

трансформаційних змін визначається нерідко неочевидними причинами, а тому нові підходи в сучасній соціальній філософії спрямовані на пошук латентних структур, а часто навіть таких, які суперечать прийнятним нормам, але поступово формують нову систему етичних вимог спочатку окремої групи, а потім і загалом» .

Список використаної літератури

1. Валентина Кубко, кандидат філософських наук, доцент кафедри документознавства та інформаційної діяльності Одеського національного політехнічного університету Модель формування корпоративної культури сучасного вищого навчального закладу України

2. Парсяк В. Н. Корпоративна культура вищих навчальних закладів: сутність і складові / В. Н. Парсяк, І. Драгомірова // Актуальні проблеми економіки. – 2009. – №2. – С. 97 – 104.

3. Красненко О. В. Сутність корпоративної культури в системі освіти [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.vmurol.com.ua/upload/Naukovo\\_doslidna%20robita/Elektronni\\_vidannya/Act\\_problemi/2014/10.pdf](http://www.vmurol.com.ua/upload/Naukovo_doslidna%20robita/Elektronni_vidannya/Act_problemi/2014/10.pdf)

4. Карамушка Л. М. Психологія освітнього менеджменту: [навч. посібник] / Л. М. Карамушка. – К. : Либідь, 2004. – 424 с

5. Первушина Е. А. Управление коммуникациями вуза на рынке образовательных услуг : дисс. на соискание научн. степени канд. эконом. наук : 08.00.05 / Первушина Елена Александровна. – Москва, 2009. – 171 с.

6. ДЯЧИШИН Лілія Михайлівна Корпоративна культура ТНЕУ / Corporate Culture of TNEU

7. Гнезділова К. М. Корпоративна культура викладача вищої школи : навч.-метод. посібник / К. М. Гнезділова – Черкаси : ЧНУ імені Богдана Хмельницького, 2013. – 124 с.

**Держко І. З.** – к.філос.н., доцент завідувачий кафедрою філософії і економіки Львівського національного медичного університету

**УДК: 930(158)**

## **ГЕНЕЗА МЕТАФІЗИЧНОГО ЗНАННЯ В КОНТЕКСТІ АКСІОЛОГІЧНОГО ПІДХОДУ**

*В статті поставлена проблема метафізики як необхідного світоглядного знання, розкривається зміст стратегій метафізичного мислення в історії філософії та їх роль і значення сьогодні, в епоху зміни смислів життя і пріоритетів пізнання.*

**Ключові слова:** метафізика, онтологія, ціннісний вимір, аксіологічна рефлексія, практичний розум, етичний модус.

*В статье поставлена проблема метафизики как необходимого мировоззренческого знания, раскрывается содержание стратегий метафизического мышления в истории философии и их роль и значение сегодня, в эпоху изменения смыслов жизни и приоритетов познания.*

**Ключевые слова:** метафизика, онтология, ценностное измерение, аксиологическая рефлексия, практический разум, этический модус.

*The problem of metaphysics as the worldview knowledge is posed in the article that discloses the content of strategies of metaphysical thinking into the history of philosophy and its role and importance today, in the age of changes of the meaning of life and knowledge's priority.*

**Key words:** metaphysics, ontology, dimension of values, axiological reflection, practical mind, ethical mode.

Як показує історія, метафізика містить в собі характеристику темпоральності і може розглядатися як певний часовий період („квант часу”). Її джерела знаходяться в античності, оскільки перше начало було заявлено в перших філософів, і особливо у філософії Платона, який чітко розділив „світ ідей” і „світ речей”, причому пріоритет був відданий світу ідей. Тут і бере початок формування система духовних цінностей для людського буття. Власне, саме з цього часу метафізичне знання починає наповнюватися антропо-аксіологічними смислами, які стають невіддільними від людського життя і пізнання.

Розквіт метафізики фактично починається в епоху Нового часу, з вчення Р.Декарта, з детально розробленої ним теорії гіпотезування сфери ідеального. Така „теорія теорії” доповнюється специфічними суспільно-політичними процесами, які відбувалися в той час в Європі, пов’язаними з формуванням нових державних форм. А разом з ними відбувається формування і ствердження нової системи цінностей для людини.

Сучасність являє собою вищий етап розвитку метафізики, оскільки всі її характерні риси виявились тепер з граничною ясністю, актуалізувалися до чіткої помежово-сислової гостроти. Це стосується не лише сфери мислення, але й різних сторін суспільного, культурного та індивідуального життя. В якості таких очевидних ознак М. Гайдеггер називав науку, техніку, мистецтво, людську діяльність в цілому, котра розуміється як культура (тобто як система), і секуляризацію життя та мислення. „Насамперед ми зобов’язані пізнавати і розуміти, - зазначає Е. Корет, - наш найближчий життєвий світ, середовище і оточуючий світ, щоб правильно вести себе в них” [5, с. 9]. Що означає мислити, пізнавати глибинні основи буття.

