

студентам варіативність етичних обґрунтувань. Більш детальний розгляд поглядів представників зазначених шкіл та напрямків дозволить виявити їхній етичний потенціал та з'ясувати їхні недоліки.

1. Прикладом таких досліджень є роботи Дубко Е. Л. История европейской этики / Е. Л. Дубко. – М., 2007, Иванов В. Г. История этики Древнего мира / В. Г. Иванов. – СПб., 1997, Иванов В. Г. История этики средних веков / В. Г. Иванов. – СПб., 2002, История этических учений : учебник / под ред. А. А. Гусейнова. – М., 2003. 2. Прикладом навчальної літератури такого роду є Разин А. В. Этика : учеб. для вузов / А. В. Разин. – М., 2003, Гусейнов А. А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней / А. А. Гусейнов. – М., 2009, Гусейнов А. А. Краткая история этики / А. А. Гусейнов, Г. Иррлицц. – М., 1987. 3. Разин А. В. Обоснование морали // Человек. – 2000. – № 1. – С. 92–104. 4. Кант И. Основание метафизики нравов // Лекции по этике. – М., 2005. – С. 259–268. 5. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения. – М., 1994. – С. 261–304. 6. Мур Дж. Принципы этики / Дж. Мур. – М., 1984. – С. 99–226. 7. Фромм Э. Психоанализ и этика / Э. Фромм. – М., 1993. – С. 25–40, 181–186. 8. Швейцер А. Культура и этика / А. Швейцер. – М., 1973. – С. 284–327. 9. Вунд В. Этика: Факты нравственной жизни. Философские системы морали / В. Вунд. – М., 2011. – С. 424–452. 10. Апресян Р. Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы / Р. Г. Апресян. – М., 1995. – С. 15–28. 11. Прокофьев А. В. Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов / А. В. Прокофьев. – Великий Новгород, 2006. – С. 18–186. 12. Разин А. В. Обоснование морали // Человек. – 2000. – № 1. – С. 92–104. 13. Гусейнов А. А. Введение в этику / А. А. Гусейнов. – М., 1985. – С. 123–147.

Надійшла до редколегії 14.09.12

УДК 111+133.2

А. Ю. Морозов, канд. філос. наук, докторант, КНУТШ

Я, СВІТ, АБСОЛЮТ ЯК ПРЕДМЕТ ІНТУЇТИВНОГО ДОСВІДУ: ЕТИЧНИЙ АСПЕКТ

У статті розглянуто класичні проблеми метафізики з позиції філософсько-етичного аналізу. Підкреслюється, що саме завдяки інтуїтивному надчуттєвому досвіду відбувається зустріч людини із світом, Богом і внутрішнім Я (самістю), відкриваються цінності гідності, добра, гармонії, єдності.

Ключові слова: трансцендентальне Я, самість, світ як ціле, Абсолют, гідність, інтуїтивний досвід.

В статье рассматриваются классические проблемы метафизики с позиций философско-этического анализа. Подчеркивается, что благодаря интуитивному сверхчувственному опыту происходит встреча человека с миром, Богом и внутренним Я (самостью), открываются ценности достоинства, добра, гармонии, единства.

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

The classical metaphysical problems are regarded in the article from ethical point of view. 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 experience.

Key words: transcendental Ego, selfness, world as a whole, absolute, dignity, intuitive experience.

Сьогодні багато говорять про те, що наша доба характеризується "пост-метафізичним мисленням" (Ю. Габермас). Але очевидно потреба у духовній орієнтації та осягненні смислу дедалі зростає, і тому інтерес до метафізики не зникає. Адже він продиктований насамперед морально-екзистенційними запитами і потребами людини. Як зазначає Е. Ко-

рет, "метафізичне знання має живе значення для саморозуміння особи у екзистенціально-антропологічному значенні" [1], а тому – додамо від себе – завжди є водночас і етичним знанням. Це таке знання, що розкриває моральну сутність людини, яка реалізує себе у "відкритому горизонті буття". А. Гусейнов справедливо зауважує, що "етика істотним чином пов'язана з метафізикою. Питання про добро неминуче ставить питання про буття" [2]. Саме тому три класичні метафізичні проблеми – Я, Бог і світ – є етичними проблемами. Але оскільки вони не є звичайними емпіричними об'єктами, відповідно їх аналіз передбачає апеляцію до специфічних форм надчуттєвого досвіду.

