

МЕТАФІЗИКА ЕКОНОМІКИ

В.Д. Базилевич, В.В. Ільїн



КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

В. БАЗИЛЕВИЧ
В. ІЛЬІН

МЕТАФІЗИКА ЕКОНОМІКИ



Київ
"Знання"
2007

УДК 11/33
ББК 87:65
Б17

Автори:

В.Д.Базилевич, доктор економічних наук, професор, завідувач кафедри економічної теорії, декан економічного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, заслужений діяч науки і техніки України;

В.В.Ільїн, доктор філософських наук, професор кафедри економічної теорії Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Рекомендовано вченою радою економічного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (протокол № 1 від 5 вересня 2006 р.)

Рецензенти:

Ю.М.Пахомов, доктор економічних наук, професор, академік НАН України, директор Інституту світової економіки і міжнародних відносин НАН України;

А.Є.Конверський, доктор філософських наук, професор, член-кореспондент НАН України, декан філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Базилевич В.Д., Ільїн В.В.

Б17 **Метафізика економіки. — К.: Знання, 2007. — 718 с.**
ISBN 966-346-193-4

У монографії вперше в історії вітчизняної суспільної думки здійснено аналіз метафізичної сутності економічного знання. Автори показують, що зміст економічного не вичерпується тимчасовими формами, оскільки за явищами та їх зовнішніми маніфестаціями завжди містяться численні смисли. Розкриття співвідношення економічної теорії, філософії економіки, етичної економії, філософії господарства дало змогу виокремити предмет і метод метафізики економіки. Досліджено “дух” і “душу” економіки, її феноменологічний статус, раціональний, ірраціональний, трансцендентний рівні осягнення економічного буття. Показано нові горизонти й перспективи розвитку вітчизняної науки в дослідженні трансформацій свідомості людини та її світогляду в епоху тотальної економічної раціоналізації соціокультурної реальності.

Книга розрахована на викладачів, науковців, аспірантів, студентів вищих навчальних закладів, усіх, кого цікавлять проблеми філософського і економічного осмислення буття людини.

УДК 11/33
ББК 87:65

© В.Д. Базилевич, В.В. Ільїн, 2007
© Видавництво “Знання”, 2007

ISBN 966-346-193-4

ЗМІСТ

Вступ. Економічний універсум 9

Розділ 1. Метафізика. Історико-філософська

експозиція 29

1.1. Метафізика “Логосу” і “Софії” 30

1.2. Арістотель: метафізика сущого (світ, людина, “ойкономія”) 39

1.3. Схоластика: метафізика “одкровення” 50

1.4. Метафізичне мислення Нового часу (Модерну) 56

1.5. Сучасність: критичний аналіз метафізики 63

1.6. Покликання метафізики: наука, економіка, філософія 72

Розділ 2. Пошук економічних смислів. Експозиція 79

2.1. Ідеальні змісти “економічного” 80

2.2. “Філософія економіки” 85

2.3. “Філософія господарства” 92

2.4. “Інституціоналізм” 100

2.5. “Етична економія” 110

2.6. Філософські визначення напрямів економіко-методологічних досліджень 117

Розділ 3. “Метафізика економіки”: горизонти існування	124
3.1. Метафізика мислення в трансформаціях науки, культури, економіки	125
3.2. Метод і предмет “метафізики економіки”	134
3.3. Метафізична рефлексія економічного буття ...	143
3.4. Специфіка метафізичної інтерпретації економіки	151
3.5. Реконструкція економічного знання: діалог і синтез підходів	162
Розділ 4. “Світ економіки” як об’єкт метафізики	174
4.1. “Світ економіки”	175
4.2. Субстанція економічного	182
4.3. Соціальні детермінації економічного буття	191
4.4. “Світ економіки” в контексті генези “світу науки”	201
4.5. Метафізична визначеність смислів “світу економіки”	214
Розділ 5. Економічна онтологія	223
5.1. Економічне буття: проблема становлення	224
5.2. Архе, ейдос, суще: метафізичний пошук основ світу	233
5.3. Ноуменальна і феноменальна сфери економічного буття	250
5.4. Іntenції “небуття” в бутті економіки	257
5.5. Економіка як “все” і “ніщо”	267
5.6. Продуктивні потенції економічного онтосу ...	270
5.7. Метафізика розвитку економічної реальності	278
Розділ 6. Гносеологія економіки	287
6.1. Пізнавальний статус економіки	288
6.2. Суб’єкт та об’єкт у пізнанні економічної реальності	298
6.3. Розум, мислення, свобода пізнання в економіці	308
6.4. Пізнання економічного буття: модус уявлення	321
6.5. Економічне буття людини: пошук істини	332

Розділ 7. Феноменологія економіки	349
7.1. Життєвий світ людини: економічний вимір ...	350
7.2. Етос економічної практики: форма і зміст	360
7.3. Екстраполяція практичної свідомості у “світі економіки”	369
7.4. Економічна свідомість: сутність і явище	380
7.5. Взаємовідношення “Я” і “Ми” в економічній діяльності	394
7.6. Самореалізація особистості в доцільності економічного вибору	400
Розділ 8. Дух економіки	407
8.1. Буття духу	408
8.2. Діяльнісна сутність духу: економічний аспект	418
8.3. Духовність економічної субстанції: скінченне і нескінченне	426
8.4. Самоствердження духу в економіці	439
8.5. Суб’єктне визначення економічної реальності	453
8.6. Духовний досвід як умова творчості “економічної людини”	462
Розділ 9. “Душа” економіки	471
9.1. Дилема економічного і “душевного” в історії метафізики	472
9.2. Секуляризація душі: меркантилізм, підприємництво, капіталізм	485
9.3. Можливості душі в раціональності економічного досвіду	496
9.4. Чи має економічна реальність “душевний” смисл?	509
9.5. Перспективи “душі економіки” в мета-смыслах антропологічної кризи	518
Розділ 10. Метафізика граничних смислів економіки ...	531
10.1. Проблема трансцендентного	532
10.2. Оприявлення трансцендентного в економічному знанні	542
10.3. Ірраціональне у філософії та економіці	552

10.4. Модус ірраціонального в пізнанні смислів економічної реальності	563
10.5. “Енергія” ірраціонального в раціональності економічного буття	574
10.6. Раціональне та ірраціональне в реалізації мети економічного розвитку	579
Розділ 11. Економіка Постмодерну: цивілізація, культура, людина	593
11.1. Інновація: криза чи трансформація суспільного буття?	594
11.2. Цивілізація: сутність поняття й основні концепції	599
11.3. Цивілізаційний процес у вимірах культури та історії	610
11.4. “Розсудок” і “Розум” у ствердженні “Нового Града”	621
11.5. Сміслові постулати епохи Модерну	626
11.6. Економічні основи новоевропейської цивілізації	631
11.7. Людина в контексті “економізму” і “фінансизму”	637
11.8. Постмодерн — формула фінансового універсуму	643
Персоналії	652
Глосарій	664
Література	700
Іменний покажчик	710

Вступ

ЕКОНОМІЧНИЙ УНІВЕРСУМ

Все ж ніхто не може вважатися великим економістом, якщо він залишається лише економістом; я навіть схильний стверджувати, що економіст, котрий є лише економістом, ризикує стати якоюсь надокучливою людиною, а то й носієм явної небезпеки.

Ф.А. фон Хайєк

Економіка — Бог сучасної людини. Цей статус обумовлений її включеністю у всі сфери життєдіяльності суспільства, домінуванням у вирішенні більшості питань, породжуваних логікою розвитку нашої цивілізації. І разом з тим вона створює ряд нових проблем, котрі стають викликами епохи. Їх вирішення обумовлює кардинальні зміни у світогляді, в суспільній свідомості і психологічній налаштованості, виступаючи тим основним чинником, який породжує грандіозні трансформації в світі. Ця обставина перетворює економіку у визначальний фактор сучасного буття у всіх його проявах. Головною характеристикою життя стає “економізм”, і горді визначення — “*Homo sapiens*” і “*Homo faber*” поступаються місцем “*Homo oeconomicus*”. Економічне суспільство, економічна людина — не метафори, а найбільш адекватні теоретичні поняття для вираження сучасних форм життя.

Проблема “економізму” сьогодні перебуває в “полі” активних філософських, культурологічних, соціологічних, політичних дискурсів. Їх мета — визначити місце і стан економіки в

житті сучасного суспільства і людини. Адже поширений погляд на економіку тільки як на вартісну, капіталістичну форму ведення господарства є вузьким, він заважає розвитку самої економічної теорії, звужуючи її предмет і перетворюючи в історично тимчасову науку. Внаслідок такого підходу випадає ключова функція економіки, яка полягала в опосередкуванні взаємовідносин людини з природою через її господарське користування. Економіка, як сфера виробничої діяльності людини, стоїть між людиною і природою як “природокористування”. Воно є ключовим, родовим для розуміння категорії “економіка”. В протилежному випадку відбувається домінування економічного погляду, який ставить на пріоритетне місце категорію “*вартості*”. Тим самим змістовне “поле” розуміння економіки втрачає інформаційний простір. Однак це не означає зменшення престижу економічної науки, але зумовлює різке зростання необхідності розкриття її *глибинних смислів*, проникнення в масштаби економічної парадигми мислення.

Вирішенню цього завдання приділяє постійну увагу економічна теорія, філософія економіки, філософія господарства. Остання претендує на “космічну” всеоб’ємність знання про *господарство*, яке становить основу життя людини. “Господарство — не просто супутник, але мета життя людини, — зазначає Ю.М. Осипов, — як і спосіб її буття. Все життя людини — господарство. В тому числі і життя інтелектуальне, і пізнавальне, і художнє”¹. Господарюючи, людина пізнає світ, себе, одночасно створюючи свій власний світ — світ культури, світ соціуму, світ економіки. Кожний з цих світів є об’єктом вивчення суспільної науки. Проте можливості філософії господарства мають певну межу, обумовлену специфікою її предмета. Це стосується також філософії економіки, економічної теорії, етичної економії. Виникає необхідність пошуку нових засобів поглибленого проникнення в сутність економічної реальності.

Актуальність пошуку нових підходів у пізнанні *етосу економічного* викликана також зміною соціального і культурного статусу людини як результату домінуючого впливу економічної сфери. Утворився новий вектор соціоекономічного

¹ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 24.

розвитку — *глобалізація*. На її основі складається нова структура — прагматичний *економічний універсум*, який тяжіє до логіки глобального і довготривалого управління. Подібна структура володіє колосальною соціальною інерцією, прямо і опосередковано впливаючи “на підвладні простори, формує і фіксує певні стереотипи і соціокоди”². Згідно з А. Тойнбі основу історичного існування людства становлять сукупності дискретних одиниць соціальної організації. Людина — складова частина етносу (цивілізації). Глобалізація порушує рівновагу утворених етносів — утворюється певна єдина глобальна система, котра об’єднує “людей взагалі”, які розривають зв’язок з історичністю, з пам’яттю про минуле. Ця система не лише стійка, але веде до зруйнування антропосфери і загрожує існуванню людини як виду.

Максимальний прибуток у глобальній економіці забезпечується розвитком нових технологій. Надлишкова додаткова вартість виникає як за рахунок інтелектуального капіталу, так і за рахунок залучення ресурсів “нижньої” частини піраміди, тобто експлуатації відсталих народів і країн. Теоретичне осмислення цього процесу сьогодні аналогічне критичним віхам в еволюції економічної науки, адже мова йде про вибір стратегії розвитку *світу як системи*, її складових елементів, держав, поведінки окремих індивідів.

Однак відбувається здебільшого *кількісне* накопичення підходів, ідей, інформації щодо дослідження процесу складного явища економічних змістів буття в умовах глобалізації, яка розставляє нові смислові акценти. Оскільки немає закінченої процедури накопичення інформації, то в теорії *геоекономіки*, котра перебуває на стадії формування, не проглядається поки що те парадигмальне ядро, яке сконцентрувало б дослідницьку процедуру на одержанні системного й органічно цілісного знання. Такого, котре стало б основою всебічного аналізу і розуміння *світу економіки*, його верифікованості.

Феномен глобалізації порушив стратегічний консенсус між економічним універсумом і вільною людською особистістю, в результаті чого попередні форми економічної теорії і

² Неклесса А.И. Трансмутации истории // Вопросы философии. — 2001. — № 3. — С. 63.

практики опинилися перед загрозою масштабної системної кризи. Її наступ зумовив вивчення економічної теорії в інших контекстах, які повертали б абстрактність, цілераціональність прагнень до життєвої конкретності. Пульс трансформаційних змін у соціальних, політичних, економічних процесах утворив “нові смислові з’єднання, структура ланок яких у кожному окремому випадку начебто ясна, але загальний смисл — не визначений, а механізм дії часто збентежує”³. Ці видозміни, поліфонія все більшої кількості інновацій на планеті роблять *проблемним* подальше використання традиційної економічної теорії у вирішенні суперечливих завдань сучасного буття. Власне, це і стало головною причиною залучення нових теоретичних дискурсів у вирішенні економічних проблем, одним з яких повинна стати “*метафізика економіки*”. Ймовірно, що в її рамках можливо більш конструктивно осмислити сучасні економіку, господарсько-економічну діяльність, економічну реальність і смисли економічного буття.

Метафізика... Втаємничена привабливість цього слова впродовж віків існування інтелектуальної культури мислення та науки надихала на пошук остаточних основ буття світу, сенсу життя людини. Метафізика налаштовує на впевненість у можливості проникнення в потаємні глибини природної і соціальної реальності. Одночасно вона утворює *світ нових смислів, які стають новою духовною реальністю*. М. Гайдеггер порівнював метафізику з обробкою землі. Метафорично метафізика і є “земля духа”, оскільки репрезентує укоріненість, ґрунтовність у дотриманні традицій поглибленого пізнання дійсності. Метафізика освоює “нові землі”, приєднує нові простори, одним з яких є економічне буття. Метафізика визначає і надає сенс існуючому, і в цьому плані має стати переосмисленням економічного знання, одночасно, визначивши його *нові смисли, спрямувати їх на виявлення самого смислу*.

Ознакою серйозного наукового підходу завжди було звернення до метафізики як найсуттєвішого способу проникнення в сутність змісту об’єкта дослідження. Але метафізика — філософська наука, фундамент філософії, вона традиційно, з часів

³ Неклесса А.И. Трансмутации истории. — С. 58.

Арістотеля, носить назву “*першої філософії*”, бо її предметом є начала і принципи, засадничі для філософського мислення. Будь-яка розвинена філософська система неможлива без метафізики, яка іманентна її побудовам. На відміну від емпіричної науки, спрямованої на досягнення конкретного результату, метафізику цікавить *тайна буття*. Не претендуючи на її остаточне пізнання, вона прагне виявити і доторкнутися до неї. Якщо в емпіричній науці, яка йде *від дійсності до ідеї*, немає універсального методу пізнання, а істинність похідна в залежності від ситуації, то в метафізиці, котра, як і філософія, *йде від ідеї до дійсності*, віра, порив, внутрішня схильність, спосіб мислення випереджають її продукт.

