традиционные метафизические рубрики (Бог, душа и мир), то нетрудно будет показать, что они могут быть представлены одновременно и как этические проблемы.

Отталкиваясь от мысли Э. Левинаса, который определил этический опыт как опыт Другого, или, точнее, опыт ценности Другого [2], реализуемый благодаря «аксиологической интенциональности» сознания, можно предложить более широкую трактовку этого понятия. Самым простым и оче-

* Докторант Киевского Национального университета им. Т. Г. Шевченко (Украина).

видным является понимание Другого как моего ближнего. Но, на наш взгляд, Другим также являются: Бог как абсолютный трансцендентный Другой; мир («не-Я»); и сам человек как «свое Другое». Поскольку Бог, Я сам для себя и мир не являются обычными эмпирическими объектами, то, соответственно, их анализ предполагает обращение к формам сверхчувственного интуитивного опыта. Последний мы определяем как способ узрения и переживания моральной ценности Другого, способ соучастия в Другом. Если же мы по каким-то причинам отрицаем возможность прямого интуитивного видения-созерцания, то, по крайней мере, у нас остается возможность интуитивного «трансцендентального опыта» (К. Ранер) — опыта до опыта, пред-знания, пред-понимания, предшествующего обычному знанию и пониманию. Этот трансцендентальный опыт входит как неотъемлемая составная часть в герменевтический круг понимания. Если перенести наши размышления в плоскость этики, человек всегда уже располагает пред-знанием о добре, зле, свободе и других этических ценностях до всякой тематизации и рефлексии в дискурсе, до всякого сознательного вопрошания о них. Можно также предположить, что любая тематизация должна опираться на нетематическое пред-знание и возвращаться к нему как к исходной «моральной интуиции» (Ю. Хабермас).

Теперь вернемся к проблеме Другого, начав с богоотношения. На примере аскета-отшельника, который обращается к Богу в акте интеллектуального созерцания, «умной молитвы», видения или прозрения, легко понять, что богоотношение есть в первую очередь этический акт. Тут человек и Бог вступают в «онтологический диалог» (С. Хоружий), в процессе которого раскрывается определенная моральная ценность, прежде всего то, что оба его участника являются субъектами, личностями, а не объектами или вещами [3]. Помимо этого, в различных религиозных традициях подчеркивается, что сам онтологический диалог становится возможным благодаря предварительному праксису (моральному очищению и самосовершенствованию, самоотречению, героизму, аскетизму и т. д.). Более того, диалог между человеком и Абсолютной божественной личностью провозглашается высшим смыслом и целью жизни. Поэтому, как справедливо пишет Э. Левинас, «этическое отношение не только не готовит к религиозной жизни и не вытекает из него, но и есть сама эта жизнь» [2, с. 157]. В этическом отношении Я-Бог раскрывается сущность экзистенции не просто как «бытия-к-смерти» (М. Хайдеггер), но и как «бытия по ту сторону смерти» (Э. Левинас),

бытия, которое имеет «вкус к бесконечности» (Шлейермахер).

Говоря об этическом богоотношении, примечателен и случай атеиста-богоборца. Человек, «обреченный на свободу» (Сартр), волен сказать «нет» даже той силе, которая наделила его самой возможностью принимать или отказываться. Однако бунтарское «нет» против Бога или против «божьего мира» (случай Ивана Карамазова) все равно имплицитно означает «да» какой-то абсолютной величине, силе, ценности, смыслу. Утверждение «не существует ничего абсолютного» само претендует на абсолютность. Именно поэтому абсолютные ценности исчезнуть не могут, они просто меняют свой знак. М. Хайдеггер как-то точно подметил, что антиметафизическая программа Ф. Ницше есть не чем иным как «перевернутым платонизмом», только в первом случае абсолютизируется посястороннее, а во втором — потустороннее. Моральные принципы и установки все равно пронизаны этой исходной мировоззренческой абсолютизацией, хотя она и имеет разные векторы направления.