Подібна кульмінація не свідчить, попри авторитетні заяви, про завершення метафізики. Ще М. Гайдеггер зазначав, що процес її закінчення може тривати значно довше, чим вся попередня історія. Адже закінчення метафізики, її конкретно-історичного функціонування тісно пов’язане з подоланням сучасної епохи, її способу життя і мислення. Це означає, що, репрезентуючи собою певний період, метафізика не є тимчасовим явищем. Отже, ми маємо справу з новим оприявленням метафізики, оскільки проблема мислення про суще і про буття ніколи не буде вичерпана.

Разом з тим співвіднесеність з різними сферами знання акцентує особливий характер метафізичного пізнання, яке підводить метафізику до граничних меж світу, який сприймається людиною. Тобто, окрім гносеології і методології, тут чітко окреслюється онтологічна проблемна область. Як відомо, основоположна роль онтології ґрунтовно похитнулася під тиском кантівської філософії. В ній була поставлена під сумнів вся метафізична традиція саме у відношенні її науковості. Нову, наукову метафізику потрібно було зводити на основі нового вчення про трансцендентальний суб’єкт. Але майже закономірним результатом ретельної дослідницької уваги до проблеми суб’єкта стало те, що онтологічна тема відступила у філософських міркуваннях на другий план. В концепціях німецького класичного ідеалізму були запропоновані різні варіанти апріорної метафізики самопокладаючого абсолютного розуму. Однак суто спекулятивний гносеологізм вже впродовж ХІХ століття став анахронізмом, і на початку ХХ століття необхідність його подолання усвідомлювалась як назріле завдання. „Воскресіння метафізики” (так назвав свою книгу в 1929 році німецький філософ П. Вуст), проходило в переломну епоху наукових і світоглядних пошуків. В цей період були висунуті різні варіанти метафізики: індуктивна (В. Вунд), „філософія життя” (А. Бергсон, Ф. Ніцше), феноменологічна (Е. Гуссерль, М. Шелер), критична онтологія „мінімуму метафізики” (Н. Гартман). Одне із своєрідних тлумачень належить М. Гайдеггеру, який постійно повертався в своїх міркуваннях до феномену метафізики.

Пристаючи до розробки теми метафізики, М. Гайдеггер від „аналітики індивідуального людського існування” звертається до теми „імперсональності історизованого буття”, в силу чого мова екзистенціалістів поступається „живій”, „мінливій мові” [8, с. 29-30]. Таким чином, метафізика вписується М. Гайдеггером в широкий онтологічний горизонт, куди виявляються „зануреними” її гносеологічні, методологічні, історичні, антропологічні та інші аспекти. Що цілком закономірно, адже метафізика утворюється в просторі європейської культури і є, по суті, її образом, виразом, ейдосом. Разом з європейськими стандартами і цінностями вона починає розповсюджуватися на інші культури. В свою чергу сприйняття ними метафізики обумовлено тим, що „загальна метафізика”, або онтологія, є тим аспектом, котрий повинен „виявити всезагальні і необхідно значимі визначення і закони буття, останнє обґрунтування яких, проте, потрібно розповсюджувати на абсолютне буття” [5, с. 16].

Важливим є те, що на онтологічному рівні викристалізується система загальнобуттєвих відносин між світом і людиною. Як особлива мисляча структурна одиниця буття і реального світу, людина вступає з ним у взаємодію. В цьому аспекті класичну європейську метафізичну модель концепції людини можна репрезентувати як засновану на двох наріжних поняттях: на застосуванні до людини поняття сутності (як варіант субстанції) і поняття суб’єкта. Вступ в антропологічний дискурс кожного з них — міра кардинального значення, асоційована з певним ім’ям в історії метафізики: співставлення людини поняттям сутності є внеском Арістотеля, поняття ж суб’єкта — внесок Р. Декарта. В якості істотної перехідної стадії між ними потрібно виділити також внесок Боєція: виокремлення ним поняття „індивідуальної субстанції” в ретроспекції постає перехідним етапом від людини античності до людини Нового часу. Разом з тим це віхи розвитку метафізичної антропології:

Арістотель і Боецій засновують моделі, підготовчі етапи її формування; Р. Декарт — створення моделі, народження і оформлення новоєвропейської людини у метафізичному дискурсі. За цим вирішальним етапом настає ще один, не менш важливий: свою остаточну, завершену форму європейська концепція людини приймає у філософії І. Канта; причому це „завершення, сприймаючи загальну логіку і загальний характер концепції, разом з тим — зовсім не простий розвиток побудов Декарта, а нова цілісна антропологія, будована *ab ovo*” [9, с. 54]. Отже, класична європейська метафізика пронизана антропологічними концепціями, що свідчить про неможливість вилучення метафізики в цілому з царини інтелектуального життя.