Метафізика — філософська наука. Тоді виникає питання: яким чином вона може бути застосована до економіки, яка має свій предмет, розвинену методологію дослідження, змістовний теоретичний інструментарій тощо? В чому сенс застосування метафізики стосовно до економіки і виокремлення як окремої наукової дисципліни “метафізики економіки”? Тим більше, що сьогодні поширення набувають публікації з “філософії економіки”, “філософії господарства”, які ще більше проблематизують доцільність предмета “метафізики економіки”.

Певний сумнів може викликати саме поняття “метафізика”, яке впродовж багатьох років, унаслідок домінування марксистської парадигми філософування вживалося як синонім догматизму і відсталості мислення. У свою чергу критичне ставлення до метафізики було успадковане марксизмом з гегелівської філософії, в якій вона постала як антипод діалектики. Фактично мова йшла про необхідність заміни *розсудкового* стилю мислення творчим, діалектичним, який отожднювався з *розумом*. Полеміка, яка точилася в німецькій класичній філософії, критично переосмислювала здобутки метафізики, особливо в її новочасовій версії, але не позбавляла предмета. Однак у радянській філософії і політичній економії метафізика була позбавлена статусу самостійної філософської дисципліни. Вона розглядалася як “ненауковий” метод мислення і пізнання. До цього часу можна зустріти негативні оцінки метафізики, що свідчить про живучість такого ставлення до неї. Принаймні в тих, для кого філосо-

фія є синонімом діалектичного та історичного матеріалізму, термін “метафізика” викликає лише негативні теоретичні ремінісценції. Для представників такого методологічного підходу поєднання “метафізики” з “економікою” не завжди може викликати розуміння, адекватне їх змісту.

Для подолання такого упередженого ставлення до “метафізики економіки” необхідно окреслити мету і завдання цього дослідження. Адже мова йде не про звичайний, локальний науковий дискурс, завдяки якому можна додати щось до вже відомого. Мета більш глобальна — розкрити глибинні змісти економічного знання, застосовуючи *теоретичні і методологічні можливості метафізики*. Але наскільки це можливо і, найголовніше, доцільно? Досвід численних викладів метафізики європейськими і вітчизняними філософами показує, що в суспільній науці існує досить вільний підхід до цієї проблеми, і якоїсь усталеної структури цієї дисципліни немає. Хоча, безумовно, є певне коло проблем, яких має торкнутися кожний такий виклад. Справді, є фундаментальні філософські проблеми, яких не може оминати жодна філософія. Без них стає неможливим систематичний виклад філософської науки. Це ті проблеми, від розв’язання яких залежать сам тип філософського світогляду або способу філософування. Це такі традиційні для філософії проблеми, як співвідношення буття і небуття (ніщо), мислення і буття, душі і тіла, духу і матеріальної природи, трансцендентного та іманентного, раціонального та ірраціонального тощо. Всі вони можуть розглядатися як по-різному сформульовані варіанти або різновиди головної для метафізики проблеми — *проблеми буття*. Тому цілком доречними виглядають спроби ототожнити “першу філософію” (метафізику) з онтологією⁴. Економіка — це також вчення про буття, але буття господарюючої людини, спрямованої в життя, у світ. Економіка — феномен універсальний, оскільки є виробництвом не лише одних споживчих благ, а й життя, буття в цілому.

Однак економіка, попри дотичність за цілим рядом пунктів до онтології, не зводиться до неї. Так само, як і метафізика, яка досліджує не тільки загальні поняття *суцього*, а й різні

способи та *рівні буття* цього суцього. Предметом метафізики є *істина суцього* як у його загальному, так і у вищому вимірах. Отже, онтологія переходить у теологію, виявляє необхідний зв’язок з нею. Тут виявляється позиція, згідно з якою істинна наука, економіка, філософія, релігія тощо майже не розрізняються, оскільки універсальні і по суті схожі. Адже метою релігії є досягнення *смыслу й цінності Всесвіту і нашого з ним зв’язку*, тоді як мета науки — досягнення *порядку у Всесвіті і природі речей*. Мета економіки — активне цілепокладання, перетворення господарського буття, вироблення продуктивної діяльності, спрямованої на здійснення життя, його економічну впорядкованість й організацію. Досягнення порядку, цінності і мети — завдання, можливо, не ідентичні, але вони і не суперечать одне одному.

Наведені міркування показують, що виокремлення як самостійного предмета “метафізики економіки” є закономірним і логічним у контексті розвитку дослідження *етосу як онтосу економічного*. Адже економіка — це не просто сфера виробничої діяльності людини (аналог виробництва), вона — *світ економічного буття людини*.

Економіка — це специфічна організація життєдіяльності людського суспільства, заснована на спеціальному розділі господарюючого (виробляючого і споживаючого) суспільства; вона реалізує поєднання всіх діючих агентів у цілісний відтворювальний суспільний організм через *товарний обмін* (працею, благами, умовами і факторами виробництва та життя); особливе за якістю господарство-товарообмінне господарство; тип цивілізаційного влаштування суспільства⁵. Якщо так, то економіка постає перед нами як *своєрідний Всесвіт, як специфічно економічно облаштоване буття*. Економіка, таким чином, за своєю онтологічною суттю є предметом метафізики, оскільки її природа сповнена метафізичних смислів.

Науково-теоретичний дискурс “метафізики економіки” зумовлений необхідністю виявити внутрішній, глибинний, трансцендентний смисл економічного буття, оприявленого в економічному знанні. Але економічного знання не як “відображення” економічної реальності, а знання як *істини еконо-*

⁴ Гусев В.І. Вступ до метафізики. — К., 2004. — С. 9.

⁵ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 356.

мічного буття. Визнаючи колосальне значення, яке відіграла для економіки в цілому традиційна економічна теорія та її сучасна версія — *економікс* (у її концептуальній частині), все-таки потрібно прагнути виходити за її межі. Вона не те щоб “застаріла”, але в цілому ряді випадків динаміка розвитку сучасної цивілізації вимагає розширення предметного поля економічного дослідження. Справа в тому, що сучасне теоретико-економічне знання має давати більш цілісне розуміння явищ, процесів економіки, відображенням яких воно є. У цьому полягає один з виявів одвічної суперечності між теорією і практикою. Однак нічого особливого в суперечності між реальністю та її науковим відображенням немає. Подібні протистояння взагалі властиві науковому знанню, тим більше тому, яке має справу з неточним, багатовекторним, різноманітним, мінливим, “вислизаючим” об’єктом, яким, власне, і є економічне буття людини і суспільства. Нічого особливого немає і в періодичних “загостреннях” такої економічної “онтолого-гносеологічної” суперечності. Адже реальність і людина в ній змінюються, і якщо наука відстає від змін, які здійснюються і водночас нею зумовлені, то вона потрапляє в стан кризи, з якої “зобов’язана вибиратися через зміни (метаміні) своєї аксіоматики і всієї теоретичної конструкції”⁶.

Стан, в якому перебуває традиційна економічна наука, виокремлює завдання необхідності пошуку і створення нових підходів до узагальнюючого знання про економічну реальність і економічну діяльність людини. Тобто такого знання, котре долає недоліки і суперечності існуючої теоретичної думки. Іншими словами, мова йде про розбудову архітекτονіки наявного економічного знання, яке повинно стати гідним доповненням сучасної економічної теорії. Вся історія економічної науки свідчить, що розвиток теоретичної економіки в рамках властивих їй парадигм періодично вичерпується, вимагаючи нового змісту і нової форми. Тому сьогодні потрібна не лише економічна теорія в традиційному розумінні, а нові узагальнюючі теоретичні, методологічні підходи до осмислення актуальних економічних проблем, які нестримно збільшуються.

⁶ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 410.

Визначивши “метафізику економіки” як методологію нової якісної економічної теорії, ми виходимо з інших засад розуміння економіки як об’єкта пізнання. Вона постає не лише як “товарообмінне господарство”, не лише як “суспільне виробництво” (“виробництво”), але як колосальний світ, “космос” (М. Вебер), “світ економіки”, який не можна визначити традиційними словами, не можна проникнути в його внутрішній зміст за допомогою звичних методів. Виявляється, що цей “світ, всесвіт економіки” сповнений смислами, символами, трансценденціями, сутностями тощо. “Світ економіки” — це не зовнішнє стосовно до людини буття. Він опосередкований діяльністю людини, і в цьому сенсі сповнений *соціальності*. Це означає енергію конкуренції, волю вибору, духовну напругу соціальних груп, страт і спільнот, зміну парадигм управлінських моделей тощо. Все це перетворює економіку в світ “*економічного буття*”. Вона стала економічною реальністю, “*третьою природою буття людини*”. “Перша” — природа як природа, “друга природа” — культура, і економіка — “третья природа”, оскільки поза нею не може відбуватися ні соціофізичне, ні культурне життя людини і суспільства.

Економіка не може існувати поза буттям людини, і це унеобхіднює існування особливої сфери — сфери економічного буття. Фундаментальна смислова зв’язка: *економіка і організація, організація і економіка* означає *рух, мету, проект, управління, виробництво*, які, у свою чергу, породжують *буття, життя і економіку, економіку і буття, життя*. Економіка людини — це справа *суспільна*, що означає не просто дію окремих людей, їх розвиток, а цілий світ людських рухів і дій, причому переважно не паралельних відносно один одного, а взаємопов’язаних і взаємообумовлених. Економічна діяльність неможлива без взаємопов’язаного і взаємообумовленого господарювання індивідів у їхній суспільній цілісності. Мова може йти про особливу спільноту — сім’ю, общину, соціум, людство в цілому. Але спільноту як *економічне ціле*, причому активне, отже, сповнене внутрішньої духовної енергії, ірраціональних сил і раціональних визначень. Такі факти людського буття обумовлюють існування *економічного буття* в поліфонії його змістів.

Чим виступає економічне буття, якщо ми застосовуємо по відношенню до нього метафізичний аналіз? Його не потрібно розуміти як щось суто зовнішнє, як “об’єктивну реальність”, котра протистоїть суб’єкту економічної діяльності. *Економічне буття* — це фактичне буття людини, оскільки “пронизане” її економічною діяльністю. Якщо економіка є сферою виробничо-господарської діяльності людини, то вона одночасно є невід’ємною від людського життя і його смислів. У цьому плані вона постає як *метафізична реальність*, оскільки наше знання про неї виходить за межі чуттєвого сприйняття і емпіричного досвіду. І навпаки, ми знаємо економічне буття *не таким*, яким ми його безпосередньо бачимо, і не завдяки тому, *що* бачимо. Насправді ми знаємо світ економічного буття таким, яким *ми його мислимо, досягаємо за допомогою розуму*. А це означає, що в самій реальності є щось таке, що “фізичними очима” не сприймається, але завдяки чому ми знаємо, пізнаємо цю реальність. У самій економічній реальності ми можемо таким чином виокремити те, що є предметом чуттєвого досвіду (*феноменальна реальність*), і те, що досягається лише *мисленням*, або, інакше, *реальність ноуменальну*⁷. І якщо традиційна економічна наука, використовуючи мислення, раціональні методи і засоби пізнання, прагне пізнати передусім світ чуттєвих явищ (світ емпірично-конкретного економічного існування), тобто *світ економіки феноменальний*, то метафізика, переступаючи межі чуттєвого (конкретно-емпіричного) досвіду, має своїм предметом ту сферу економічної реальності, яка досягається самим лише *розумом*, або *економічну ноуменальну реальність*. Саме завдяки пізнанню цієї сфери економічної реальності “метафізика економіки” має намір віднайти засоби істинного знання економічних речей, пізнати їх такими, якими вони є, а не такими, якими вони *видаються* нам.

Чим обумовлюється ноуменальність економічного буття, що створює можливості для його метафізичної рефлексії? “Олюдненість” самого економічного буття, проникненням людини в усі сфери економічного існування. І проблема тут — не в перебуванні людини в реаліях економічного буття, а в

самому факті існування людини. Адже *питання* про буття людини, яке повинно вивести з *догматичної об’єктивності* фіксованих альтернативних світоглядів, як таке зовсім не однозначне. Тобто питання не полягає лише в протиставленні: *людина* (суб’єкт) — *економічне буття* (об’єкт) і в підсумку — *економізована* (економічна) людина і *олюднене* економічне буття. Справа в людині, яка *“завжди більше того, що вона знає про себе”* (К. Ясперс). Вона не однакова у всіх випадках, *вона є шлях*; не лише як існування, встановлене як перебування, але і як існуюча в ній можливість, дарована свободою, виходячи з якої людина ще у своєму *фактичному* діянні вирішує, ким вона є.

Економічне буття людини — не кругообіг, який просто повторюється в поколіннях, і не ясне, таке, що відкриває себе, *існування*. Людина “проривається” через пасивність емпіричних речей, які постійно оточують її в процесі економічної діяльності. Від *активності* людини залежить продовження розвитку до “*незнайомої*” (*непізнаної*) *мети*. Тому людина “розщеплена” в глибині своєї сутності. Яким би чином вона не мислила себе, але мислячи, вона протиставляє себе собі і всьому іншому. Всі речі вона бачить у суперечностях. Таких, як феноменальна і ноуменальна сторони економічного буття.

Сутність суспільного розвитку полягає в його постійній динаміці. В результаті цього сенс економічного буття, невід’ємний від соціального прогресу, кожного разу змінюється, стає іншим, постійно актуалізуючи проблему: чи “розщеплюється” людина як дух і плоть, як розсудок і чуттєвість, як душа і тіло, як обов’язок і схильність? Чи протиставляються її буття і його прояви, її діяльність і мислення, те, що вона робить — і те, що вона передбачає робити?⁸ Все це, незважаючи на невизначеність, складає зміст людини. Вирішальне в ньому — людина повинна постійно протиставляти “себе в собі”, тобто визначати своє “Я” в суперечностях економічного буття. Тим самим його розвиток визначається рівнем визначення людиною власних суперечностей. Так, як немає людського буття без дуальності, протиставлення різних смислів, так немає і економічного буття без проникнення в нього суто людської проб-

⁷ Гусев В.І. Вступ до метафізики. — С. 19.

⁸ Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1994. — С. 378.

лематики. *Те*, як людина *долає* свої суперечності, становить умову і спосіб проникнення в *сутнісну* проблемність економічного буття. В цьому полягає атрибутивність людського буття стосовно економічного буття і навпаки.

Характеристикою цього взаємозв'язку є можливість людини перетворювати себе в *предмет пізнання*. *Те*, що вона пізнає в економічному досвіді як власне існування, і *те*, що знаходиться в його основі, людина вважає своїм *дійсним буттям*. *Те*, що вона є в оприявленні, є її свідомість; *те*, чим є свідомість, є результат економічного поступу, соціальних умов, життєвого середовища. Це *інше* для людини буття, сутність якого знаходить відображення в його проявах як свідомість. А це — речі *світу метафізичного*, який не вкладається у виміри чуттєвого (конкретно-емпіричного) досвіду.

Смисл такої свідомості в тому, щоб “зняти” напругу осмислення через її ототожнення з економічним буттям. Цей процес виступає у двох вимірах: на першому людське буття постає як зовнішнє до смислів людського існування, і в цьому відношенні воно не може бути нічим іншим, як просто *емпіричним існуванням*, котре є важливим для традиційного, суб'єктно-об'єктного пізнання. Якщо ж перед людиною постала необхідність пізнання самобуття, то воно не може залишатися в стані стабільності, оскільки смисл економічного розвитку розкривається перед нею як “*поклик буття*” (М. Гайдеггер), або як поклик до своєї свободи. Виходячи з цього, людина в економічному бутті реалізує себе, стає тим, ким вона *може бути*, але поки *ще* ним не стала. Як свобода вона *проникає* в приховані *трансценденції економічного буття*. Трансценденція є умовою розкриття прихованих смислів економічної реальності, які є власне *основною тотожністю* буття економічного і людського.