Заметим также, что богоотношение не обязательно принимает формы, которыми его наделяет теистическое сознание. Абсолют может толковаться не как сверх-личность, а как Ничто. В философиях М. Хайдеггера и Ж. Батая категория Ничто, или бытия как не-сущего, занимает особое положение. Здесь стоит высказать несколько соображений по этому поводу. Во-первых, как справедливо отмечает Хр. Яннарас, существует определенная параллель между хайдеггеровским пониманием бытия как ничто и традицией понимания Бога как Ничто в апофатическом богословии Дионисия Ареопагита [4]. Ничто не следует путать с небытием как логическим отрицанием всего сущего. Ничто как небытие не существует, но ничто как полнота и свечение — это вне-мировая основа сущего, то, благодаря чему сущее существует и вопрошает о своем смысле. Во-вторых, следует обратить внимание на этический смысл Ничто. Благодаря опыту ничто (через ужас, благоговение или интуитивное озарение) человек вырывается из безличного царства *Das Man* и приобщается к истине бытия, изменяя при этом модус своего существования из Постава (технической утилитарной установки) до понимания себя как «пастуха бытия», который не хозяйствует и распоряжается, а вслушивается в истину. Итак, ничто — это моральная ценность. Здесь уместно привести замечание Л. Витгенштейна о том, что ценность и смысл лежат по ту сторону мира, они не могут быть «фактами». Другими словами, любая ценность есть ничто с точки зрения фактов. Именно

духовной ценностно-смысловой сферы касается и знаменитая сентенция философа: «о чем нельзя говорить, о том следует молчать» [5, с. 77].

Заканчивая тему богоотношения, хочется вспомнить немецкого философа и теолога Карла Ранера, который в работе «Основания веры» указывает на наличие трансцендентальной интуиции Бога, которая присуща любому человеку, как верующему, так и атеисту. Если экзистенция есть априори бесконечный горизонт вопрошания, или трансценденции, тогда с необходимостью должен существовать предел вопрошания, «Куда-и-Откуда трансценденции» [6] и соответственно нетематическое, «фоновое» (Ж. Маритен) представление об этом пределе как об абсолютном ответе на все возможные вопрошания.

Теперь рассмотрим проблему самоотношения. Важно понять, что для любого человека первым Другим выступает он сам. Разделение происходит внутри самого Я благодаря тому, что Я обладает двойственной структурой, выступая одновременно и субъектом, и объектом. В актах самонаблюдения, самоанализа, саморефлексии мы объективируем наше Я. В этическом смысле эта раздвоенность означает то, что каждый из нас сам себе дан, «поручен» (Хайдеггер), каждый призван «найти себя в себе» и «спасти себя от самого себя» (Ф. Достоевский). Исходная свобода личности направлена на нее саму — отсюда мы можем вывести практики «заботы о себе» (М. Фуко), или наоборот — практики самоограничения, аскезы, самодеструкции. Итак, самоотношение — фундаментальный вид этического отношения. Важно указать и на то, что существует такой уровень Я, который не объективируется в акте самопознания, а действует «за спиной рефлексии». Это своеобразная *terra incognita* нашей личности, центр, который в различных традициях называют душой, ликом, Атманом, самостью, трансцендентальным Я, чистым сознанием. В этом случае этическое самоотношение предстает как обращение наличного эмпирического Я к скрытому, не объективированному Я-центру, который схватывается в специфическом интуитивном опыте себя. На наш взгляд, именно в этой субъектности и следует искать исходное онтологическое достоинство человека, исток его человечности. Если мы обречены на свободу, разумность и моральную ответственность, то это происходит благодаря нашей родовой сущности, человечности, т. е. на глубинном трансцендентальном уровне. Лишь признавая этот глубинный уровень субъекта, нам открывается возможность говорить о свободе и понимать ее не как экономическую свободу, но как трансцендентальную свободу, что коренится в недрах наше-

го Я и обуславливает все остальные «эмпирические» и частные свободы. Мы не можем спроектировать, создать наше исходное онтологическое достоинство, у нас лишь есть возможность его открыть и соответствовать самому себе. Таким образом, утверждение Сартра о том, что человек есть «проект самого себя», верно лишь наполовину. Ведь для того чтобы проектировать, нужно иметь для этого внутренне заложенные способности, или, как говорили схоласты, «потенции». К числу таких потенций и принадлежит уровень трансцендентальной свободы и достоинства личности, ее априорной самооценности, несводимости к объекту, вещи, средству. Особенно подчеркнем, что эта нередуцируемость субъекта обуславливает и саму возможность этического отношения.