Відповідність людини своєму реальному єйдосу вимагає і усвідомлення його відповідності своєму особистісному етосу, а для реалізації цього етосу необхідним є повернення від „філософія тіла” до „філософії духу”, як би безнадійно застарілим не здавалося це словосполучення в епоху нинішнього „філософського атеїзму”. Поскілки саме ціннісний світ індивіда складає, користуючись неоплатонічною мовою, „заслужено оціненим” і в патристиці, репрезентуючи розмаїття енергій єдино непізнаваної суті, що є в світі - особистості, очевидно, що рефлексія про ціннісне повинна бути насамперед закладена в проєктовану антропологію (хоча аксіологічна складова і не може бути в ній єдиною). Нарешті, з того, що свого часу, в перші два десятиліття ХХ ст., класична аксіологія з різних причин втратила свій шанс стати справжньою екзистенціальною філософією (причини ці вимагають спеціальної розмови), не витікає, що її досягнення, так само як і досягнення доаксіологічних періодів рефлексії над ціннісним буттям (з них найбільш яскравими були періоди паскалівський, кантівський і лотцівський), не можуть стати потрібними в даний час.

Найближчий внесок аксіологічної рефлексії в метафізичну антропологію може бути пов'язаний з диференцією того, що класична аксіологія залишила поза аналізом. Мова йде перш за все про необхідність диференціації самого поняття цінність, в якому слід виокремлювати різні рівні (перш за все соціологічний, культурологічний і власне метафізичний). Наступним є завдання чіткого розділення того „царства цінностей”, про яке писав Н. Гартман (і яке більше нагадує царство платонівських ідей), на два менших – „царство значимостей” (при розрізненні цінностей і благ) і „царство інтенціональностей” (при розрізненні цілей і інтересів). Наступний крок - з'ясування тих онтологічних і метафізичних достатніх підстав, які дають можливість існувати такій істоті, як *homo aestemator* („людина-цінитель”) [10, с. 112]. За цих умов постає завдання в'яснити, всупереч твердженням про смерть метафізики, як можлива метафізика, та необхідність окреслити основні шляхи становлення метафізичної проблематики як основи аксіологічних оприявлень буття людини.

Проблема можливості метафізики передбачає вияв її трансцендентальних умов та найважливіших змістовних структур. Зазначимо, що І. Кант виводить поняття метафізики в духовних імперативах свого часу — не як знання про буття, а як чисту, засновану на розумі науку про сфери спеціальної метафізики (як вважав його вчитель Х. Вольф): душа, світ і Бог. Для вирішення питання про можливість метафізики, він виходить з апріорних умов можливості пізнання. В цьому і полягає „трансцендентальний поворот його мислення: від предмета (об'єкта) до його „а ргіогі” (до будь-якого досвіду) даним умовам (в суб'єкті)” [5, с. 17]. Вони, згідно І. Канту, постають як апріорні форми чуттєвого споглядання (простір і час), як чисті розсудкові поняття (категорії) та як ідеї чистого розуму. Останні — душа, світ, Бог „дані нам а ргіогі завдяки сутності розуму”, тому „ми повинні їх „мислити” відповідно розуму, але не можемо їх „пізнавати” як дійсні, адже для цього не вистачає чуттєвого споглядання. Немає місця пізнанню як синтезу споглядання і мислення” [5, с. 18]. Метафізика в такому випадку як наука неможлива.

Разом з тим у „Критиці чистого розуму” І.Кант, як відомо, виділяє два модуси метафізики: вона існує як природна схильність і як наука. Метафізика як природна схильність (*metaphysica naturalis*) – це спекулятивна потреба людського розуму вирішувати такі питання, які виходять за межі його досвідного застосування. Цей модус метафізики буде існувати доти, доки існує „логосна людина”, хоча і в цьому випадку постульована неокласичною філософією теза про „смерть метафізики” має певний сенс. Поява метафізики як природної схильності пов'язана з переходом людства від міфологічної до філософської свідомості (від „Міфу” до „Логосу”). Це і приводить до появи феномену філософії в VII столітті до н.е. При цьому виникає „логосна людина”, або „*homo metaphysicus*” [4, с. 92-93]. Відповідно, піднята на рівень всезагального аналізу в ХХ столітті тема „смерті метафізики” безпосередньо пов'язана зі смертю раціонального суб'єкта, тобто з переходом людства до іншого, не-логосного стану. Окрім всіх визначених, таким станом може бути суб'єктивізм „фінансової цивілізації” (В.В. Льїн) [2], або впорядкований хаос „грошового ладу” (О.Некlessа) [6], або логіка вигоди „супервартості” (Ю. М. Осипов) [7].