На прикладі звернення конкретної особи (аскета, відлюдника) до Бога в акті умоглядного споглядання, "розумної молитви" чи прозріння, неважко зрозуміти, що боговідношення є передусім етичним актом. Тут людина і Бог вступають в діалог, в якому розкривається певна моральна цінність, передусім те, що вони обидва є суб'єктами, особистостями, а не об'єктами-речами. До того ж в релігійних традиціях цей діалог уможливується праксисом (попереднім моральним очищенням, аскезою) і оголошується сенсом і метою існування. Тому, як справедливо зазначає Е. Левінас, "етичне відношення не тільки не готує до релігійного життя і не випливає з нього, а є саме це життя" [3]. У стосунках Я-Бог розкривається сутність екзистенції не як "буття до смерті", а як "буття по той бік смерті", по той бік часового у напрямку вічності (Е. Левінас), що має "смак до безкінечності" (Ф. Шлейермахер). Варто зазначити й те, що етичний зв'язок Я-Бог можна розглядати з феноменологічної точки зору, тобто з позиції внутрішнього переживання, а не з теологічно-догматичної позиції. Це автоматично знімає питання про онтологічний статус того, що дано в досвіді, а відтак й закиди філософії, що буцімто вона не здатна аналізувати релігійні феномени.

Якщо ми беремо випадок атеїста-богоборця, то це є також своєрідним боговідношенням, хоча й зі знаком "мінус". Для нас важливо, що в ідейній боротьбі атеїста присутні етичні аспекти – людина кидає виклик Богові, ризикує, йде на екзистенційний бунт, нескореність вищій силі, шукаючи свою власну правду, гостро відчуваючи несправедливість, аморальність цього світу. Це вже передбачає моральну мужність, відповідальність, почуття гідності. Але бунтарське "ні" Абсолюту все одно імпліцитно означає "так" певній абсолютній величині, силі, цінності, смислу. Абсолютні цінності повністю зникнуть не можуть, вони просто міняють свій знак. М. Гайдеггер якимось точно підмітив, що антиметафізична філософія Ніцше є оберненим платонізмом, тільки в першому випадку абсолютизується поцейбічне, а в другому – потойбічне. Але ж моральні принципи і настанови все одно продиктовані цією вихідною світоглядною абсолютизацією (хоча й вона має різні вектори).

Тепер розглянемо проблему самовідношення. Важливо зрозуміти, що для будь-якої людини першим Іншим виступає вона сама. Невипадково, фундаментальна праця Поля Рікера так і називається "Сам як інший". Власне, поділ на Я-Інший відбувається всередині самого Я за-

вдяки тому, що Я має подвійну онтичну структуру, виступаючи одночасно і суб'єктом, і об'єктом. В актах самоспостереження, самоаналізу, саморефлексії ми об'єктивуємо наше Я. Для етики суб'єкт-об'єктна структура Я означає те, що особа сама собі (від)дана, доручена. Те, що ми самі собі дані – це беззаперечний факт. Таку самоданість можна розуміти передусім в онтологічному значенні. Йдеться про очевидність нашого реального існування для нас. Ми буквально "поставлені перед фактом" нашого власного існування. Цей факт очевидний і не потребує доказів, бо схоплюється безпосередньо, інтуїтивно ("мислю, отже існую"). Але набагато цікавіше дослідити моральні експлікації, що випливають з факту існування Я і безпосереднього знання про це. В силу того, що ми існуємо як буття-в-світі і "закинуті" в цей світ, ми дані самим собі у розпорядження, вільні розпоряджатися власним життям. Отже, самоданість і самовідношення – це також і моральна проблема. Людина не просто володіє свободою, а відчуває свою свободу як тягар, важке каміння, тому що вона несе відповідальність за неї передусім перед самою собою. Вихідна свобода особи спрямована на неї саму – звідси ми можемо вивести моральні практики "турботи про себе" (М. Фуко) або навпаки практики самообмеження, аскези, а в граничному випадку – самодеструкції. Отже, самовідношення – фундаментальний вид етичного відношення.