Итак, наше исходное онтологическое достоинство заключается в том, что мы являемся субъектами, которым дана свобода. Более того, мы способны переживать *абсолютную* ценность нашего достоинства, открывающуюся в интуитивном опыте самоотношения. В этом смысле мы солидарны с Гегелем в том, что абсолют как дух — это внутренний принцип развития сущего. Если человек есть продукт разворачивания абсолюта, то знание об абсолюте есть самосознание самого абсолюта и в то же время знание человека о самом себе, о своей внутренней абсолютной основе как истинной сущности. Следует вспомнить, что познание для Гегеля — это всегда процесс, движение, уточнение с целью достичь абсолютного знания, иными словами, опыт. Поэтому знание истинной природы себя мы приобретаем в опыте себя. Перефразируя Гегеля, можно сказать, что существует два уровня Я: Я-в-себе (то, чем Я есть в своей сущности) и Я-для-себя (то, как Я себя являет). В процессе самопознания наше сознание уточняет, переосмысливает, раздвигает рамки знания о себе, пока не достигает абсолютного знания. Аналогичным образом можно говорить и о Другом-в-себе и Другом-для-нас, поскольку Другой тоже является для себя субъектом, обладающим собственным Я. Но может ли такой опыт Я-в-себе или Другого-в-себе основываться исключительно на рассудке, если речь идет о познании сущностной стороны личности, ее ноуменальной, а не феноменальной стороны? На наш взгляд, рассудок схватывает всегда лишь феноменальное, тогда как познание ноуменального предполагает апелляцию к вне-рассудочным интуитивным формам мышления: вере, созерцанию, переживанию, симпатии, «логике сердца» (Паскаль). Ясно, что интуиции впоследствии оформляются в понятия для того, чтобы передать знания другим и быть понятым. Это означает, что в опыте себя, равно как и в опыте

Другого, всегда присутствует диалектика непосредственного и опосредованного, интуитивного и дискурсивного.

Итак, отношение между конечным Я и бесконечным Абсолютом не всегда является онтологическим диалогом между человеком и Богом, но при определенном угле рассмотрения есть самоотношение, т. е. отношение эмпирического Я к своей абсолютной трансцендентальной основе, к тому чистому Я (или «разумной воле»), которое есть в каждом из нас. Можно назвать это чистое Я сущностью, противопоставив его экзистенции и объявив источником моральных норм. В данном случае нам близок подход Фихте, который объявил чистое Я идеей должного, к которому все бесконечно стремится. Вышеславцев справедливо отмечает, что идея Я для Фихте есть идея блага, что весьма напоминает понимание Бога (Блага) в платонизме. Вдобавок ко всему вышесказанному можем вспомнить утверждение Хайдеггера о том, что платоновские идеи в европейской философии постепенно трансформировались в ценности. Отсюда вытекает следующий шаг: объявить чистое Я абсолютной ценностью, «важностью-в-себе» (Д. Ф. Гильдебранд).

Самоотношение как этический акт, т. е. отношение Я к своей внутренней абсолютной ценности можно описать как различие двух сторон одного и того же Я. С одной стороны, существует индивид на поверхности повседневного существования, феномен, текучая и преходящая персона-маска, человек на уровне своей социальной роли. С другой стороны, есть нечто скрытое за этим эмпирическим уровнем — априорная сущность, бытие-в-себе, самость, чистое Я, имеющее абсолютное значение и смысл. Это уровень должного, нормы, то, чем человек призван стать. Между этими двумя уровнями пролегал отчуждение, а интуиция так раз призвана преодолеть это отчуждение, достигнув уровня единства с самим собой. На наш взгляд, когда такое единство достигнуто, это дает возможность достижения и социального единства на уровне общественного взаимодействия с другим. Именно в единстве с самим собой нужно искать истоки возникновения коллективизма, солидарности, братства, поскольку, выходя на уровень абсолютного Я, «самости как Бога» (Юнг), человек осознает, что его внутренняя глубинная основа есть в то же самое время и основа всех остальных людей. Самая важная встреча, которая может произойти в жизни каждого, это встреча с самим собой, с «настоящим» собой. Это и есть этическое со-бытие, открытость самому себе.