Тотожність полягає в проникненні мислення в зміст економічного буття. Прагнення вийти за межі досвіду і, отже, за межі феноменального світу є цілком природним прагненням людини до істини. Не лише метафізика, а й кожна наука, досліджуючи свій емпірично даний предмет, прагнучи зрозуміти, яким він є насправді, звертається до таких аспектів дійсності, які перебувають *за межами видимого світу*. Все наше пізнання пронизане своєрідною метафізикою, оперує понят-

тями, зміст яких виходить за межі того, що ми *безпосередньо бачимо* або *відчуваємо*⁹. Це також стосується *економічного пізнання*, яке, внаслідок взаємозв'язку з об'єктом пізнання (економічним буттям), “проникнуло” метафізикою. Вона надає цим пізнавальним зусиллям завершеного і принципового характеру, доводить розрізнення видимого і реального, феноменального і номінального, емпіричного і теоретичного до певного *логічного висновку*. “Пізнання, — говорив К. Ясперс, — знаходиться в руці людини, яка його охоплює, однак сама для себе вона — щось зовсім незавершене, яке не допускає завершення, передане деякому іншому. Мислячи, вона лише освітлює собі шлях”¹⁰.

Метафізика є дослідженням останньої, кінечної реальності. Чи може бути нею реальність економічна? Адже *остання* — це та реальність, до якої ми доходимо або прагнемо дійти під час *подолання видимості*, в наших пошуках істини економічного буття. Істина є тією реальністю, яка виходить за межі видимого економічного світу, але саме вона дає нам змогу розуміти і пізнавати цей світ економіки. Все сказане ще раз стверджує невіддільність метафізики від економіки. Отже, не можна підходити до цієї проблеми з позицій сумніву або просто заперечення. Не може бути до неї ніякого негативного ставлення, оскільки легітимність “*метафізики економіки*” обумовлена сутністю самої метафізики як філософської науки. Вона полягає в тому, що в пошуках такої основи, або начала, метафізика повинна взяти до уваги не лише окремі явища або системи явищ, не тільки природний світ, а й усю сукупність явищ *суспільного життя*, в якому сфера економічного, внаслідок своєї тотальності, є визначальною. Крім того, до уваги береться не тільки зовнішній щодо людини світ, а й *світ внутрішній, духовний*. Невід'ємність економіки від життя людини, її наповненість соціальністю ставить проблему “*духа*” і “*душі*” економіки як одвічних метафізичних проблем.

Наведені вище міркування відповідають на питання: “Що може пізнавати метафізика економіки?”. Не менш важливим є з'ясування проблеми її *призначення*. Воно полягає в забез-

⁹ Гусєв В.І. Вступ до метафізики. — С. 23.

¹⁰ Ясперс К. Смысл и назначение истории. — С. 64.

печенні “метафізикою економіки” переходу сучасного економічного знання до нового способу теоретичного осмислення економічної реальності. Визначивши всеоб’ємність *онтосу економічного*, яке опосередковує розвиток всіх сфер соціального буття, нові параметри існування людини, ми приходимо до необхідності залучення в науковий арсенал *теорії узагальнюючої*, тобто *теорії світоглядного типу* в нових концептуальних визначеннях. Це не означає, що всі нагромадження економічного знання підлягають суцільному запереченню і забуттю. Ні, в цьому немає ніякої потреби, і водночас це було б помилкою. Слід не заперечувати, а *продовжувати* користуватися здобутками економічної теорії, особливо в тій її частині (компонентах, елементах), які продовжують залишатися ефективним здобутком людської думки, співмірній економічній реальності. Поза тим потрібно творчо розвивати накопичене знання, прагнучи при цьому до його продуктивної, позитивної трансформації.

Сьогодні людство живе в умовах інформаційного суспільства, що дає можливість кожному індивіду користуватися необмеженою кількістю існуючого знання. Виникає проблема вибору знання. Це має пряме відношення і до економічного знання, яке внаслідок своєї розгалуженості і популярності є, можливо, найбільш розмаїтим, множинним і численним. “Метафізика економіки” актуалізує економіко-теоретичну проблематику, що посилює її конкурентоспроможність. Остання досягається завдяки *інтересу*, який може викликати до себе економічний дискурс, теорія, міркування, ідея, погляд тощо. Тому необхідно враховувати зверненість метафізики до *внутрішнього*, духовного світу людини. Розкриття його змісту дасть змогу подолати деформації реальності, безпосередньо іманентної теоретичній економії. Тобто тієї реальності, котру вона сама для себе обрала для відображення. Зрозуміло, побудови теоретичної економії постають навіть дуже привабливими, достатньо внутрішньо логічними, але при серйозній “мета-перевірці” вони не завжди витримують порівняння з реальністю. Виявляється, що мова йде більше про вільні інтелектуальні побудови з *приводу* предмета відображення, ніж *інтелектуальне* відображення власне дійсності. Водночас про внутрішній зміст дійсності, співмірної внутрі-

шнім змістом людського існування, взагалі не йдеться. “Метафізика економіки” має поєднати цей розрив, вивести теоретичний пошук смислів економічної реальності на її *максимальну мислимість*.

Визначаючи філософію як науку, *І. Кант* писав: “Філософія є наука про відношення всякого знання до істотних цілей людського розуму”. Метафізика — філософське знання, яке приносить продуктивну користь. Впроваджуючи метафізику в економіку, ми тим самим, замість того, щоб запитувати, *що таке* капітал, вартість, праця, власність тощо, можемо ставити питання: *як повинен* бути влаштований “світ економіки”, щоб події під назвою “економічне мислення”, “економічна думка” могли відбутися? Як може і як має бути влаштований “світ економіки”, щоб у ньому міг відбуватися рух фінансових потоків? Як можлива подія під назвою “цілераціональна дія” з реалізації, наприклад, “ідеї грошей”, і чи відбудеться сприйняття цієї події, якщо ми підійшли до її вирішення? Як взагалі можлива динаміка економічної діяльності і в яких параметрах — раціональному чи ірраціональному, теоретичному чи емпіричному, чуттєво-конкретному чи трансцендентному тощо? “Метафізика економіки” можлива в тій мірі, в якій намагається виявити умови, за яких думка, осмислене знання здатне відбутись як вираження стану економічного розвитку.

Немає потреби переконувати, що *економічна наука* і “*метафізика економіки*” — різні течії пізнання економічної реальності, які шукають і виокремлюють у ній *спільні об’єкти*, незважаючи на відмінні погляди на один і той же реальний об’єкт. І немає проблеми “або-або” — є одна велика когнітивна проблема, прояснення якої передбачає різні підходи — науковий і філософський, або економічний і метафізичний. Висновки в них можуть бути інакшими настільки, що потрібно говорити лише про можливості доповнення одного знання іншим (метафізичного економічним і навпаки), іноді досить суперечливими.

“Метафізика економіки” не виходить за *рамки економічної науки, економічної теорії* або *теоретичної економії* (з конкретними дисциплінами метафізика економіки, як і філософія господарства, не конкурує). Вихід за межі у вирішенні окремих проблем потрібно розкрити як здобуття іншого,

більш широкого і глибокого предмета, котрий не “вловлюється” і навіть заперечується емпіричною економікою. Поштовхом до виходу в більш об’ємний простір може бути незадоволеність науково-економічними рішеннями, принаймні в певному ракурсі та в певній сфері пізнавального інтересу. Але сам по собі вихід метафізики на економіку має, крім критично-негативного ставлення до догматизму, властивого мисленню, орієнтованому на віджилі стереотипи, ще й *смыслову кореляцію*. Для “метафізики економіки” не мають вирішального значення оцінки теоретичної економіки: є вона, або її немає, добра вони чи погана тощо, оскільки у людини мислячої, думаючої завжди знайдеться достатньо питань, які можна вирішити в першу чергу лише на рівні філософського міркування. Його важливу складову репрезентує *метафізична рефлексія*. Тим більше, що економічна наука — результат культурного буття і відповідної культури мислення.

У метафізики, як і у філософії чи релігії, можуть бути різні відповіді на запити буття — серйозні, не надумані, вивірені, котрі не так легко заперечити. Мова йде, звичайно, не лише про конкретні, а й про відповіді абстрактного, узагальнюючого, світоглядного характеру, про відповіді, які стосуються *начала начал*. Якщо формалізоване, догматичне мислення скрізь збіднює і спрощує відповіді на надзвичайно складні запитання, то метафізика, навпаки, наповнює їх *змістовністю*.

“Метафізика економіки” здатна ставити *свої* питання і вирішувати їх *по-своєму*. Тим більше, традиційна економічна теорія метафізичні питання не ставить або майже не ставить. Але є ще й такі питання, на які “метафізика економіки” як філософська наука може дати відповіді, відмінні від науково-економічних, тобто які можуть “позмагатися” з економічною теорією. Невже у людини, котра прагне пізнати сутність і смисл економічного буття, немає запитань, які підходять саме для “метафізики економіки”? Невже для людини, котра займається активною економічною діяльністю, так уже все ясно у власному економічному бутті? Невже їй не цікаві фундаментальні начала економіки взагалі і будь-які економічні проекти, котрі мають місце в житті? Немає сумніву, що людині є *над чим* замислитися у цьому плані, так само, як є і *те*, заради чого потрібно одержати відповіді на належному інтелектуальному і пізнавальному рівнях. Люди-

на свідомі, мислячи не може займатися економічною справою наосліп. Особливо сьогодні, в епоху науки і техніки, в час колосальної продуктивної творчості і колосальних звершень, у період все більш зростаючого наступу нових відкриттів. Отже, є над чим помислити людині економічно діяльній, господарюючій, людині, яка *пізнає*. “Метафізику економіки” оточують безліч проблем і питань, вимагаючи різних і багатозначних відповідей.

Для “метафізики економіки” як філософсько-теоретичної науки в об’єктах її інтересів все цікаво, все важливо, все потрібно. І те, що звично називається економічним, і те, що називають соціальним, технологічним, політичним, психологічним, етичним, естетичним і т. д., і т. п. Нічого для неї не є чужим. Це є її синтезність, націленість на сприйняття розмаїття буття¹¹. Справа тут — у метафізиці, яка може дозволити собі бути тотожною, відповідною *смысловому богатству буття*. Вона здатна до ефективного пізнання будь-якого “особливого”, тому економічне в контексті метафізики легше визначити як економічне, що не завжди вдається емпіричному економічному знанню, яке інколи хоче відокремити *економічне від усього неекономічного*.

Економіка є вираженням самого буття, самого життя. *Не економіка в бутті і житті, а буття і життя як економічна реальність*. З такого начала начал випливає практично *все*, що може мати місце в реалізації буття і життя з економічного погляду. Економіка є сферою виробничої діяльності людини, до якої можна з повним правом віднести політику, цивілізацію, виховання, війну і все інше, якого так багато. І все воно — “виробництво, всього і вся. Наприклад, ідей, звичаїв, правил, звичок. Адже це — також виробництво. Виробництво людей, відносин між людьми, соціальних інститутів, суспільств — що це, якщо не виробництво, якщо не господарство?”¹², — запитує Ю.М. Осипов. Там, де господарство, там і економіка. Цей швидкий перелік показує, *що* може стояти за *економічним*, яке *смыслові* багатство, які пізнавальні можливості. Звичайно, в полі зору “метафізики економіки” постає *не все буття* і зовсім *не все життя*, але саме буття і

¹¹ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 63.

¹² Там же. — С. 64.

життя в досить повному масштабі. “Метафізика економіки” відштовхується від буття і життя в *цілому*, — і це її велике досягнення, але і велика проблема.

“Метафізика економіки” не обмежується *феноменальним* рядом, характерним для економічної реальності, її цікавить *ноуменальний (сутнісний)* ряд, оскільки метафізика не може обминути глибинної складності буття. Не фіксація речей та їх відношень характерна для “метафізики економіки”, а *проникнення* в сутність речей, а також у ту *сутність*, котра стоїть *за* речами. Ніщо не може зупинити “метафізику економіки”, адже вона, крім теоретичного осмислення, ґрунтується на вільному спогляданні і уявленні, тобто на всьому тому, що не має апріорно заданих меж. Вона не боїться утаємниченості світу, його трансцендентності. Вона приймає його у всій його складності.

Мета і завдання “метафізики економіки” — наділити людину необхідним знанням, але потрібним і таким, яке можна досягнути. Ф.А. фон Хайек писав: “Щоб людина не зробила більше зла, ніж добра, у своїх спробах покращити соціальний порядок, вона повинна застосовувати таке знання, котре може досягнути: не виготовляючи його результати за заданим зразком, подібно тому, як ремісник створює свій виріб, а скоріше культивує його зростання шляхом формування необхідного середовища, подібно до того, як це робить садівник для своїх рослин”¹³. Виконання цього завдання обумовлено потребою вийти *за межі* традиційних методологічних підходів, властивих теоретичній економії. Але це не означає погодження з думкою, що як “політекономічна, так і економічна” (Ю.М. Осипов) узагальнюючі парадигми є переважно науково-технологічними (сцієнтичними) парадигмами механістично-матеріалістичного ґатунку. Незважаючи на їх подекуди абстрактний характер, у них все ж залишається місце для людини як мікрокосму, яка має світогляд, дух, душу, серце, традицію, культуру, моральність тощо. В них все не так спрощено і схематизовано, особливо в новітніх інтерпретаціях, характерних для того ж “*економіксу*”, який є одним з варіантів політичної теоретичної економії.

¹³ Хайек Ф.А. Претензии знания // Вопросы философии. — 2003. — № 1. — С. 176.

У деяких концепціях економіка (як і людина) розглядається переважно як “машина”. Навіть соціальність, властива політ-економії, також перебуває під пресом все того ж обмеженого схематизованого трактування суспільства, поділеного на групи, спільноти і класи, які домагаються користі й вигоди. Їх досягнення регулюються більше законом, ніж внутрішніми духовно-моральними орієнтирами. У зв’язку з цим життя людини — а життя це може відбуватися лише в розгортанні економіко-господарської діяльності — або подане в сучасному теоретичному знанні надто формально, а тому і не надто реалістично, або представлене лише частково. Тому поза увагою залишається дуже багато з того, що належить до господарства, економіки, але що вважається чомусь таким, що не входить до сфери інтересів економічної науки. Іншими словами, сучасне теоретико-економічне знання такого ґатунку не заповнює *всього смислового простору* того реального феномену, який можна було б визначити як економіку, а в більш широкому значенні — як господарство. В такому випадку зрозуміло, що теоретичне знання *не досягається* і не приводить *до засвоєння* смислів економічного буття.