Важливо вказати й на те, що існує рівень Я, який не об'єктивується і діє ніби "за спиною" рефлексії. Це своєрідна *terra incognita* нашої особистості, центр, який в різних традиціях називають самістю, душею, атманом, трансцендентальним Я. В такому випадку етичне самовідношення постає як звернення наявного емпіричного Я до прихованого і необ'єктивованого Я, центру, що може бути схоплений у специфічному досвіді себе. В цій необ'єктивованій суб'єктності потрібно шукати *вихідну онтологічну гідність особи*. Якщо ми апіорі "приречені" (Ж. П. Сартр) на свободу, розумність і моральну відповідальність – в першу чергу відповідальність за себе, то це відбувається завдяки нашій родовій сутності, тобто на глибинному трансцендентальному рівні. У такому разі свобода у найфундаментальнішому сенсі слова є не просто економічною свободою у просторі "вільного ринку", а насправді є трансцендентальною свободою, що корениться у надрах нашого Я, і яка уможливорює всі інші похідні емпіричні "свободи". Ми не можемо штучно сконструювати чи створити вихідну гідність, ми здатні лише відкрити її в собі і досягнути як моральну цінність. Вихідна гідність як певна потенція (можливість) людини вже апіорі дана їй.

Отже, наша вихідна онтологічна гідність полягає в тому, що ми є суб'єктами, яким дана свобода. Більш того ми здатні переживати *абсолютну* цінність нашої гідності, яка відкривається в моральному досвіді самовідношення. Ми вже говорили про відношення Я-Абсолютний Інший в контексті боговідношення. Давайте тепер проаналізуємо зв'язок між цим етико-релігійним інтерсуб'єктивним зв'язком і самовідношенням. В цьому контексті нам близька теза Гегеля про те, що абсолют як дух – це не щось зовнішнє, що протистоїть кінечному суцільному як деяка протилеж-

ність чи антитеза, а внутрішнє джерело нашого життя. Як відомо, наставна свідомість, що ототожнює абсолютне і трансцендентне, насправді хибна, адже, за Гегелем, вона є розірваною "нещасною свідомістю", що не досягла вищого рівня усвідомлення, рівня абсолютного знання, на якому суб'єктивний дух починає брати участь в самопізнанні абсолютно-го духу. Лише на рівні абсолютного знання ми осягаємо ту істину, що оскільки людина сама є продуктом розгортання абсолюту, то знання людини про абсолют є, з одного боку, самосвідомістю абсолюту, а з іншого боку, – знанням людини про саму себе, про свою справжню сутність, або краще сказати, про свою абсолютну основу. Слід згадати й те, що знання для Гегеля – це не щось мертве і фіксоване, а процес, рух, відношення свідомості, коротше кажучи, досвід. Тому можна сказати, що знання істинної природи себе здобувається у досвіді себе, в досвіді самовідношення. Проводячи паралель між гегелівськими "предметом в собі" і предметом для нас (знанням про предмет), в контексті моральної проблематики можна аналогічним чином говорити й про особу-в-собі (те, якою вона є насправді) та особу-для-нас (те, як вона себе являє). В процесі морального пізнання свідомість переосмислює, розширяє свої знання про Іншого, намагаючись збагнути, схопити Іншого таким, яким він є сам по собі, зануритися в його внутрішню сутність (або як сказав би Гегель, у "волю в собі"). Це і є справжнім моральним досвідом Іншого. Якщо ж предметом моєї свідомості виступаю Я сам, тобто Я як Інший для себе ("своє Інше"), тоді відповідно можна говорити про досвід самого себе. Слідуючи думці Гегеля, у цьому досвіді також присутня діалектика Я-для-мене (те, що я про себе знаю) та Я-в-собі (моя справжня сутність). Метою такого досвіду є абсолютне знання про себе. Але чи може такий досвід Я-в-собі чи Іншого-в-собі ґрунтуватися виключно на розсудковій, якщо йдеться про пізнання саме внутрішньої сутності особистості, її ноуменальний, а не феноменальний бік? Висловимо припущення, що розсудок схоплює завжди феноменальне, а пізнання ноуменального передбачає апеляцію до позарозсудкових інтуїтивних форм мислення: віри, споглядання, переживання, симпатії, "логіки серця". Звісно, наші інтуїції згодом оформлюються в поняття і в розсудкове знання для того, щоб ми змогли передати це знання іншим і сподіватися на розуміння. Це означає, що в досвіді себе і в досвіді ближнього насправді існує діалектика дискурсивного та інтуїтивного, про яку писав Гегель. Але в даному разі нам важливо підкреслити, що якщо брати Іншого не як "об'єкт", певну "наявність", "проблему", а розглядати його як неповторний необ'єктивований "феномен", який розкривається як певна самоочевидність і неприхованість, то таїнство співучасті в ньому, відкриття і захоплення його цінності в моральній правді відбувається завдяки цим позарозсудковим інтуїтивним формам.