Итак, источником должного выступает идеальное трансцендентальное Я как некая сущность

или ценность. Здесь вспоминается учение американского философа Дж. Сантаяны о царстве сущностей, которые не существуют подобно материальным вещам, но реально «бытийствуют». Именно на сущности направлена наша интуиция. Сантаяна упоминал, что наши интуиции чаще всего «нагружены целью» и преследуют какой-то практический результат. Соответственно, если сознание направлено на собственную сущность в интуитивном акте, то возникает необходимость подобного практического результата: эмпирическое Я должно не только познать, но и достичь уровня должного, своей глубинной скрытой сущности, достичь состояния «алетеи» (не-сокрытости, непотаенности). Это и есть моральный императив. По сути, вся история европейской культуры пронизана этой дихотомией сущего и должного, которая разворачивается внутри сознания (от сократовского «познай самого себя» до «путешествия к самому себе» в ЛСД-опытах С. Грофа). Конечно, встреча с самим собой может носить и травматический характер: свобода оборачивается пыткой, и тогда человек ищет, кому добровольно поклониться и таким образом обрести счастье (вспомним Великого инквизитора у Достоевского). Но все-таки экзистенциальным заданием человека в таком случае должно быть обретение мужества действовать так, чтобы дойти до ясного осознания себя, «алетеи», собственной абсолютной ценности, которая обеспечивает единство и целостность нашего существования, собирает нашу жизнь в какой-то осмысленный итог. Заметим также, что думать и познавать самого себя — не гносеологическая, а именно моральная задача. Как заметил однажды Б. Паскаль, «все наше достоинство заключается в мышлении <...> Хорошо мыслить — вот принцип нравственности» [7, с. 91].

Как мы уже заметили выше, этическим может выступать и мироотношение. Досократовское понимание «этоса» включало в себя указание не только на характер и добродетель, но и на дом, место совместного пребывания. В XX в. философия экзистенциализма подчеркивала, что экзистенция — это бытие в мире, а человек — это внутримировое сущее. Именно в мире как в Другом (не-Я) личность самоосуществляется и самореализуется, находит применение своей трансцендентальной свободе. Образ мира неразрывно связан и с самообразом. От нашего отношения к миру как к целому зависит отношение ко всему конкретно-единичному. Мир как некое целое, целокупность, который я представляю, наделяю смыслом и ценностью, воспринимаю как благо или зло, может быть тематизированным как проблема для философско-этического анализа. Мироотношение —

это важная основа для этики, потому что из него можно вывести моральное отношение к природе (экологическое мышление), к другому человеку, обществу, государству. Если этическое — это интерсубъективное, тогда мироотношение является условием возможности разворачивания интерсубъективного. Мир — это фон всех возможных действий и всего возможного опыта, в том числе и опыта себя. В акте саморефлексии Я априори находит себя закинутым в мир. Мироотношение входит имплицитно в самоотношение. Как отмечает Э. Корет «самосознание всегда опосредовано миром опыта <...> То, что в целом имеется мир вещей вне меня и вокруг меня, не является вопросом. Это, хотя и опосредовано опытом, но непосредственно очевидно» [1, с. 160].