Підкреслимо, що “метафізика економіки” не визначається як “відображення суспільного буття” або як наука про найбільш загальні економічні закони. Вона взаємопов’язана з економічною наукою та її законами, але досліджує *глобальні і глибинні сутнісні аспекти відношення* людини і буття, людини і культури, людини і людини. Багатомірне сприйняття не може бути тільки об’єктивним, оскільки науково-практичний досвід обмежений у розумінні деяких процесів, наприклад, *ірраціональних*. Прагнення “метафізики економіки” розглядати економічну реальність як цілісність пов’язано з тим, що все існуюче, світ конкретних господарських та економічних явищ, є “лише фрагментом, до якого необхідно домислити доповнюючу його реальність”¹⁴. Метафізичне осмислення економічного буття враховує трансцендентність його пізнання, тотожність і відмінність раціонального та ірраціонального, закликає шукати цілісність “світу економіки”.

¹⁴ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 20.

Запропоновані “метафізикою економіки” предмет і методи дослідження виходять далеко за рамки традиційних підходів, заснованих на відмінності економіки як конкретно-практичної науки від філософії — суто світоглядного знання. Не викликає сумніву, що “метафізика економіки” стане полем гострих теоретичних дискусій у професійному середовищі — як економістів, так і філософів. Очевидно, тут потрібно виходити з того, що в умовах, коли в багатьох випадках економісти роз’єднані професійно, ідейно, теоретично, методологічно, коли розвиток економічної методології показав, що труднощі спілкування між прибічниками різних наукових парадигм мають достатньо глибокі епістемологічні корені, — питання про взаєморозуміння і професійне спілкування всередині наукового співтовариства набуває зовсім нового звучання, виростаючи в одну з головних проблем функціонування економічної науки. Відповідно, поширення, творче втілення, культивування в середовищі вчених-економістів ідей і принципів “метафізики економіки” стане пріоритетним і продуктивним напрямом подальшого розвитку “космічної” всеоб’ємності економічних знань.

Неухильне зростання масштабів і глибини методологічних досліджень у сфері економіки створило реальну потребу в зміцненні тих елементів економічного знання та інститутів наукової спільноти, які підтримують механізми всередині наукової комунікації, забезпечують взаєморозуміння між економістами різних спеціалізацій і наукових напрямів. Поява “метафізики економіки” висуває принципово нові підходи до побудови картини економічної реальності. “Метафізика економіки” в ситуації Постмодерну є відображенням творчої енергії економіки, спрямованої до фінансової економіки. Базові елементи Модерну заперечуються Постмодерном, який спонукає інші темпоральні виміри, котрі вимагають активного включення інтелектуальних зусиль суб’єкта в об’єктивні процеси. Не викликає сумніву, що глибинність економічних процесів, які визначають поступ реальної соціальної дійсності, цивілізаційний розвиток, може бути виявлена “працюючою трансценденцією” (Ю.М. Осипов) “метафізики економіки”. Вона синтезує з практикою економічного буття вічні питання життя людини. І в цьому — продуктивна сила можливостей “метафізики економіки”.

Розділ 1

МЕТАФІЗИКА. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА ЕКСПОЗИЦІЯ

Допоки людина залишається розумною живою істотою, animal rationale, вона є метафізичною живою істотою. Допоки людина розуміє себе як розумну живу істоту, метафізика, за словами Канта, належить до природи людини.

М. Гайдеггер

- 1.1. Метафізика “Логосу” і “Софії”.
- 1.2. Арістотель: метафізика сущого (світ, людина, “ойкономія”).
- 1.3. Схоластика: метафізика “одкровення”.
- 1.4. Метафізичне мислення Нового часу (Модерну).
- 1.5. Сучасність: критичний аналіз метафізики.
- 1.6. Покликання метафізики: наука, економіка, філософія.

Тривалий час слово “метафізика” викликало у тих, хто так чи інакше мав справу з філософією, неоднозначну реакцію. З часів Г. Гегеля та частина мислителів, яка опинилася в руслі його інтелектуального впливу, в поняття “метафізика” вкладали певний негатив. Великий німецький мислитель, критикуючи минулу філософію за методологічні недоліки і претензії, називав її “метафізикою”. Тим самим він ставив перед собою як мінімум два завдання: по-перше, відмежуватися від своїх попередників, підкресливши таким чином відмінність своєї позиції від їхньої; по-друге, попри все зберегти традицію спадкоємності. Адже метафізика — це синонім філософії. Але яка міра цього взаємозв’язку? І в чому ж таки основна межа, яка проводить лінію поділу між метафізикою і філософією? Наскільки можливо сьогодні застосовувати метафізику для аналізу науки, зокрема економічної теорії? З’ясування цих питань вимагає аналізу самої метафізики. Що ж таке метафізика — напівзабутий інтелектуальний феномен минулого чи продуктивно діюча сучасна теорія, в парадигмі якої можна досліджувати актуальності сьогодення, насамперед господарського буття? Для відповіді на ці запитання необхідно звернутися до історії питання.

1.1. МЕТАФІЗИКА “ЛОГОСУ” І “СОФІЇ”

Відомо, що “Метафізика” — назва основного твору найвидатнішого мислителя Стародавньої Греції Арістотеля. Він здобув велику честь — зрівнявся з Гомером: як про Гомера говорили “поет”, не називаючи імені, так і “філософом” без імені став для наступних століть саме Арістотель. Його вчитель Платон одержав від сучасних йому критиків титул “найбільш видатного послідовника Гомера”¹. Арістотель ніколи не називав свою філософію метафізикою. Взагалі, в часи Арістотеля такого слова не було. Це неологізм, який виник, скоріше за все, в I ст. до н. е. Коли філософ Андронік Родоський систематизував рукописи Арістотеля, він помістив власне філо-

¹ Арістотель. Метафізика // Соч.: В 4 т. — М., 1980. — Т. 1. — С. 119.

софські “книги” мислителя після “книг” з фізики і, не знаючи, як їх назвати, означив словами: “Те, що після фізики” (“після” — по-давніогрецькому “мета”). Так утворилося нове слово — “метафізика”, яке набуло з часом великого поширення у філософії. Що стоїть за поняттям “метафізика”?

На думку видатного російського мислителя В.С. Соловйова, метафізика є “умоглядним вченням” про першопочаткові основи всякого буття або про “сутності світу”. Якщо виникнення самого слова є певною випадковістю, то далеко не випадковим є його смисл: *трансфізичне пізнання, вивчення того, що знаходиться поза межами фізичних явищ*. За “метафізикою” закріпилася назва “першої філософії”, як її розумів Арістотель: “Якщо немає якої-небудь іншої сутності (ousia), крім створених природою, то першим вченням було б вчення про природу. Але якщо є деяка нерухома сутність, то вона є першою, і вчення про неї складає першу філософію, причому вона — загальне знання в тому смислі, що воно є першим. Саме першій філософії належить дослідити суще як суще (сутність як сутність) — що воно таке і яке є все, що властиве йому як сущому (сутності)”².

Арістотелівський аналіз сутності є логічним продовженням філософських пошуків його попередників. Сократ, родоначальник класичної античної філософії, привніс у неї свою мудрість *деміурга* — мудрість творця, який висікає з каменю скільки для створення ідеального зразка. Філософи до Сократа поділили світ на істину та її “привид”, мінливе і чуттєве стали вважати за ілюзію, істину почали шукати за відчуттями в побудовах розуму, вважаючи, що думка для того й існує, щоб *відкрити* істинне буття. Перші філософи були переконані, що під маскою речі приховується її природа: зверху — розмаїття речей, глибше — одноманітність стихій, основних корінних елементів (вода, повітря, земля, вогонь тощо). Сократ вперше відкрив для філософії новий світ — світ, населений образами душі, світ “ейдосів”, ідей, *світ ідеального*, — і перший вказав на те, що образ речі в душі не тільки наслідок враження, а й зразок створення нових речей³.

² Арістотель. Метафізика. — С. 182.

³ Асмус В.Ф. Метафізика Арістотеля // Арістотель. Метафізика. — С. 18.

Тому мислення *Сократа* не могло обійти деміурга, який виступав як ця “першосутність”.

Разом з мудрістю *деміурга* у філософію приходять її “*метафізична інтонованість*”. До цього часу питання ставилося про причини породження, про джерела зростання, про прабатьків, про начала, про тих, хто дає блага тощо. Про вихідний матеріал, першозразок вчить мудрість деміурга. *Діяльність деміурга немислима і безглузда поза усвідомленою метою*, котра інколи є всього лише наступним етапом виробництва (вироблений продукт може стати лише знаряддям в іншому виробництві). Послідовність операцій, ієрархія цілей — турбота деміурга. Перехід від речі до ідеї — шлях, який знайомий кожному, а перехід від ідеї до речі відомий лише деміургу.

Сократ — деміург, син обробника каменю (тобто теж творця, деміурга). *Платон* і *Арістотель* — спадкоємці сократівської мудрості. Це дало їм можливість вийти за межі суто матеріальної діяльності і створити нову реальність — *метафізичну проблематику*. В ній переважають *задум, мислення передбачення, доцільність* діяльності творця (*деміурга*).

Очевидно, саме внаслідок такої метафізичної спрямованості мислення в економічних поглядах *Сократа* переважали *морально-етичні* підходи. Економічну діяльність, особливо з метою наживи, він трактував як несумісну з доброчинністю. *Сократ* стверджував, що всі економічні операції впливають з моральних характеристик людини: енергії, настирливості, стриманості тощо. Вважаючи багатство відносним поняттям, він наголошував на тому, що доброчесність, невід’ємна від мудрості, пов’язана не стільки з умінням користуватися багатством, скільки з умінням обходитися без нього. “Не від грошей народжується доброчинність, а від доброчинності бувають у людей гроші і всі інші блага, як у приватному житті, так в суспільному”⁴, — ось філософія *Сократа*, визначена мудрістю його метафізичного внутрішнього бога — *даймоніона*.

⁴ *Таранов П.С.* Анатомія мудрості. 106 філософів: життя, учинення, судба. — Симферополь, 1995. — С. 182.

Але продуктивна діяльність людини, яка була в центрі уваги філософських дискусій, все більше поступається перед таїною світової доцільності та можливостями мисленнєвої здатності, яка все більше і більше захоплює всіх, хто цікавиться світом. Професійне мистецтво (“техне”) і наукове знання (“епістеме”), котрі обмірковуються у філософії, — невідривні одне від одного, а здебільшого вживаються як прямі синоніми, — все частіше включають у свій ряд “*софію*”. Вона стала ядром філософії, і її божественність зумовила побудову метафізики (філософії) *Арістотеля*.

Софія — божественна здатність, яка піднімає людський розум над реаліями практичного життя. *Сократ* цілком щиро був переконаний, що мудрості неможливо навчити так, як вчать ремеслу в майстерні: там є певний набір навичок, ряд постійно повторюваних операцій, послідовність і схему яких можна пояснити і показати, запам’ятати і перейняти. Мудрим людину робить той *внутрішній бог*, який допомагає брати уроки з досвіду прожитого життя: досвід сам по собі навчити не може, і різні люди зі схожих поворотів долі роблять для себе різні висновки. *Істинна мудрість є божественною милістю*. *Софія* — для обраних.

Софія

Софія (гр. *sofia* — майстерність, знання, мудрість) — у давньогрецькій міфології є уособленням мудрості в богині **Афіні**. Однак мудрість не є образом, “ликом”. Софія вживається в Стародавній Греції як абстрактне, уможлядне поняття. В поєднанні з богинею Афіною поняття Софія застосовується до справи будівництва і впорядкування, мистецтва і майстерності. Божественна Софія є основою світу, умовою його творення, тим, що “виринає” світ з небуття.

В іудаїстських релігійно-міфологічних уявленнях Софія показана як Премудрість Божа. Як Божественна художниця вона бере участь у творенні Богом світу. В образі Божої улюбленці весело грає, як дитина, перед його поглядом. З іншого боку в її подібні втілювалися ідеї стародавніх гностиків, як дійшли до нас у вигляді езотеричних вчень, створивши основу для сектантської практики. Уособлена божественна мудрість, Софія-Хохма (євр. *Hochmah* — мудрість) є еоном (духовною сутністю)

повноти Бога. В результаті пристрасті — бажання досягнути власними силами велич Божественного Отця — Софія відпала від вищого духовного світу, народивши при цьому “дочку” — Софію-Ахамот (євр. *hahdchmoth* — премудрість), яка поклала початок тварній матерії; місце цієї другої Софії — точка на межі божественної повноти і творчості. Падіння Софії не остаточне, і тенденція її “долі” — відродження і повернення в божественну повноту (плірому).

В іудаїзмі Софія є посередником між Богом і людьми, яка доносить думки Бога до людей і перекладає ці думки зрозумілою мовою. Це думки Бога про світ. Якщо стосовно Бога Софія — начало, “дзеркало слави Божої”, то стосовно світу це — будівництво, яка створює світ, як зодчий складає будинок як образ обжитого або впорядкованого світу.

Християнство засвоює особистісне розуміння Софії. Вона є безтілесним буттям множини думок, які обіймають Логос світового цілого. В ранньому християнстві Ісус Христос визначається як “Божя сила і Божя премудрість”. У Київську Русь християнство приходить під законом Софії (хрещення Русі є приходом “премудрості Божої”, тобто Софії). Софії були присвячені в XI ст. три головних храми — в Києві, Новгороді, Полоцьку. Особистісний образ Софії поступово зближується з образом Діви Марії, в якій стає “Софіїним”, облагородженим увесь Космос.

Людина завжди прагнула до справедливості і добра, але ні першого, ні другого не знає. Де вони? Тільки боги своїм втручанням вирішують людські конфлікти. Що є справедливість сама по собі, добро само по собі, і взагалі, що є що незалежно від гадок або інтенцій? Пора людині звернутися до цих питань, позбавитись від суєтності і честолюбства. Цим закликом і вразив своїх громадян *Сократ*. Знати, що ти нічого не знаєш, — ще не все благочестя *Сократа*. Прагнути до знання, але не ілюзорного, а істинного, постійно прагнути до істини, але божественної, а не суєтної, тимчасової, бути другим мудрості, ніколи не вважаючи себе мудрецем, — ось мудрість платонівського *Сократа*⁵.

⁵ Васильева Т.В. Афинская школа философии. — М., 1985. — С. 37.

Постановкою цих проблем афінський мислитель започатковує *метафізику*, яка вивела людину з лабіринту суто земних радощів і задоволень. *Сократ* задавався питаннями про справедливість, про добро, про гідність мужа, про любов, мудрість і про складові його любові до мудрості, але самих по собі, а не стосовно поведінки людини в конкретній ситуації. *Сократ* не “заземлював” філософію, а піднімав її до неба. Поки *Сократ* вів бесіду про те, чи гідно мужньому громадянину підкорятися законам або ухилятися від їх виконання, чесно або не чесно брати гроші за уроки мудрості, потрібно або не потрібно здобувати знання або краще здобувати гроші, — це були бесіди в руслі *традиційної афінської Софії*. Однак той шлях, на який спрямував благочестиву афінську премудрість *Сократ*, швидко приводив співрозмовників до питання: а що є те, яке потрібно вибирати, що взагалі є що?