Повторимося ще раз, що ми солідарні з Гегелем в тому, що сфера абсолютного є не стільки зовнішньою, скільки внутрішньою інстанцією щодо людини. В абсолютному трансцендентне збігається із трансцендентальним. Звідси випливає, що етичне відношення між кінцевим

людським Я і трансцендентним абсолютом є насправді специфічним самовідношенням. Звісно у дослідників завжди є спокуса проінтерпретувати відношення людина-абсолют під релігійно-теїстичним кутом зору, тобто як дещо трансцендентне, і зрештою стерти за допомогою абсолюту різницю між філософією і релігією. Власне сам Гегель писав, що "предмет релігії, як і філософії, є вічна істина в самій її об'єктивності: Бог і ніщо крім Бога та роз'яснення Бога. Філософія є пізнання не-світового, не пізнання емпіричного буття і життя, але знання того, що вічно, що є Бог... Роз'яснюючи релігію, філософія роз'яснює саму себе, і навпаки – роз'яснюючи себе, вона допомагає глибше зрозуміти релігію... Таким чином філософія і релігія співпадають воедино" [4]. Але перше, слід підкреслити, що поняття абсолют не завжди відсилає до авраамічного контексту, і не обов'язково означає особистісного Бога християнства. У гегелівському варіанті це більше схоже на індуїстську картину світоустрою. По-друге, в нашій роботі це поняття ми розуміємо більш широко. На наш погляд, під абсолютним мається на увазі цінність, яка має безумовний і нерелятивний характер. Абсолютність цінності обумовлюється її метафізичним і понад-часовим характером. Як пише російський філософ М. Бахтін, "цінність завжди є понадчасовою... Задаючи людині уявлення про майбутнє, вона не співвідносить її з часою вісью, із хронологією. Це – смислове майбутнє" [5]. Цієї ж думки притримуються і неокантіанці В. Віндельбанд, Г. Рікерт, Г. Коген. На їх думку, існує "безумовна надчасова цінність", або певна множина загально значимих універсальних цінностей (ідеалів), без яких культура і мораль не можуть існувати. Для неокантіанців вони є над-емпіричними, об'єктивними ідеалами і виступають цілями самі по собі, або "важливостями-у-собі" (Д. Гільдебранд). Саме вони формують моральні норми і взагалі всю сферу належного. Тут необхідно згадати те, що основний наголос неокантіанці робили на переносі абсолютних цінностей із трансцендентного у трансцендентальний світ, з свідомості Бога – у людську свідомість на апіорному рівні (так звану "чисту свідомість" або "чисту волю"). Абсолютні цінності з платонівського світу ідей "переїхали" до чистої свідомості трансцендентального суб'єкта, яка є вільною від окремих психологічних характеристик і не дана в звичайному досвіді, але є трансцендентальною умовою можливості будь-якого конкретного досліду. Щоб дістатися цього рівня, потрібно припустити існування специфічного "трансцендентального досвіду" (Ранер, Лотц). Отже, досвід самовідношення може бути емпіричним (якщо він стосується об'єктивованого Я) і трансцендентальним (якщо йдеться про осягнення необ'єктивованого, чистого Я).

Якщо ми приймаємо точку зору неокантіанців і оголошуємо трансцендентальний суб'єкт носієм цінностей, можемо продовжити, що і сам цей суб'єкт є найвищою цінністю. Отже, самовідношення, що розгортається між емпіричним і трансцендентальним Я, є тим більше етичним за своїм характером актом. В залежності від особливостей термінології опишемо відношення між Я та Абсолютом (який тут ми розуміємо як внутрішньо притаманну нашій свідомості абсолютну цінність) як розве-