Каким же образом мироотношение связано с интуитивным опытом? Поскольку мир дан нам не объективно, но опосредованный субъективным познанием, мы можем лишь говорить про картину мира и про мировоззрение. Картина мира не дает человеку ощущения целостности, она всего лишь предполагает синтез эмпирических конкретно-научных знаний в некую целостность совокупного воззрения. Указывают на биологическую, астрономическую, физическую картины мира. В этом же самом смысле эмпирической конкретики говорят про образы человека в разных науках. В то же время мировоззрение качественно превосходит картины мира, потому что оно является таким пониманием действительности, которое не сводится к эмпирическому познанию и исследованию, но предполагает теоретическое и практическое отношение человека к миру как к целому. Картина мира пытается исключить человека и представить мир объективно, нейтрально, максимально очищенным от ценностей, что лишает нас возможности морально оценить мир. Именно поэтому, как в свое время писал С. Аверинцев, можно говорить о научной картине мира, но невозможно представить себе научного мировоззрения. Дело в том, что мировоззрение касается самого человека, оно включает в себя понимание жизни и самопонимание, переплетение познания и оценки «мира человека» и «человека в мире». Само слово «мировоззрение» предполагает то, что мы зрим, созерцаем мир, при этом характер этого созерцания не может носить чувственного характера. У нас нет возможности созерцать мир как целое физически и тем более экспериментально его изучать. Речь идет об интеллектуальном, «умном» созерцании. В таком случае моральной задачей человека становится прорыв человека от картин мира к мировоззрению, а еще точнее — к миросозерцанию с помо-

щью «интуиции мира». Схватывание мира как целостности и реальности ведет к пониманию его как определенного блага. Увидев целостность мира, мы также будем в состоянии понять его гармоничность. Если же человек признает, что гармоничность мира реальна, то отсюда вытекает такое видение мира, в котором реально существуют ценности моральной справедливости и добра, реально существует и моральный космический закон. Если мир обладает моральной ценностью и существует как реальное гармоническое единство, то соответственно человеческие мотивы и поступки приобретают реальную силу. Из единства мира как природы мы можем вывести единство социального мира («жизненного мира»). Осознание живого единства порождает такие формы общественного сосуществования, как семья, община. Все социальные способы объединения, в конечном счете, опираются на интуицию мира как целого.

Вышесказанное подводит нас к следующим выводам. Субъект-субъектные этические отношения всегда, так или иначе, предполагают в качестве условий своей возможности самоотношение, мироотношение и богоотношение. Эти три условные точки — Я сам для себя (моя самость или трансцендентальное Я), Абсолют (Бог, Ничто) и мир (не-Я как пространство моральной реализации Я) — задают траекторию всех конкретных эмпирических отношений в жизненном мире повседневности и основу их дальнейших интерпретаций в дополнительной этической рефлексии. Условия возможности этического не всегда четко осознаются нами, но они присутствуют как фон, трансцендентальный горизонт, в котором разворачиваются все наши действия. В «Критике чистого разума» И. Кант называет мир, душу и Бога «идеями чистого разума», которые даны нам априори. Мы можем их мыслить, но не можем познавать как действительные, так как для познания нужен синтез чувственного созерцания и мышления. Согласно Канту, познание ограничено явлением и не может прорваться на уровень «вещи-в-себе», которая допущена, но не познана. И все же у нас есть естественная склонность к метафизическим размышлениям. Что до основной идеи нашей статьи, то она заключается в том, что с помощью введения понятия «интуитивный опыт» можно приблизиться к познанию того, что Кант обозначил всего лишь как «мыслимое».

Список цитированных источников

1. Корет, Э. Основы метафизики / Э. Корет. — Киев, 1998.

2. *Левинас, Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное / Э. Левинас. — М.; СПб., 2000.

3. *Хоружий, С. С.* К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий. — М., 1998.

4. *Яннарас, Х.* Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога / Х. Яннарас // Яннарас, Х. Избранное: Личность и Эрос. — М., 2005.

5. *Витгенштейн, Л.* Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн. — М., 1958.

6. *Ранер, К.* Основания веры. Введение в христианское богословие. / К. Ранер. — М., 2006.

7. *Франсуа Ларошфуко.* Максимы, Блез Паскаль. Мысли, Жан де Лабрюйер. Характеры. — М., 1974.

Дата поступления в редакцию: 17.01.2013 г.