Виконуючи цю настанову, учень *Сократа Ксенофонт* у трактаті “Ойкономія” (“ойкос” — дім, держава, “номос” — правило, закон) здійснив глибокий аналіз економічного життя людини, влаштованого деміургом. Він стурбований проблемами *раціонального* ведення господарства, завдяки чому можливе досягнення багатства. Для цього необхідно, крім усього іншого, удосконалювати поділ праці, що приводить до поліпшення якості продукції та збільшення виробництва споживчих благ. Сократівська софійність зробила його першим мислителем в економічній науці, який звернув увагу на споживну і мінову вартість товару. Вказуючи, що цінністю “є те, від чого можна отримати користь”, *Ксенофонт* трактував водночас цінність як благо, здатне обмінюватися на інше благо⁶. Тобто відповідав на питання, що є що.

У *Платона* відповідь на це питання може дати не кожний. Більшість людей ніколи не зможе проникнутися любов’ю до *істинної Софії*. Філософській натурі “властиві гарні здібності і пам’ять, мужність і піднесений образ думок”. Філософувати повинні не підлі (низькі), а *благородні люди*. Філософська натура і натура царська для *Платона* — це майже одне й те ж.

⁶ Історія економічних учень / За ред. В.Д. Базиловича. — К., 2004. — С. 86.

А все тому, що тільки вони здатні зрозуміти, усвідомити смисл *ідеї*. Завдяки ідеї утворився новий світ буття: філософія до *Платона* намагалась краще роздивитися матеріальний світ, що оточує людину, розділити складне, виявити просте, обчислити склад і структуру складного. *Платон* вперше всі багаті досягнення філософії змусив працювати на побудову світу, він *не розглядав* даний йому світ, він *творив* свій світ, творив так, щоб він був у стократ прекраснішим за існуючий людський світ: без недоліків, без помилок, красивий, розумно укладений, справедливо влаштований. Це світ не для ремісника чи пастуха, які не здатні пригадати те, що знала їх душа у світі ідей. Це світ *умодосажний, метафізичний*, він для тих, хто вміє дізнаватися, *що є що*.

У цьому — смисл створеної ним моделі “ідеальної держави”, в якій управління належить людям мудрим. Їм (правителям-філософам) підпорядковуються воїни і ремісники. Іншими словами, основу ідеальної держави становить поділ праці. *Вищі стани*, покликані управляти державою, не обтяжуються власністю та фізичною працею. Споживання для них має мати усупільнений характер, матеріально забезпечений працею представників нижчих станів та рабів. Ремісники, землероби та торговці у зв’язку з цим мають право на приватну власність як стимул високопродуктивної праці. На думку *Платона*, саме такий суспільний устрій сприятиме ліквідації суперечок і чвар у суспільстві та утвердженню загального добробуту⁷. В такому суспільстві і може здійснюватися *пізнання*, яке залежить від згадування душі про перебування у світі ідей.

Платон вірить у безсмертя душі, але зовсім не по-християнськи, не в безсмертя індивідуальної людської істоти, а в *безсмертя думки*, яка *одушевляє* людину. Душа впливає на долю людини, яка залежить від якостей душі. Природні властивості душі разом із набутими якостями роблять те, що з усіх можливостей людина здатна, рахуючись із природою душі та поміркувавши, зробити вибір: гіршим вона буде вважати спосіб життя, який веде до того, що душа стає *несправедливою*, а кращим той, коли вона стає *більш справедливою*; все

інше вона залишить остеронь⁸. За життя і після смерті, як стверджує *Платон*, це найважливіший вибір для людини. Завдання філософії він бачить у тому, щоб підготувати людську душу до цього відповідального моменту, перед лицем якого багато з того, чим живе душа в цьому житті, виявляється другорядним, а першочергового значення набуває *філософське розуміння суто життєвських речей*: як у будь-якій дії людина може залишатися справедливою і який спосіб життя більше за інших сприяє удосконаленню людської душі. Філософія повинна сприяти тому, щоб кожне наступне життя було більш справедливим за попереднє. Душам, які прожили життя особливо “свято” (чесно), дозволяється поселитися в “країні вищої чистоти” високо над грішною Землею. А ті з них, хто “завдяки філософії очистяться повністю, будуть жити зовсім безтілесно і перебувати в середовищі ще більш прекрасному” (*Платон*). Так формується метафізика, яка все більше і більше віддаляється від “фісис” (природи), що була предметом уваги перших грецьких мислителів, яких *Арістотель* називав “фісіологами”.

Метафізичній, або філософській, натурі властиве вміння піднятися над буденністю, зокрема над так званими благами — багатством, достатком, здоров’ям, силою, всілякого роду добробуту. Отже, економічна проблематика у *Платона* не входить у поле вищих, метафізичних смислів. Природа *зберігає значення умови необхідної*, але виявляється *вже умовою недостатньою*. Філософські заняття вимагають, окрім природних задатків великого старання, спеціальної майстерності, вони несумісні з іншими заняттями: в ідеальній державі *Платона* у когось є земля, у когось дім, у когось сім’я, і тільки *у покликаних до заняття філософією* немає нічого, крім Софії. Отже, філософія стає своєрідним ремеслом, але “вільнонародженій людині жодну науку не потрібно вивчати так, як рабу”⁹.

Для *Платона* філософія є сходженням душі від похмурого дня до світлого, істинного дня буття. Але *споглядання істинного буття для Платона* — не єдина мета. Другим зав-

⁸ Васильєва Т.В. Афинская школа философии. — С. 70.

⁹ Там же. — С. 136

⁷ Історія економічних учень. — С. 90.

данням є *пізнавання* в земних тінях образів *вічних ідей*. Сутність же речей досягається діяльністю розуму, мисленням. Земному світу “становлень” відповідає думка (докса), погляд. У розумі знаходить собі місце *знання* (сталий погляд, перевірений спогадом безсмертної душі про вічні істини) і *міркування* (спосіб пробудження істин, що дрімають у душі, прийнятий, наприклад, у геометрії).

Після *Гомера з Гесіодом Платон* перший став будувати *новий світ* не з людиноподібних алегорій, які знаменують абстрактні поняття, і не з природоподібних стихій, які зображають певні невизначені й неприборкані сили, що протистоять людині. Він утворює його з буденних, добре знайомих людині предметів, інколи нікчемних і нецікавих, але тільки доти, доки людина не задумається над їх чудесною силою; а якщо задумається, то обов’язково здивується, а зі здивуванням розпочнеться та незворотна робота думки, яка приведе через цікавість і допитливість до знання і розуміння. *Платон* став необхідний людству тому, що його творчість відкрила для молоді науки античності ключ до бачення і розуміння світу. Для наївного читача світ поставав не чудом, породженим двома безмежними гігантами (Гея і Уран), але витвором *майстра (деміурга)*. А якщо так, то науковий, допитливий розум може і повинен розібратися в тому, як світ влаштований. Це і є метою життя і разом з нею — *метафізики*, яка є наукою “про граничні умови реального буття суцього та принципи його істинного знання”¹⁰. Завдяки такому знанню людина навчиться відрізняти досконалі витвори від браку, благо від зла, що допоможе переробити погано влаштоване, удосконалити існуючий світ у тих межах, в яких це зможе зробити людина. Але як цього досягти? За умови *розумного* контролю за тим, що здійснює людина. Філософ-правитель уже в силу своїх можливостей покликаний контролювати всі аспекти життя, в тому числі й економічні — землеробство, ремесло, торгівлю, ціну тощо. *Мета* — фізичне проникнення в сутність господарського буття людини — дала змогу *Платону* висунути геніальну ідею про зрівнювання різних споживних вартостей у про-

¹⁰ Гусев В.І. Вступ до метафізики. — К., 2004. — С. 29.

цесі обміну. Причину цього він вбачав у існуванні грошового обігу, грошей. Філософ визнавав використання грошей як міри вартості та засобу обігу.

Платон ставить завдання прагнути до пізнання *конкретної* реальності, а не *видимості* (світ тлінних, тимчасових матеріальних речей). Це можливо — якщо буденність, розділена допитливим розумом, стає подібною остаточній, позамежовій істині. Зупинись на мить, закликає *Платон*, абстрагуйся від дрібних турбот повсякденності, проникнись відчуттям вільного часу і свободи, налаштуйся на урочистий лад. Адже думати, міркувати, розуміти — найбільше з доступних нам в цьому світі задоволень. Воно стає *реальністю*, завдяки якій світ відкриває нам свої таїни.

Такою таїною, зокрема, було *господарство як відтворення вічних істин*. Сенс господарства тотожний життю. Світ *Платона* — це космос, в якому земля — найменш досконале і досить важке мандрування душі, приреченої працею і вихованням заробляти собі вічне блаженство. Тому-то у *Платона* *матеріальне благо* не постає як проблема, адже не відповідає сутності вічного і незмінного буття. Істинне знання, яке для *Платона* є пригадуванням істини душею, яка *безсмертна і споглядає ідеї*, стосується речей вічних і незмінних, а в життєвих, господарських справах цілком досить істинної гадки. Тим самим *Платон* створює метафізичну модель світу буття людини, яка стала основою створення метафізичної системи *Арістотеля*.

1.2. АРІСТОТЕЛЬ: МЕТАФІЗИКА СУЦОГО (СВІТ, ЛЮДИНА, “ОЙКОНОМІЯ”)

Філософські ідеї *Арістотеля* — це своєрідний підсумок діалогам *Сократа* і *Платона*. Його настанови звернені не до профанів, а до людей, об’єднаних вченням однієї школи. Час обговорення одиничних фактів для таких людей уже давно минув, вони обмірковують *види і роди предметів*, вони навчилися розрізняти *суттєве і тимчасове* в будь-якій речі, в будь-якій справі, вони розглядають *не те, що буває, а те, що є в значенні неперехідного буття, і те, що може або не може*

бути відповідним своїй природі, а також багато інших питань, досить віддалених від безпосередніх потреб виховання просто добропорядної людини.

Натхненний мисленням та ідеями *Платона*, його учень *Арістотель* продовжує справу вчителя. Основне питання філософії для *Арістотеля* — це питання про те, чи існує поза матерією і чуттєвими сутностями ще яка-небудь самостійна причина. Мова йде про існування певної нерухомої і вічної сутності. Оскільки ми шукаємо начало і вищі причини, то зрозуміло, що вони повинні бути початками і причинами чогось самосущого¹¹. Така причина (вічна сутність) повинна бути надчуттєвою, а також нематеріальною і надприродною. Філософія вивчає не природу, яка є тільки “окремим родом існуючого”, а цю самостійну причину, надприродну сутність. Такі сутності пізніше стали називати метафізичними, а саму науку про них — метафізикою. Сам *Арістотель* називав їх “божественними предметами”, а науку про них — найбільш божественною. Мислитель відроджує ідеал “полімагії”, багатознання, однак уже після того, як всередині множинності наук він виділив особливу дисципліну, яка навчає розуму (якому, як говорить *Геракліт*, саме багатознання навчити не може). Її він називав наукою про причини, про начала. Знання причин — яких би то не було — стає в розумінні *Арістотеля* особливою людською справою.

У шостій книзі “Метафізики” *Арістотель* вводить термін “теологія” і отожднює її з першою філософією, яка передуює наукам про природу, оскільки її предмет — більш цінний. Метафізика *Арістотеля* має своїм предметом не одного бога і не одні метафізичні сутності, але насамперед *все суще*. “Перша філософія”, — зауважує мислитель, — має предметом свого дослідження “суще взагалі”, “суще як таке”, “просто суще”. Вона досліджує загальну природу сущого як такого, розглядає “деякі власне йому належні властивості”¹². Однак про суще говориться в кількох значеннях, тому предмет “першої філософії” досить широкий.

¹¹ *Арістотель*. Метафізика. — С. 124.

¹² Там же. — С. 182.

Вся метафізика *Арістотеля* — це спроба виявити *сутність сущого*, уточнити його поняття. “Перша філософія” вивчає начала і причини всього сущого, оскільки воно “береться” як суще¹³. Філософ називає ці причини “вищими”, а начала — “першими”. Таке розуміння предмета філософії передбачає, що в ролі начал повинні опинитися не тільки надчуттєві, непорушні, вічні сутності, а й матерія. Для того, щоб визначити начала, встановити їх число і взаємовідношення між ними, необхідно усвідомити аксіоми *Арістотеля*, які “мають силу” для всього існуючого. Пріоритет належить “першоаксіомі”, яка є самоочевидною, і кожний доказ ґрунтується на ній і передбачає її. Вона — закон буття і мислення.

До проблематики “першої філософії” входять: проблеми буття і мислення, протилежності буття і небуття, рівні буття, чуттєві сутності, сутність та її критерії, субстрат, матерія, загальне, всезагальне і рід, категорії, одиничне, матерія і форма, можливість і дійсність, ентелехія, теологія, причина рухома і чотири перших начала, або причини.

Перелік проблем “першої філософії” (метафізики) *Арістотеля* розкриває діапазон її інтересів. Якщо “філософська муза” *Платона* прагнула досягнути істинно досконалої краси, то “муза” *Арістотеля* в істині шукає не стільки досконалості, скільки цілісності, розуміння будь-якої речі відповідно до її дійсності та її можливостей. Щоб побачити світ прекрасним, філософ повинен не просто вилучати (стирати) випадкові риси, а досягнути необхідності будь-якої випадковості, побачити загальне в будь-якій одиничності, а в будь-якому утворенні — його мету.

Бачити і зберігати в пам’яті образи баченого, вважає *Арістотель*, можуть всі живі істоти. Але розмірковувати і складати поняття про речі здатна тільки людина. Побачити загальне в схожих предметах — початок кожного мистецтва і науки. Майстер кожної професії — вже трохи філософ, оскільки зобов’язаний знати причини операцій і дій, які виконуються. Філософія у власному значенні слова вивчає такі причини і такі цілі, які знаходяться за межами бачення навіть досвідченого і вченого професіонала. У різних мистецтв і

¹³ *Арістотель*. Метафізика. — С. 178.

різних наук різні предмети, але у різних предметів є, вважає *Арістотель*, і деякі загальні начала, тобто *перші начала*. Всередині окремих сфер або наук вони не дуже й помітні, але в масштабах всесвіту саме ці начала виступають на перший план — їх і повинна вивчати, розглядати “перша філософія”¹⁴. Так визначає завдання філософії у “Метафізиці” *Арістотель*. У процесі їх вирішення сформувалося *метафізичне мислення*.

Фундаментальні міркування *Арістотеля* щодо визначення головних моментів філософії стали основою європейської філософії взагалі. Давньогрецький мислитель показав, що людське знання справжньої реальності завжди виходить за межі чуттєвого сприйняття. Людина знає світ *не таким*, яким безпосередньо бачить, і не завдяки *тому*, що бачить. Тут доречно нагадати суперечку *Діогена* і *Платона*, сутність якої полягає в докорах великого циніка і скептика *Платону* за його *ідеї стола* або *чаші*: стіл я бачу, чашу я бачу, але ні “стільності”, ні “чашності” не бачу. За переказом, *Платон* відповів *Діогену* так: “Щоб бачити стіл і чашу, у тебе є очі, а щоб бачити “стільність” і “чашність”, ти не маєш розуму”¹⁵. Отже, насправді світ ми знаємо таким, яким досягнули за допомогою розуму, яким його мислимо, яким він постає в наших міркуваннях. Це змусило *Арістотеля* визнати існування в реальності *того*, що чуттями не сприймається, але завдяки якому ми *знаємо*, *пізнаємо* цю реальність.