дення двох аспектів. З одного боку, існує особа як певна емпірична інстанція на поверхні повсякденного існування, "буття-для-інших", феномен, мінлива і плінна "персона" (Юнг), тобто соціальна маска-роль, що перебуває в полоні "природної настанови свідомості" (Гуссерль). З іншого боку, є те, що за цим емпіричним рівнем особи приховане – глибинна апіорна сутність, буття-в-собі, "самість" (Юнг), "чиста свідомість", що має абсолютне значення і цінність. Оцей другий глибинний сутнісний рівень особистості, що прихований за емпіричним явищем, ми тлумачимо одночасно і як належний рівень. Таким чином опишемо досвід самовідношення як досвід відношення конкретного суцього Я (на рівні дійсності, актуальності) до ідеального і належного Я (на рівні сутнісно-потенціальному). Між цими двома рівнями є певне відчуження і інтуїція як раз і покликана подолати це відчуження, досягти єдності, в першу чергу із самим собою. На наш погляд, коли така єдність із собою досягнута, це стає умовою й для досягнення всеєдності на рівні соціальної взаємодії з іншими. Також припустимо, що саме у єдності із самим собою слід шукати первинні витоки общинності, колективізму, солідарності, братерства тощо. Коли ця вихідна єдність із собою порушена, це проєкується і на соціальні процеси.

Отже, досвід себе є водночас і досвідом "належного", в якому відкриваються моральні цінності, в тому числі і цінність себе як особистості, як суб'єкта, що ніколи остаточно не редукується до об'єкта, речі. Такий досвід може поставати як нетематичний (імплікативний), так і тематичний (експлікативний). На наш погляд, найважливіша зустріч, що може статися у житті кожного, є зустріч із самим собою, із "справжнім" собою. Це і є етична подія, відкритість самому собі. Джерелом належного тут як раз і виступає це ідеальне трансцендентальне Я як "своє Інше" в глибинах емпіричного Я. Звідси постає моральне зобов'язання чи імператив, суть якого полягає в тому, що емпіричне Я повинно не лише пізнати, але й досягти належного рівня, глибинної прихованої сутності, стану "алетеї" (проявленості і відкритості). По суті, вся історія європейською культури пронизана цією дихотомією суцього і належного, емпіричного і трансцендентального, яка знаходиться всередині самої людини (від сократівського "пізнай самого себе" до "подорожі до самого себе" у ЛСД-дослідженнях С. Грофа). Щоправда зустріч із самим собою може носити й травматичний характер. "Втеча від свободи" (Е. Фромм) може означати в цьому контексті втечу екзистенції від самої себе. Найчастіше пересічна людина так і робить, використовуючи свою свободу лише для того, щоб відмовитись від неї у екзистенційному "ні" самій собі.

Вище ми вказали на те, що людина володіє висхідною гідністю, яка відкривається їй як абсолютна цінність. Однак, хоча вона апіорі дана людині, цей факт затулений, прихований від неї, адже базова екзистенційна ситуація, в яку людина "закинута" – це ситуація відчуження від абсолютної цінності. Можна проінтерпретувати це як ситуацію самовідчуження. Людині, що розчинена в емпіричній конкретиці, важко побачити абсолютну основу свого життя, абсолютну підставу, єдність і цілісність

свого існування. В такому разі екзистенціальним завданням людини виступає повернення до самої себе, до єдності із самою собою. Тут ми могли б сформулювати наш власний моральний імператив: Чини завжди так, щоб дійти до ясного усвідомлення себе, до алетей власної цінності, досягай рівня "в собі і для себе" (Гегель). Думати ясно про себе, пізнавати власну сутність, що є належним рівнем, якого треба досягти – це не формальна гносеологічна, а конкретна моральна задача. Як писав свого часу Б. Паскаль, "...Вся наша гідність полягає у мисленні (думці). В цьому відношенні ми повинні возвеличувати себе, а не по відношенню до простору і часу... Тож намагатимемося навчитися добре мислити: ось принцип моральності" [6]. Якщо ми розпочнемо добре мислити про самих себе, сподіваючись розкрити нашу самість, то цього можна буде досягти лише в акті самотрансценденції, переростання і виходу за межі наявного, даного. Проте, в тому ракурсі розгляду, про який ми заявили на початку, самотрансценденцію слід тлумачити не як здатність свідомості виходити назовні, а радше як здатність занурюватися в глибини себе. Тобто на наш погляд, сутність екзистенції як буття в світі, яку екзистенціалісти етимологічно виводять з екстазу, є самозануренням. Конкретним механізмом самотрансценденції-самозанурення є специфічний внутрішній інтуїтивний моральний досвід – тобто досвід, в якому знання отримується не дискурсивно, а за допомогою прямого безпосереднього споглядання, переживання, вчування, посутності і т. д. Саме через інтуїтивний досвід людина здатна подолати ситуацію самовідчуженості і осягнути власну гідність як певну над-часову цінність.