Проте питання „як можлива метафізика як природна схильність” недовго утримує увагу І.Канта: фактично відразу ж він переходить до обговорення питання „як можлива метафізика як наука?” [3, с. 42]. Відповідь мислителя відома: необхідно обмежити претензії людського розуму, щоб він не зміг „вийти за межі можливого досвіду, тоді як саме це й складає найбільш суттєве завдання метафізики” [3, с. 43]. Але обмежуючи предмет власне метафізики теорією пізнання і переводячи багато традиційно метафізичних проблем в сферу моралі, відстоюючи сциентистський проект метафізики, І.Кант звужив можливості її обґрунтування. Разом з тим метафізика залишається для І.Канта не лише „природною схильністю” людини, згідно якої ми зобов’язані мислити „Бога, свободу і безсмертя”, але не пізнавати що-небудь дійсне. В „Критиці чистого розуму” метафізика знову виникає у формі „постулатів практичного розуму” як змісту „віри”, тобто практично-моральної віри розуму, але не чіткого „знання” [5, с. 18], як його розуміє мислитель відповідно до норм точного природознавства свого часу.

Одночасно зазначимо, що для розуміння кантівської позиції стосовно цієї проблеми слід виходити з питання про можливості математики, фізики, природознавства в цілому, і метафізики, котрі редуковані до питання про можливості в цих областях синтетичних суджень а пріогі, оскільки завдання кожної науки — отримання нового обґрунтованого знання. Якщо в „чистому” природознавстві (математиці, фізиці) подібні судження можливі, оскільки існують апіорні форми чуттєвості і розсудку, то в сфері спеціальної метафізики (*metaphysica specialis*) І.Кант критикує всі відомі (можливі) синтетичні положення, показуючи їх безтактовність. Метафізика можлива тут лише як трансцендентальна аналітика. Таким чином, німецький мислитель відмовляє в своїй критиці „чистому розуму”, „догматичній метафізиці” в праві одержати позитивне „об’єктивне значення”, обмежуючи її роль „методологічною функцією наукового пізнання, хоча і говорить про можливості побудови „посткритичної” системи метафізики” [3, с. 42]. Узагальнюючи, можна сказати, що в „Критиці чистого розуму”. І.Кант обґрунтовує лише можливість загальної метафізики (*metaphysica generalis*) як аналітичної онтології, а в „Критиці практичного розуму” — її етичний модус як „практичного (морального) застосування розуму” [3, с. 43].

Проте „критика чистого спекулятивного розуму” – ніяк не остаточний вирок метафізиці: вона лише показує, що метафізика необґрунтовано претендує на об’єктивність свого знання. Навіть якщо погодитися, що спекулятивне мислення не може саме отримувати знання про об’єктивну реальність (для цього необхідно залучити досвідні дані, тобто проводити відповідно наукові дослідження), не можна погодитися з кантівським обмеженням метафізики тільки як науки, особливо якщо науку розуміти в сучасному значенні як систему досвідного знання. Водночас характерним є те, що в „кантівському трактуванні метафізики як науки йдеться скоріше про її систематичність (на зразок евклідової геометрії), а не її емпіричність: метафізика, на відміну від фізики, за визначенням спекулятивна” [4, с. 93]. Адже окрім наукового існують й інші типи знань: правове, етичне знання, мистецтво як „вивчення” людської душі, тощо. У такому разі філософію (метафізику) ми будемо розуміти як специфічну „дискурсивно-мовну” діяльність, або область „раціонально-дискурсивного” знання, відмінну як від науки, котра займається вивченням об’єктів зовнішнього світу, так і від мистецтва, що аналізує „внутрішній” світ. Іншими словами, метафізика, розмірковуючи над реальним буттям світу, обов’язково вводить у предметне поле своїх © Загоруйко М. А., 2009

міркувань умови мислимості цього буття, умови його істинного знання. Звідси „рефлексивний характер її понять. Звідси також висновок про те, що вона не тільки наука про суще (онтологія), а й наука про його мислення (логіка)” [1, с. 28]. Така панорама метафізичного знання.