Кожне поняття в “Метафізиці” *Арістотеля* одержує ґрунтовне визначення. Це дало змогу, зокрема, виробити конкретні філософські поняття, які зробили метафізику змістовною — *поняття матеріальної причини, формальної причини і причини рухаючої та цільової*. Вчення про причини дає можливість мислителю відповісти на питання: “Що є що?” Матеріальна причина відповідає “З чого?”; формальна причина — “Що це є?”; рухаюча причина — “Звідки початок руху?”; цільова — “Заради чого?”

Доказ вічного існування світу і вічного існування світового руху приводить, згідно з *Арістотелем*, до метафізичного передбачення *вічної причини* світу і *вічного двигуна* світу. Цей

¹⁴ Корет Э. Основы метафизики. — К., 1998. — С. 12.

¹⁵ Васильева Т.В. Афинская школа философии. — С. 78.

вічний двигун є водночас *першим двигуном* (першодвигуном) світу; без першого двигуна не може бути ніяких інших двигунів, не може бути ніякого руху. Як вічна причина світового процесу, як причина всіх рухів, що відбуваються у світі, першодвигуном світу є, згідно з думкою *Арістотеля*, Бог. Тут онтологія (*метафізика*) і космологія *Арістотеля*, його вчення про буття і його вчення про світопорядок зливаються з його *теологією*. І буття, і світ, і Бог — поняття метафізики *Арістотеля* як вчення про сутності буття. Це різні, але пов’язані між собою грані, елементи його вчення, котрі складають єдність. Це скоріше сторони його філософії, ніж спеціальні, окремі науки, що утворюють систему наук. Необхідно зауважити, що Бог *Арістотеля* не містичний, а у вищій мірі космологічний, саме поняття про нього виводиться достатньо раціональним способом. Звідси починається триумфальна хода *Розуму* (Ratio) в історії західноєвропейської філософії. З цього часу вона немислима без метафізичної проблематики.

Цей момент рельєфно проглядається в характеристиці людини — найвищої істоти реального світу. Як у будь-якому предметі цього світу, в людині потрібно бачити поєднання “матерії” і “форми”. “Матерія” людини — це тіло, “форма” — її душа. Як “матерія”, тіло є *можливістю душі*. Але і в душі повинні бути оприявлені як вищий, так і нижчий елементи. Вищий елемент душі — розум. Це “остання” (остаточна) дійсність, і виникає вона з нижчих функцій душі як із можливості. Розум — остаточна реальність, і виникає він із нижчих функцій душі як із можливості.

Знання, розуміння, досвід

Однак ми все-таки вважаємо, що знання і розуміння більше належать мистецтву, ніж досвіду, і вважаємо тих, хто володіє якимось мистецтвом, мудрішими за тих, хто має досвід, бо мудрість у кожного більше залежить від знання, і це тому, що перші знають причину, а другі — ні. І справді, досвідчені знають “що”, але не знають “чому”, ті ж, хто володіє мистецтвом, знають “чому”, тобто знають причину.

Тому ми й наставників у кожній справі шануємо більше, вважаючи, що вони знають більше, ніж ремісники, і мудріші за них, оскільки вони знають причини того, що створюється. Таким чином, наставники мудріші не через уміння діяти, а тому, що вони мають загальне знання і знають причини. Взагалі ознака знавця — здатність навчити, і тому ми вважаємо, що мистецтво ближче до знання, ніж досвід, бо ті, хто володіє мистецтвом, здатні навчити, а ті, хто має досвід, не здатні <...>

Але й навчити більше здатна та наука, яка досліджує причини, бо навчають ті, хто вказує на причини для кожної речі. А найбільш гідними пізнання є перші начала й причини, бо через них і на їх підставі пізнається все інше, а не вони через те, що їм підпорядковане. І наука, що найбільшою мірою головує, і є головнішою за допоміжну, — та, яка пізнає мету, заради якої належить діяти в кожному окремому випадку; цією метою в кожному окремому випадку є те або інше благо, а в усій природі загалом — найкраще.

Отже, з наведеного випливає, що наймення (мудрості) необхідно належить одній і тій самій науці: це мусить бути наука, що досліджує перші начала і причини: адже і благо, і те, заради чого є одним з видів причин.

Аристотель. Метафізика // Соч.: В 4 т. — М., 1976. — Т. 1. — С. 66—69.

Результати вчення про людину *Аристотель* переносить — за аналогією — на Бога. Оскільки Бог — *найвища дійсність*, то він є розум. У цьому розумі необхідно розрізняти активний і пасивний елементи. *Активний* елемент виявляє себе тоді, коли думка є думкою *діяльною*. Але вища діяльність думки, вважав *Аристотель*, — *діяльність споглядання*. Отже, як розум і як вища дійсність, *розум Бога є розум*, який *вічно споглядає*. Оскільки найдосконалішим предметом є досконала думка, то *Бог є мисленням* про мислення, або — мисленням, спрямованим на власну діяльність мислення. Отже, Бог є вищою, або чистою “формою”; дійсність, до якої не примішується нічого матеріального, ніякої можливості; чистим мисленням, предмет якого — його власна діяльність.

У вченні *Платона* вище буття — об’єктивно існуючі безтілесні форми, або “ідеї” (“види”, “ейдоси”). У *Аристотеля* вище буття — єдина божественна безтілесна “форма”, “чистий”, без домішок божественний розум, який мислить власну діяльність мислення. У *Платона* ієрархія ідей завершується зверху єдиною “ідеєю” блага. Порівняно з *Платоном* вчення *Аристотеля* має більш раціональний характер. Вище безтілесне буття *Платона* — “ідея” блага, яка репрезентує вчення *Платона* в етичному світлі; вище безтілесне буття *Аристотеля* — божественний розум. Бог *Аристотеля* — немовби ідеальний, найвеличніший і найдосконаліший філософ, який споглядає своє пізнання і своє мислення як чистий теоретик. Його стихія — *умоспоглядання*.

Такий підхід дав можливість *Аристотелю*, зокрема на основі умоспоглядання, висловити геніальну думку про порівнювання й порівнянність “усіх ремесел і мистецтв”, виходячи з неминучості обміну, який впливає з природи речей і полегшує задоволення потреб. Зазначаючи, що необхідною умовою обміну є “встановлена пропорційна рівність”, мислитель наголошував на тому, що пропорції не буде, якщо “не відбудеться прирівнювання на якійсь основі”¹⁶. Тим самим *Аристотель* першим в історії філософської та економічної думки сформулював проблему, яка стала предметом дослідження для багатьох наступних поколінь мислителів-економістів: чим визначаються пропорції обміну товарів, що робить їх порівнянними?

Вчення про божественний розум становить основу метафізики *Аристотеля*. Характер його метафізики знайшов відображення у всіх аспектах вчення про космологічну і фізичну реальність. Зокрема, скрізь домінує думка про доцільність природи і всього світового процесу. Особливо значну роль у формуванні й обґрунтуванні *телеології Аристотеля* і розширенні її до універсального космологічного принципу відіграло вчення про душу. “Одушевлення” перетворюється в *Аристотеля* у загальний космологічний принцип — світ може бути тільки цілісним і доцільним, адже кожний окремий предмет у своєму існуванні демонструє доцільність і розумність. Те-

¹⁶ *Аристотель.* Метафізика. — С. 156.

леологія *Арістотеля* передбачає не тільки доцільний характер світового процесу, вона також передбачає і *єдність його мети*. Обґрунтовується ця єдність ідеями космології і теології. Першодвигун світу є одночасно і причиною руху, і його метою, та й увесь світовий процес спрямований до єдиної мети.

Арістотель заперечує свідомий характер доцільності. У *Платона* носієм світового доцільного начала була “душа світу”, яка правила всім світовим процесом. У *Арістотеля* навпаки: доцільну творчість природа здійснює несвідомо. Про можливість такої *несвідомої доцільності* свідчать факти людського мистецтва. Художник може творити несвідомо і коли *мислить*, і коли *оформлює* свій матеріал у певний образ. Мета його при цьому здійснюється несвідомо, незважаючи на те, що творець мистецтва і “матерія”, в якій здійснюється його творчість, відокремлені один від одного. Для природи така несвідомо творчість полегшується тим, що природа існує *не поза* своїм творінням, а *в ньому* самому¹⁷. Як *доцільно діюча* природа божественна. Однак, здійснюючи свою мету в своєму матеріалі, вона не усвідомлює самої мети.

У наведених міркуваннях давньогрецького мислителя чітко прослідковується намагання подати реальність в якості “*максимально мислимої*”. Ця реальність мислима, бо максимально протиставлена видимості і є основою *всього* реального в нашому світі, принципом його істинного знання. Це та реальність, яка виходить за межі видимого світу, але саме вона дає нам змогу розуміти і пізнавати цей світ. Реальність, яка не підлягає чуттєвому сприйняттю, але досягається за допомогою мислення¹⁸. Тому одним з головних завдань метафізики є виявлення сутності буття. Вона вийшла за межі видимого світу, шукаючи таку основу, яка повинна стати началом не тільки природного, а й сукупної цілісності всіх явищ суспільного життя — не тільки зовнішнього, а й внутрішнього світу людини.

Про це свідчить введення *Арістотелем* поняття “субстанція” (“сутність”). Під субстанцією *Арістотель* розуміє буття цілком самобутнє, яке перебуває в самому собі, а не в чомусь іншому. Оскільки *загальне* є загальним для множини пред-

метів, то субстанцією, тобто буттям цілком самобутнім, воно бути не може. Тому субстанцією, в арістотелівському розумінні, може бути тільки *одиничне* буття. Тільки воно одне самобутнє (в точному значенні слова). *Субстанція як сутність* — це найбільш важлива складова метафізики *Арістотеля*. Аналіз характеристик сутності дає змогу вилучити щонайменше шість можливих її визначень: *субстрат; сутність буття; те, що складається із сутності буття і субстрату; всезагальне; загальне; рід*¹⁹. Критеріями сутності є: *пізнання в понятті; здатність до окремого існування*. Цілком вірогідно, що ці міркування стали методологічною основою для виявлення подвійного характеру споживання блага на основі визнання двох властивостей товару (субстанції товарного виробництва): *споживчої вартості* та *мінової вартості*. На думку старогрецького філософа, “користування усяким предметом буває двояким, в одному випадку предмет використовують з притаманною, в другому — з непритаманною йому метою призначення”²⁰. (Наприклад, взуття для взуття і взуття для продажу чи обміну.)

У процесі виявлення сутності *Арістотель* через визначення *субстрату* приходять до поняття матерії. Вона складається з першої і другої матерії, що свідчить про складність сутності як субстанції, і навпаки — матерія — те, з чого все складається, є субстратом, але доти, доки не набуде певної “форми”. Важливим для метафізики *Арістотеля* є виокремлення “першої” і “останньої” матерії. “Остання матерія” — та матерія, яка не тільки є можливістю тієї чи іншої програми, але, будучи такою можливістю, є одночасно й особливою “*дійсністю*”. На відміну від “останньої матерії”, “перша матерія” є “матерією”, яка *може* стати дійсністю. Але вона є тільки “можливістю” стати якою завгодно “дійсністю”, але сама по собі не є ніякою “дійсністю”. Ця “перша матерія”, згідно з *Арістотелем*, ніде і ніколи не може сприйматись почуттями; вона тільки мислиться і тому є “невизначеним субстратом”²¹. Отже, в міркуваннях про субстанцію *Арістотель* до-

¹⁷ Чанышев А.Н. Аристотель. — М., 1981. — С. 36.

¹⁸ Там же. — С. 8.

¹⁹ Чанышев А.Н. Аристотель. — С. 37.

²⁰ Аристотель. Політика. — К., 2000. — С. 25—26.

²¹ Асмус В.Ф. Метафізика Аристотеля. — С. 18.

ходить висновку про пріоритет мислення над почуттями, в чому й полягає суть “*максимально мислимої реальності*”, котра становить предмет метафізики.

Досліджуючи поняття “метафізика”, Е. Корет визначає її основне питання як “*основу всього*”, оскільки основним питанням філософії є питання про основу. Воно передбачає не тільки перше начало будь-якого становлення в часі, а й завжди наявну основу всього, *що є і стає, що виникає або зникає*²². Філософія передбачає не тільки основу окремих речей, а й основу, котра охоплює все, що взагалі є. Тому філософія, яку стали пізніше називати “метафізикою”, визначається як єдність основної і цілісної науки²³. Що й можна було спостерігати, аналізуючи ідеї головних представників давньогрецької філософії класичного періоду. В них чітко простежується прагнення вийти за межі предметно-чуттєвого світу. Про це свідчить формулювання Арістотелем понять “економіка” і “хремастика”, в які він вкладає метафізичний зміст.

У Платона розум людини, підкорений “*вічним ідеям*”, виходить за межі чуттєвого світу у прагненні до надчуттєвої істини. Формуючи в такій граничній формі своє завдання, метафізика неодмінно має “подумки” виходити за межі видимого світу, переступати за межі всього, що “доступне” фізичному, природничо-науковому, взагалі науковому пізнанню, здійснювати *трансценденцію*. В найширшому розумінні трансценденція (від лат. *transcendere* — переступати) означає перехід меж між якісно різними сферами, зокрема з поцейбічного в царину потойбічного світу²⁴. Іншими словами — це перехід від чуттєвого досвіду у сферу чистого розуму, у світ “вічних ідей”, всього, що знаходиться поза фізикою (природою), а отже, є метафізикою.

Сфера “чистого розуму” сприяла обґрунтуванню мислителем концепції “справедливого обміну” (“справедливої ціни”), який трактувався як “обмін за достоїнствами”. На думку Арістотеля, “мати більше за свою частку значить “наживатися”. Але мати менше, ніж було спочатку, означає “зазнавати збит-

ків”. А коли немає ні “більше”, ні “менше”, кажуть, що у кожного його частка і ніхто не зазнає збитків і не наживається”²⁵. Встановити “справедливу ціну” допомагає знання *істинного достоїнства* осіб, які обмінюються. Достоїнство, та ще й істинне, — це вже метафізична проблема.

Звідси й назва філософських творів Арістотеля, в яких розглядається те, що “після природи”. Але воно є першим, або началом істинного знання, а разом з тим тієї ж природи. Тому Арістотель називав цю науку або *мудрістю*, або *першою філософією*, або *вченням про Бога*. У визначенні як “*першої філософії*” метафізика є наукою про надчуттєве. Таке розуміння близьке до платонівського. Але в Арістотеля пізнання надчуттєвого повинно виходити і виникати з чуттєвого даного, тому метафізика поширюється і на світ досвіду. У результаті цього “перша філософія” розуміється як наука про *основи речей* (зовнішні і внутрішні основи, матеріальна, формальна, діюча і цільова причини). Але оскільки множинність основ робить проблемним питання *єдності* першої науки, то Арістотель визначає метафізику як *науку про суще, як суще*. Тому метафізика охоплює *все*, що взагалі є. Вона охоплює чуттєве і надчуттєве, речі, дані в досвіді, та їх остаточні основи, а отже, перше і найвище, божественне буття.