Вище ми розглянули етичне як сферу стосунків між Я та Іншим, виокремивши самовідношення, в якому у ролі Іншого виступає Я саме для себе. Слід додати, що етичним може виступати і світовідношення, виходячи з досократівського розуміння "етосу" не тільки як характеру і чесноти, але і як житла і місцеперебування. Якщо екзистенція – це буття-в-світі, тобто людина є внутрішньо-світовим сущим, то етос означає місцеперебування в світі, в якому особа самоздійснюється і самореалізується. Фактично образ світу нерозривно пов'язаний із самообразом. Від нашого відношення до світу як до цілого залежить ставлення до всього конкретно-одиночного (речей, індивідів, соціальних процесів). Тому світовідношення можна розглядати як моральну проблему. Світ як деяке ціле, цілокупність, яку я ставлю перед собою, "пред-ставляю", наділяю смыслом і цінністю, сприймаю як певне благо чи зло, може без сумніву, бути тематизованим як проблема, що становить інтерес для філософсько-етичного аналізу. Слід коротко вказати на те, що наше світовідношення є історичним. Стародавня філософія дає нам приклади розуміння світу як живого організму. В Новий Час виникає криза цілісного світовідношення, сам світ як щось кінечне і обмежене щезає, поступившись ідеї безкінечності. З позиції філософії ХХ ст. інтерес до світу як до цілого повертається завдяки зусиллям Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, О. Фінка тощо. Але в будь-яку епоху світовідношення є важливим підґрунтям для етики, адже з нього можна вивести моральне ставлення людини до

природи (те, що згодом стануть називати екологічним мисленням), до іншої людини, до суспільства, держави тощо. Якщо етичне – це інтерсуб'єктивне, то світовідношення є умовою можливості розгортання інтерсуб'єктивності, а відтак – і умовою можливості етичного. Світ – це тло всіх моїх дій і всього можливого досвіду, у тому числі і досвіду самого себе. Світ – це деяка сукупність дійсності, що наперед дана. У акті саморефлексії Я апіорі віднаходить себе у світі як таким, що "закинутий" у нього. Світовідношення входить імпліцитно у самовідношення. Декартівське "мислю, отже існую" вже нетематично містить знання про те, що я існую не десь ізольовано, у штучному вакуумі, але у світі. Як зазначає Е. Корет, "самосвідомість завжди опосередкована світом досвіду... Те, що в цілому є деякий світ речей поза мною і навколо мене, не є питанням. Це хоча й опосередковано досвідом, але безпосередньо очевидно" [7].

Тепер покажемо, яким чином світовідношення пов'язане із інтуїтивним досвідом. Світ не даний нам об'єктивно, але завжди опосередкований суб'єктивним пізнанням і розумінням. Тому ми можемо говорити про картину світу і про світогляд. Однак, картина світу не дає людині відчуття цілісності – вона лише передбачає "синтез емпіричних конкретно-наукових пізнань в деяку цілісність сукупного взіріння" [8]. Можна говорити про біологічну, фізичну, астрономічну картини світу. У тому ж самому сенсі емпіричної конкретики говорять про образи людини в різних науках. Водночас світогляд якісно перевищує картини світу, бо він є таким розумінням дійсності, що не зводиться до емпіричного пізнання чи дослідження, але передбачає теоретичне і практичне відношення людини до світу як до цілого. Картина світу виключає людину і намагається представити світ об'єктивно, нейтрально, максимально очищено від цінностей, відтак це позбавляє нас можливості морально оцінити цей світ. Натомість світогляд стосується самої людини, він включає в себе розуміння життя і саморозуміння, переплетіння пізнання і оцінки "світу людини" та "людини у світі". Саме слово "світогляд" передбачає те, що ми робимо огляд світу, споглядаємо його, при чому мається на увазі, що характер цього споглядання не чуттєвий, адже ми не можемо споглядати світ як ціле фізично. Йдеться про розумове, інтелектуальне споглядання. Моральним завданням, в такому разі, є прорив людини від картин світу до цілісного світовідношення завдяки "інтуїції світу" (термін наш). Схоплення світу як цілісності та реальності підводить нас до розуміння світу як певного блага. Побачивши цілісність світу, ми також здатні побачити його гармонійність, і якщо людина визнає, що ця гармонійність – реальна, то звідси випливає таке бачення світу, в якому реально існує моральна цінність справедливості, морального космічного закону, воздаяння. В різних традиціях цей моральний закон називають Дхармою, Логосом, Дао тощо. Якщо світ має моральну цінність і він існує як певна реальна гармонійна єдність, то відповідно людські мотиви і вчинки також набувають реальної сили. З єдності світу як природи, що дається нам інтуїтивно, можна вивести єдність життєвого світу, в якому людина взаємодіє з іншими. Усвідомлення живої єдності породжує конкретні соціальні фор-