Важливо підкреслити, що в своєму аналізі І. Кант спирається на вольфівське (раціоналістичне) розуміння метафізики, традиційне для всієї класичної парадигми філософії (філософії як метафізики). Усвідомлена таким чином метафізика включає в себе „загальну метафізику” (*metaphysica generalis*) і „спеціальну метафізику” (*metaphysica specialis*). Для „загальної” Х. Вольф у знаменитій „Німецькій метафізиці” (1719 р.) придумав назву „онтологія”: вона досліджує „сущє” як таке, тобто сущє в його оприявленні. „Спеціальна” („окрема”) метафізика досліджує людину, природу (космос) і Бога, тобто поділяється на психологію, космологію і теологію (порівняйте з кантівським ідеями розуму: Я, Світ, Бог) [3, с. 22]. В своєму трактаті „Раціональна філософія або логіка” (1728 р.) Х. Вольф визначає онтологію як частину філософії, котра вивчає сущє в загальному вигляді (*ente in genere*), а також загальні властивості різновидів сущого (до яких відносяться і складові людини). Раціональна теологія спирається на психологію, космологію і онтологію; психологія і космологія — на онтологію, і тому онтологія повинна бути і вивчатися першою, а за нею

повинні слідувати в порядку черговості космологія, психологія і теологія [10, с. 113].

В розумінні І. Канта наука самостійно конститує свій предмет: в самому світі немає фізичних, хімічних, біологічних, математичних та інших явищ. Проте стосовно науки все-таки можна говорити про реально-досвідну основу предметів, які нею вивчаються. На відміну від фізики (природознавства), об'єкти вивчення якої (наприклад, існуючі тіла) наявно присутні, метафізика не має такого ж очевидного „свого” предмету, так що, перш ніж відповідати на запитання про можливість метафізики, слід в'яснити, а чи є у неї свої об'єкти дослідження? Разом з тим постає питання: що таке об'єкт метафізичної реальності?

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Гусев В.І. Вступ до метафізики. – К.: Либідь, 2004.- 488 с.
2. Ільїн В.В. Фінансова цивілізація. – К.: Книга, 2007.- 528 с.
3. Кант И. Критика чистого раз ума. – М.: Мысль, 1992.- 657 с.
4. Катречко С.Л. Как возможна метафизика // Вопросы философии. – 2005. - № 9.- С. 83-94.
5. Корет Э. Основы метафізики. – К.: Тандем, 1998.- 248 с.
6. Неклесса А. Трансмутации истории // Вопросы философии. - № 3.
7. Осипов Ю.М. Философия хазяйства. – М.: Юрист, 2001.- 624 с.
8. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.- 447 с.
9. Хоружий С.С. Неотменимый антропоконтур. Контуры До-Кантова Человека // Вопросы философии. – 2005. - № 2.- С. 52-63.
10. Шохин В.К. «Проект» персонологической антропологии и философия ценностей // Вопросы философии. – 2002. - № 6.- С. 112-118.

*Дзюбенко М. А. - аспірантка кафедри філософії та соціології Южноукраинского национального педагогического университета имени К. Д. Ушинского*

**УДК: 303.6+345.026.8**

### ЭКОНОМИЧЕСКОЕ НАСИЛИЕ В РУСЛЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

*У статті розглядаються механізми фінансового насильства в його типологічній специфіці з позицій економіко-філософської думки. Аналізується поняття економічного насильства, як особливого виду відносин у соціумі. Розглядаються основні фрейми проникнення насильницьких ідей у фінансову структуру суспільства.*

**Ключові слова:** *фінансове насильство, економічна нерівність, механізми економічного відчуження, мотиваційні процеси збереження матеріальних благ.*

*В статье рассматриваются механизмы финансового насилия в его типологической специфике с позиций экономико-философской мысли. Анализируется понятие экономического насилия, как особого вида отношений в социуме. Рассматриваются основные фреймы проникновения насильственных идей в финансовую структуру общества.*

**Ключевые слова:** *финансовое насилие, экономическое неравенство, механизмы экономического отчуждения, мотивационные процессы сохранения материальных благ.*

*This article discusses mechanisms of financial abuse in its typological specifics from the standpoint of economic and philosophical thought. The concept of economic violence is analyzed as a special kind of relations in society. The main frames of penetration of violent ideas in the financial structure of society are considered in this article.*

**Key words:** *financial abuse, economic inequality, economic exclusion mechanisms, motivational processes of preservation of wealth.*

Проблема насилия в финансовом аспекте для современного общества является одной из самых востребованных и актуальных. В экономическом пространстве «человеческий фактор», вероятно,