Охоплення “всього” означає взаємозв’язок “вищого” і “нижчого” світів. Поділяючи господарську діяльність на “*ойкономіку*” і “*хремастику*”, залежно від способів життєзабезпечення та збагачення, Арістотель водночас розумів, що економіка неминуче переростає у хремастику і не може бути відокремлена від останньої неподоланим бар’єром. “Первісний розвиток мінової торгівлі був зумовлений природними причинами, — зазначав мислитель, — оскільки одні люди володіють необхідними предметами в більшій кількості, інші — в меншій... Така мінова торгівля не суперечить природі, однак не належить до мистецтва наживати статки, оскільки мета — задовольнити нестачу у звичайних потребах. Але з цієї мінової торгівлі цілком логічно виникає і мистецтво наживати статки”²⁶.

²² Корет Э. Основы метафизики. — С. 14.

²³ Там же. — С. 13.

²⁴ Гусев В.И. Вступ до метафізики. — С. 23.

²⁵ Аристотель. Никомахова етика // Соч.: В 4 т. — М., 1980. — Т. 4. — С. 157, 158.

²⁶ Аристотель. Політика. — С. 26.

У цих основних постулатах так заявила про себе *метафізика античності*. Пройшовши шлях від “софії” до “науки про все”, вона назавжди (у всякому випадку, в інтелектуальному середовищі ніхто не збирається від неї відмовлятися) увійшла в науковий обіг. Проте вже в *Арістотеля*, незважаючи на повноту, об’ємність охоплення, майстерність і точність у формулюванні питань, метафізика поставила ряд проблем, які знову і знову змушували допитливий розум звертатися до них, сподіваючись все-таки знайти відповіді про остаточну, кінцеву реальність — природну і божественну. Остаточна — це реальність буття розуму, який завжди вищий за матеріально-чуттєвий світ, завжди зумовлює *можливість мислення*. А вже завдяки йому з’являється можливість бути співмірним до творчості. А ця діяльність вже співмірна божественній. Тому *Арістотель* і визначає метафізику як вчення про Бога, який завжди є вищий за будь-яке чуттєве пізнання, і в цьому плані “перша філософія” і постає як наука про надчуттєве. В контексті метафізичних міркувань *Арістотель* аналізує проблеми, які ми називаємо *економічними*. Вже в епоху античності метафізика невіддільна від економіки!

1.3. СХОЛАСТИКА: МЕТАФІЗИКА “ОДКРОВЕННЯ”

Духовний “заряд” античності, попри соціальні катаклізми, ніколи не втрачав своєї сили. Традиція аристотелівського мислення знаходить продовження в середньовічній філософії. Специфіка її в тому, що вона формувалася під визначальним впливом християнства, яке, створюючи своє релігійне вчення, боролось з язичництвом і міфологією, а разом з ними — і з філософією. Однак аристотелізм у процесі активного наступу християнства відіграв позитивну роль у збереженні метафізичної традиції, оскільки став *філософсько-методологічною* основою нової релігії, хоч і не відразу. Попри те, що імператор *Юстиніан* у 529 р. розігнав філософські школи в Афінах (що означало кінець античної філософії), праці *Арістотеля* збереглися. Вигнані філософи несуть їх із собою на Схід, де знаходять притулок, там вони перекладають їх сирійською, а пізніше — арабською мовою. Так *Арісто-*

тель одержує *друге* життя: його вчення стає основою світогляду видатних арабських мислителів — *Ібн Сіні*, *Ібн Рушда* та ін. *Третє* життя *Арістотель* одержує в епоху пізнього середньовіччя: в добу хрестових походів у Європу спочатку від східних, а пізніше і від західних арабів (Кордовський халіфат в Іспанії) потрапляють “арабізовані” твори *Арістотеля*. Тепер їх перекладають з арабської на латинську мову. Незабаром з Візантії надходять й оригінальні тексти, які також перекладають з давньогрецької на латинську.

Західнохристиянська католицька церква не відразу прийняла *Арістотеля*. Вона спиралася на *Платона* і *неоплатоніків*. Однак у XIII ст. зусиллями *Олександра Гельського*, *Альберта Великого* і особливо *Томи Аквінського* аристотелізм став основою християнської теології в раціоналізованому варіанті. Схоластика продуктивно використала метафізику *Арістотеля*, протиставляючи геліоцентризму геоцентризм, вченню *Джордано Бруно* про нескінченність Всесвіту і нескінченності світів — вчення *Арістотеля* про єдиний скінченний і матеріально різномірний світ. Теологізований аристотелізм став перепоною на шляху прогресивної філософії і науки XV—XVII ст. Нова, економічна епоха вимагала нової метафізики.

Силу знання, на яке спиралася епоха Нового часу, з яким стверджувалася нова *економічна цивілізація* (*Ю.М. Осипов*), не могла відразу подолати схоластична теологія, яка продовжувала спиратися на метафізику *Арістотеля*. Теоретичний доробок великого мислителя був активно використаний церквою, що свідчило про *інтелектуальну значимість метафізики*. Це зрозумів *Тома Аквінський*, який наслідує *Арістотеля*, але виходить за межі його вчення. Він розрізняє три аспекти метафізики. Вона є *божественною наукою*, або теологією (філософською), оскільки пізнає Бога та інші надчуттєві (позаприродні) істоти. Вона є *метафізикою*, оскільки має до-сліджувати *сущє і все*, що йому як такому властиве. І вона є “*першою філософією*”, оскільки осягає *перші причини речей*. Однак *Тома Аквінський* ще ясніше, ніж *Арістотель*, виділяє основу єдності цієї науки. Її безпосереднім предметом є *сущє як сущє*. Але до завдань будь-якої науки входить питання про основи її предмета.

Звернення *Томи Аквінського* до метафізики було зумовлено поживанням інтелектуального руху в XII—XIII ст. у країнах Західної Європи. Ініційований аристотелівським вченням, цей рух вів до зростання тенденцій до відокремлення науки від теології, розуму від віри. В цей період формуються кілька поглядів на вирішення проблеми віри і знання. Прихильники одного з них підкреслювали *ірраціональний характер віри*, що посилювало необхідність або відокремити науку від теології, або переглянути релігійні догми критичною силою розуму. Прибічники другої думки доводили, що розум суперечить вірі, тому раціональне мислення є небезпечним для віри.

Інтелектуальне пізнання

Будь-який предмет може бути істинним остільки, оскільки має форму, відповідну його природі; звідси з необхідністю випливає, що інтелект, оскільки він пізнає, є істинним у міру того, наскільки він має подібність до предмета, який пізнає, котрий є його формою. І тому істина визначається як узгодженість між інтелектом і предметом.

За законом своєї природи людина приходить до умовосяжного через чуттєве, адже все наше пізнання бере початок у чуттєвих сприйняттях. Звідси випливає, що буття Бога, оскільки воно не є самоочевидним, повинно бути доказано через свої, доступні нашому пізнанню “сліди”. Чуттєве сприйняття не охоплює сутності речей, але тільки їх зовнішні акциденції. Так само і уявлення охоплює лише подібність тіл. Лише один інтелект охоплює сутність речей. Саме інтелектуальне начало, яке називається розумом або інтелектом, здійснює діяння саме через себе, і тіло тут участі не бере.

Людська душа, яка називається інтелектом або розумом, є чимось безтілесним і самосущим. В інтелектуальному пізнанні ми можемо брати яку-небудь річ узагальнено, що перевищує можливості відчуття.

Пізнання самого субстанційного буття властиве лише інтелекту Бога і перевищує можливості якого б то не було створеного інтелекту. Тільки у Бога інтелект є його сутністю; у всіх

інших умоосяжних істотах інтелект є певною потенцією умоосяжного індивіда. Мислення є діяльністю, повністю нематеріальною.

Фома Аквінський. Сумма теологии // *Анатомія мудрості. 106 філософів: В 2 т. — Симферополь, 1995. — Т. 2. — С. 91—92.*

Раціоналістичний погляд перебував у явній суперечності з інтересами церкви, адже ставив під сумнів істинність догматів церкви. Церква не могла прийняти також позицію “*подвійної істини*”, як і розмежування предмета, мети знання і віри. В умовах пробудження все більш широкого інтересу до науки і філософії неможливо було, як раніше, підтримувати позицію повного заперечення цінності раціонального знання. Це зробило б неможливим вплив церкви на наукове життя, що знецінило б церкву інтелектуально, позбавило її “теоретичного” авторитету.

У зв’язку з цим потрібно було шукати більш витончені способи вирішення питання про співвідношення теології і науки. Це було нелегкою справою, адже мова йшла про розробку такого методу, який, не проповідуючи повної зневаги до знання, одночасно був би в змозі підкорити раціональне мислення догматам *одкровення*, тобто зберегти примат віри над знаннями. Це завдання й здійснює *Тома Аквінський*, спираючись на аристотелівську метафізику.

У *Арістотеля* найвищим рівнем пізнання є *sophia*, тобто *мудрість*, або “перша філософія”. Вона узагальнює знання трьох попередніх етапів — *empiria* (досвіду), *techne* (мистецтва) і *episteme* (справжнього знання) — і має своїм предметом *причини, вищі основи буття, матерії, субстанції, доцільності*, а також їх прояви в одиничних речах, що й утворює грандіозну побудову “Метафізики”.

У тлумаченні *Томи Аквінського* метафізика втрачає свій природний світський характер, перетворюючись із *sophia* (мудрості) в *sapientia* (мудрість саму по собі), стає вченням про “першу причину”, незалежну від будь-якого знання. Її основ-

ною ідеєю є не пізнання дійсності та її законів, а пізнання абсолютності буття, виявлення в ньому “слідів” Бога. Метафізика, таким чином, повинна досліджувати *внутрішні і зовнішні основи суцього*, тому вона має проникати в першу причину всього суцього, в абсолютне буття Бога, щоб звідси розуміти *кінечне суцце*²⁷. Іншими словами, в аристотелівське розуміння *sophia* Тома Аквінський вкладає теологічний зміст, тобто практично ототожнює його з теологією. Якщо в *Аристотеля* об’єктом *sophia* (метафізики) були найбільш загальні основи дійсного буття, то у *Томи Аквінського* її об’єкт виявляється зведеним до *абсолюту*. Тим самим метафізика для *Томи Аквінського* є “*онтотеологією*” (*І. Кант*). Вона такою і була з часів *Аристотеля* — єдністю всезагального вчення про буття і філософського вчення про Бога. В цьому образі вона й увійшла в традицію метафізичного мислення.

Як “*онтотеологія*” метафізика в такому сутнісному визначенні зберігається в схоластичній філософії. Це — перша самостійна систематика *схоластичної метафізики*, яка перетворилася в панівну шкільну філософію пізньої схоластики й епохи Відродження, здійснивши значний вплив на новоєвропейське мислення. Але це був вплив конструктивний, який визначив подальший розвиток філософії — вже не тільки споглядальної мудрості, а методології пізнання, так необхідної для “духу капіталізму”.

Подібний вплив був зумовлений всеоб’ємним метафізичним обґрунтуванням *теорії буття*, яке є основним об’єктом дослідження. Основні категорії томістської метафізики — *сутність та існування, матерія і форма, потенціал і акт* (можливе і дійсне буття), дозволяють дати логічно обґрунтовану і цілком сприйнятливую картину буття. Мабуть, не варто абсолютизувати увагу на тому, що у всі ці категорії *Тома Аквінський* вкладає теологічний зміст. Зрештою, і сучасна метафізика почасти не може позбутися допущення існування певного абсолюту, який постійно, в різних формах оприявлюється у філософських концепціях. У кінцевому підсумку теологічний аналіз запропонованих категорій дав можливість продуктивно використати їх при філософській інтерпретації майже всіх

²⁷ *Корет Э.* Основы метафизики. — С. 14.

проблем, які увійшли в контекст його системи. Власне, метафізика і є “зухвалою спробою” подивитись на світ “очима Бога”, зрозуміти речі *у їх відношенні до власної першооснови*.

“Божественний погляд” на першооснову речей змусив звернути увагу і на економічну проблематику. Відтак аналіз матеріального життя, господарства, грошей приводить до аналізу торгівлі й торговельного прибутку, як і інших економічних категорій, на основі принципу подвійної оцінки з урахуванням мети певного виду діяльності та розмежування дозволеного і недозволеного у торгівлі. З одного боку, *Аквінат* розглядав обмін у безпосередньому зв’язку з поняттям справедливості, “постійності” твердого бажання робити кожному те, на що він має право. Виходячи з того, що різниця в природних багатствах різних країн передбачена провидінням, він стверджував, що торгівля є цілком законним заняттям за умов, коли вона здійснюється заради “чесної мети”: отримання необхідних засобів для забезпечення себе і своєї сім’ї, допомоги бідним, оплати праці з покращанням товарів, компенсації витрат на зберігання та транспортування товарів, ризику втрат та збитків. За цих обставин отримання торговельного прибутку не суперечить християнській доброчесності²⁸. Отже, метафізичне проникнення в сутність створеного Богом світу відкрило його реальну, необхідну для людини сторону. Хоча заняття торгівлею заради наживи *Аквінат* засуджував як ганебне явище, спрямоване на задоволення гріховної пристрасті.

Коли “метафізика веде мову про розум або мислення як головну умову істинного знання, треба взяти до уваги, що вона має на думці не обмежений у своїх можливостях, завжди занурений у стихію емпіричного життя розум звичайної (емпіричної) людини, але розум, доведений до крайньої межі своїх можливостей, або ж безкінечний, “божественний інтелект”²⁹. Про що яскраво свідчить вся система середньовічної метафізики, опрідметнена у творчості *Томи Аквінського*, який творчо розвинув аристотелізм, зберігши його розуміння метафізики як “*онтотеології*”. Світ був розкритий у своїй новій, іншій іпостасі — духовно-теологічній.

²⁸ Історія економічних учень. — С. 127.

²⁹ *Гусев В.І.* Вступ до метафізики. — С. 27.

1.4. МЕТАФІЗИЧНЕ МИСЛЕННЯ НОВОГО ЧАСУ (МОДЕРНУ)

Мислителі епохи Ренесансу в цілому критично ставилися до схоластики, чим пояснюється їх повернення до платонізму і неоплатонізму. Несприйняття догматизму церковної ортодоксії приводило до скептичного становлення до метафізики. Однак доба Нового часу, знаменуючи собою кардинальні перетворення у всіх сферах життя, вимагала ґрунтовного переосмислення вже відомого буття у всіх його іпостасях. Це зумовило виникнення класичних метафізичних систем — Р. Декарта (1596—1650), Б. Спінози (1632—1677), Г. Лейбніца (1646—1716), Х. Вольфа (1679—1754). Вони підготовлені завдяки Ф. Бекону (1561—1626 рр.), який розділив філософію на *вчення про Бога, про природу і про людину*. Цим системам передують аристотелівська “перша філософія” (яку пізніше назвуть онтологією), котра вже є вченням не про буття, а суто формальним вченням про *принципи*, хоча їм і не вистачає обґрунтування в реальному бутті.