ми співжиття – общину, громаду тощо. Отже, якщо у нас є розуміння соціальної єдності, світу як громади, (згадаймо шевченківський заклик "треба миром, громадою..."), то ми повинні завдячувати цьому інтуїції світу.

Вищесказане підводить нас до наступних висновків. Суб'єкт-суб'єктні етичні відносини завжди так чи інакше потребують в якості умов власної можливості самовідношення, світовідношення і боговідношення. Ці три умовні точки – Я сам для себе (моя самість чи душа), Абсолют (Бог), світ (не-Я як простір моральної реалізації для Я) – задають траєкторію всіх конкретних емпіричних етичних відносин в повсякденному житті та основу їхніх подальших інтерпретацій в додатковій етичній рефлексії. Звісно, ці умови можливості не завжди чітко усвідомлюються нами, але вони присутні як тло, на якому розгортається наша поведінка і стосунки. В "Критиці чистого розуму" Кант називає ці три теми (Бог, світ, душа) ідеями чистого розуму, які дані нам апіорі завдяки сутності розуму. Ми повинні їх мислити, але не можемо їх пізнавати як дійсні, бо для пізнання потрібен синтез чуттєвого споглядання і мислення розсудку. Отож, пізнання обмежене явищем і не може прорватися у річ-у-собі, яка припущена, але не пізнана. Та все ж ми маємо природну схильність для мислення душі, світу і Бога. Підкреслимо, що Кант заперечував метафізику саме як науку, тому що брав за взірць справжньої науки природознавство, очевидно перебуваючи в полоні метанаративів Модерну. Однак позбавитися метафізичних ідей до кінця він не зміг, адже тоді він би знищив свою систему зсередини. Метафізичні ідеї знову виникають у Канта вже на сторінках "Критиці практичного розуму" у вигляді "постулатів практичного розуму" [9], як предмет віри розуму, на яких насправді ґрунтується і знання, і моральна поведінка. Отже, наша основна ідея полягає в тому, що за допомогою введення поняття "інтуїтивний моральний досвід" у вітчизняний академічний філософський дискурс, можна наблизитись до пізнання того, що Кант позначив як всього лише "мислиме".

1. *Корет Э.* Основы метафизики / Э. Корет. – Киев : Тандем, 1998. – С. 21. 2. *Гусейнов А. А.* Идея абсолютного в морали / А. А. Гусейнов. – М. : МГУ, 2004. – С. 13. 3. *Левинас Е.* Избранное: Тотальность и Бесконечное / Е. Левинас. – М. : СПб. : ЦГНИИ ИНИОН РАН, 2000. – С. 30. 4. *Гегель Г.* Сочинения / Г. Гегель. – М. : Мысль, 1937. – Т. IV. – С. 54. 5. М. М. Бахтин: pro et contra : Личность и творчество М. М. Бахтина в оценке русской и мировой гуманитарной мысли : антология. Т. I / сост., вступ. ст. и коммент. К. Г. Исупова, хронограф В. И. Лапуна. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 12. 6. *Паскаль Б.* Думки // Філософ. думка. – 2008. – № 5. – С. 103. 7. *Корет Э.* Основы метафизики. – С. 179. 8. Там же. 9. *Див.: Кант І.* Критика практичного розуму / І. Кант. – К. : Юніверс, 2004. – 240 с.

Надійшла до редколегії 14.09.12