Принципи філософського пізнання

Насамперед я хотів би з'ясувати, що таке філософія, розпочавши з найзвичайнішого, з того, наприклад, що слово “філософія” означає заняття мудрістю, і під мудрістю ми розуміємо не лише розсудливість у словах, а й досконале знання всього, що може знати людина; це саме знання, що керує життям, слугує збереженню, а також відкриттям у всіх науках. А щоб філософія стала такою, вона необхідно мусить бути виведена з перших причин так, щоб той, хто намагається опанувати її (що й означає, власне, філософувати), починав з дослідження цих перших причин, які йменуються принципами. Для цих принципів існують дві вимоги. По-перше, вони повинні бути настільки ясними і самоочевидними, що людський розум при уважному розгляді не зміг піддати сумніву їхню істинність; по-друге, пізнання всього іншого мусить залежати від них таким чином, що хоча б принципи і могли б бути пізнаними поза іншими речами, однак, зворотно, ці останні не могли б бути пізнаними без знання принципів.

Абсолютно мудрим насправді є один Бог, адже йому властиве досконале знання всього, однак і люди можуть бути названі більш або менш мудрими, згідно з тим, наскільки багато чи мало вони знають істин про найважливіші речі. З цим, я гадаю, погодяться всі обізнані люди.

Декарт Р. Первоначала філософії // Соч.: В 2 т. — М., 1989. — Т. 1. — С. 301—302.

Метафізика в цей період розглядається як *філософська основа наукового пізнання*. Р. Декарт порівнював науку (філософську систему) з деревом, *корінням якого є метафізика, стовбуром — фізика, а гілки — це всі інші науки*. Завдання метафізики — давати начала, вихідні принципи, на яких будується вся система *достовірного знання*. Її предмет — *Бог і душа*, а кінцевою, безумовно достовірною та істинною реальністю, є реальність власного “Я” як суб’єкта мислення (*Cogito ergo sum* — “Я мислю, отже, я існую”).

Метафізика Р. Декарта утворила підґрунтя для розвитку нового природознавства і нової (механістичної) картини світу. З критикою механіцизму виступив німецький мислитель і математик Г. Лейбніц, який був проти абсолютизації принципів математики і механіки. Вони самі потребують обґрунтування, а тому не можуть бути основою пояснення природних явищ. Тому метафізика як різновид наукового знання утворює фундамент *усього* природознавства. Загальні начала живої природи, механіки, фізики мають скоріше *метафізичний, ніж математичний, характер*. Тому цілком логічним є *перехід від фізики до метафізики*. Її найголовнішими елементами були поняття *субстанції, Бога і теорії наперед установленної гармонії*. Субстанція розглядається як динамічне начало, як певна сила, як начало внутрішньої активності. Своїм центром сил є індивідуальні прості субстанції — *монади*. Вони мають *духовну природу*, кожна живе власним внутрішнім життям і утворює цілий світ. Одночасно вони входять до *світового цілого*, виступають гармонізуючим началом, центром єдності якого є Бог. Саме Бог реалізує *чисте пізнання*, котре не в змозі здійснити людський дух, оскільки

він завжди обтяжений чуттєвістю і більша частина його істин — випадкові істини факту. Бог — єдина надприродна субстанція, позбавлена будь-якої тілесної оболонки, отже, чуттєвого знання³⁰.

Метафізику Г. Лейбніца систематизував Х. Вольф. Він розуміє під метафізикою сукупну теоретичну філософію на противагу етиці як практичній філософії. Як наука про все суще, метафізика поділяється на “загальну метафізику” (онтологію як науку про суще як таке) і “часткову” (“особливу”) метафізику”, котра у свою чергу поділяється на три предметні сфери: *натурфілософія* (космологія як вчення про світ); *психологія* як вчення про людину та її душу (філософська психологія); *вчення про Бога* (філософське вчення про Бога). Цей поділ філософії значною мірою залишається і сьогодні³¹. Отже, і природу, і людину Х. Вольф прагне зрозуміти метафізично. Іншими словами, *метафізика трактується як сукупна теоретична філософія*.

Завдання метафізики

Деякі знання залишають навіть поле всякого можливого досвіду; за допомогою понять, для яких у досвіді ніде не може бути дано відповідного об’єкта, розширюють, як видається, обсяг наших суджень поза всі межі досвіду. Саме до цих останніх знань, що виходять поза чуттєвий світ, де досвід не може дати провідної нитки та вказівки, належать дослідження нашого розуму, які ми вважаємо набагато важливішими за значенням і далеко вищими за кінцевою метою, ніж усе, чого розсудок може навчитися в царині явищ. Причому **ми** ладні навіть іти на ризик і скоріш за все заблудитися, аніж обличити такі важливі дослідження з приводу якогось сумніву або із злегковаження та байдужості. Ці неминучі проблеми самого чистого розуму **суть Бог, свобода та безсмертя**. Наука, що її кінцевий задум з усіма її налаштуваннями спрямований власне лише

³⁰ Соколов В.В. Европейская философия XV—XVII веков. — М., 1984. — С. 380—382.

³¹ Корет Э. Основы метафизики. — С. 15.

на вирішення цих завдань, називається **метафізикою**. Її спосіб діяння на початку є догматичним у тому сенсі, що вона впевнено береться до діла, без попереднього випробування здатності чи нездатності розуму до такого великого заходу.

Кант І. Критика чистого розуму. — К., 2000. — С. 41—42.

Класичні метафізичні системи цього періоду ґрунтувалися на *філософському раціоналізмі*. Прихильники ж емпіризму виступали проти позадосвідного знання, отже, проти *філософської метафізики*. Особливої сили ця критика досягла у XVIII ст. з боку англійських філософів, Дж. Берклі і Д. Юма, а також з боку філософів-матеріалістів доби Просвітництва. Однак найбільшого удару метафізиці Нового часу завдав І. Кант. Він доводив, що оскільки наукове знання має спиратися на досвід, підлягати чуттєвому спогляданню, то метафізика неможлива як наука, оскільки не може дати якогось певного знання. Прагнення розуму пізнати метафізичні предмети — *душу, Бога* тощо — не досягає результату, оскільки вони позбавлені власного предмета, ми можемо їх лише мислити. Ці об’єкти не даються емпірично, вони є *ідеями, поняттями*.

Разом з тим І. Кант не відкидав метафізики. Він критично ставився лише до спроб філософії побудувати метафізичне знання, не дослідивши попередньо *можливості* самого розуму, не зваживши його претензії на пізнання *позадосвідної реальності*. Мислитель заперечує *догматичну метафізику*, хоча метафізика як така, укорінена в розумі, є його природною схильністю, котра виявляється в постійному прагненні до трансценденції, спонукає розум долати межі будь-якого можливого досвіду³². Але потрібна “справжня метафізика” як необхідне завершення всієї культури людського мислення.

³² Гусєв В.І. Вступ до метафізики. — С. 40.

У філософській системі *Г.В.Ф. Гегеля* (1770—1831) метафізика зазнає оновлення, і її роль виконує *логіка*. Як і *І. Кант*, *Г. Гегель* критикує за догматизм попередню метафізику. Її недолік — у розсудковому характері, оскільки у своєму прагненні пізнати надчуттєві предмети вона спиралася на “здоровий глузд”, розсудок, призначений для пізнання кінечних, даних життєвим досвідом речей. Переосмислюючи метафізику і властивий їй *догматичний, недіалектичний, розсудковий метод*, *Г. Гегель* не заперечує її. Для осмислення метафізичних сутностей мислитель пропонує *адекватну логіку* — діалектику, котра є “спекулятивною метафізикою”.

Метафізика і філософія

Те, що в основному викладається в університетах і в літературі, — це все ще деякі зі старих наук: логіка, емпірична психологія, природне право і, можливо, ще мораль. Хоча для тих, хто дотримується взагалі більш старих поглядів, основу склала **метафізика**, так само як для юридичного факультету — німецьке державне право. Якщо при цьому не дуже відчувається відсутність всіх строгих наук, які складали раніше метафізику, то це і не могло бути інакше, принаймні стосовно до **природної теології**, предметом якої було розумне пізнання Бога. Здається, що науки, які залишилися, і зокрема логіка, в більшості випадків ледве чи не зберігають лише традицію і визнання користі формальної освіти розуму. Адже її зміст і форма, як і форма інших наук, надто різко відрізняється від ідеї філософії, яка викликає сьогодні інтерес, тобто філософування в загальноприйнятому смислі слова.

Гегель Г.В.Ф. О преподавании философии в университетах // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. — М., 1970. — Т. 2. — С. 420.

Критикуючи властивий для докантівської метафізики спосіб мислення, *Г. Гегель* говорить про “стару метафізику”, “попередню метафізику”, “розсудкову метафізику”: тим самим передбачається, що може бути нова, істинна, спекулятивна, діа-

лектична метафізика³³. У *Г. Гегеля* метафізика — це не особлива філософська дисципліна, яка стоїть поряд з логікою. Вона інтегрована в логіку, що розуміється як діалектика і теорія пізнання.

Для великого німецького мислителя “метафізика є не що інше, як сутність всезагальних визначень мислення, немовби та алмазна сітка, в яку ми вводимо будь-який матеріал і тільки цим робимо його зрозумілим. Кожне утворення свідомості володіє своєю метафізикою, тим інстинктивним мисленням, тією абсолютною силою в нас, якою ми можемо оволодіти лише в тому випадку, якщо зробимо саму її предметом нашого пізнання”³⁴. Отже, метафізика є сукупністю “всезагальних визначень мислення”, і цією “абсолютною силою” потрібно оволодіти. Але це вже — *логіка*, яка для *Г. Гегеля* і є *діалектикою як способом розвитку*, розгортання розумного мислення через розкриття, утримання і вирішення суперечностей. Адже “нерухомі” метафізичні сутності (нескінченне, надчуттєве, свобода, дух) завжди є суперечливими, діалектичними. Тим самим *Г. Гегель* (услід за *І. Кантом*) “виганяє” розсудок з метафізики, але, на відміну від *І. Канта*, який відіслав метафізику у сферу практичного розуму, *Г. Гегель* пропонує логіку розуміння метафізичних сутностей у межах розуму спекулятивного, теоретичного. Свою філософію *Г. Гегель* розглядає як справжню метафізику, адекватним методом якої має бути діалектика.

Гегелівська спроба заперечити метафізику обертається в її відновлення, але в перетвореному вигляді. Це зумовило поставлення завдання *демістифікації* гегелівської діалектики і перетворення її в *науковий метод пізнання і перетворення дійсності*. Таким чином розвиток ідей німецької класичної філософії здійснюється марксизмом у *матеріалістичній діалектиці*. Саме в ній вбачається метод наукової філософії, який дає змогу, за *Ф. Енгельсом*, бачити зв’язок усього з усім, мінливість і відносність усіх явищ світу, необхідний перехід від старого до нового, внаслідок *відносності*

³³ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — К., 1994. — С. 25.

³⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. — М., 1976. — Т. 2. — С. 21.

єдності і абсолютності боротьби протилежностей. Метафізика ж, на противагу діалектиці, всі речі і явища розглядає як незмінні та відокремлені (без взаємозв'язку). Таким чином, діалектичний спосіб мислення є творчим, продуктивним, а метафізичний — догматичним, репродуктивним. Така оцінка метафізики як методу пізнання і способу мислення створила її негативний образ. Тривалий час у підручниках з марксистсько-ленінської філософії метафізика була представлена якимось віджилим, антинауковим знанням.

Така ситуація виникла, по-перше, у зв'язку з догматизацією самого марксизму з усіма його теоретичними надбаннями, і, по-друге, внаслідок вкрай обмежених можливостей прослідкувати дійсний історичний зміст метафізики та її сучасного стану. Разом з тим виникла обґрунтована *теорія розвитку* (Е.В. Ільєнков, Г.С. Батіщев, В.С. Біблер, В.О. Босенко), “наскрізь метафізична, — не в плані методу, а в традиційно “метафізичному” смислі. Вона не тільки *розповідає* про суто “надчуттєве”, а й вважає можливим *досвід надчуттєвого*. Вона принципово протистоїть зовнішній розсудковості, і з догматичною (докантівською) метафізикою не має нічого спільного. Теорія розвитку ґрунтується на *онтологічних передумовах* (кругообіг матеріальних форм руху, який знаходить свою істину в русі суспільної форми), але онтологія береться не у зовнішньопредметних (наукових) формах, а в іманентній поєднаності з людським буттям. Людина тут розуміється не як проста емпірична істота, а як продовжувач і творець універсального розвитку за її ж законами”³⁵. Що, власне, входить у коло проблем метафізики. Діалектично зрозуміла “матерія” тотожна *Духу, ідеї, Богу, єдиному*.

Така думка і є, власне, *метафізичною*, і найбільш витончена діалектика не протистоїть і не може протистояти метафізичному погляду, більш того, вона є *умовою* продуктивності й насиченості метафізичних медитацій і споглядань. Діалектика надає метафізичному запитуванню ту “плоть” і те розуміння, без якого залишається сподіватися лише на одкровення слова Божого. Останнє до філософування як вільного самовизначення особистості в універсумі має досить віддалене

відношення. “Впровадження метафізики” має своєю метою зміну *погляду*; не від діалектичного до якогось іншого, а всередині самої діалектики побачити себе і буття. Але по-новому, щоб світ у кожную свою мить став одкровенням, явищем “не потаємним”, а відкритим. Тому метафізика і є “особливою інтонованістю” філософування.

Метафізика, таким чином, у традиційному, новочасовому, класичному розумінні є основною наукою, оскільки розкриває і витлумачує знання про суще як таке. Як “*основне знання*” метафізика належить *окремому знанню*, а також усім окремим наукам, і входить у них. Вона водночас є цілісною наукою, оскільки обіймає все, що взагалі “є”, отже, повинна його розуміти і обґрунтувати з буття, прояснювати з *абсолютної основи буття*. Метафізика в такому аспекті повинна виявити всезагальні і необхідно важливі визначення законів буття.

1.5. СУЧАСНІСТЬ: КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ МЕТАФІЗИКИ

З часу виникнення метафізики як способу пізнання глибинних основ світу, суспільства, людського мислення виникає й традиція критичного ставлення до неї. Починаючи з античного скептицизму постійно з'являлися мислителі, які не відокремлювали пізнання від чуттєвості, досвіду. Якщо у сфері досвіду поняття втрачають свою реальну значимість, то ще менше вони можуть усвідомлено вживатися за *межами досвіду*. Висловлювання про цілісність буття стають неможливими. Абсолютне буття Бога вже раціонально не досяжне, понятійно не виражене. Метафізика в такому випадку стає неможливою.

З цих позицій — критики метафізики — вибудовує свою концепцію *емпіризму*, який оголошує чуттєвість основою реального пізнання світу, а єдиним джерелом можливого знання про нього — *досвід*. В емпіризмі *ототожнюється* реальність з реальністю чуттєвого сприйняття, що заперечує принципову можливість якогось позадосвідного надчуттєвого знання. З цього виходить *Дж. Локк*, але найбільш ради-

³⁵ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 25.

кальним був *Д. Юм*, який своїм скептицизмом щодо категорій *причина, субстанція, необхідність* здійснив значний вплив на формування критичної філософії *І. Канта*, пробудивши, як він сам визнавав, його від “догматичної сплячки”. Досвід у *Д. Юма* редукується до *чистого чуттєвого враження*. Однак філософу було зрозуміло, що редукція нашого пізнання до чуттєвих вражень і відповідна реконструкція цілісного світу пізнання, яка ґрунтується виключно на чуттєвих даних, повинна зазнати невдачі. Реальне буття “розчиняється” у “вузлі” чуттєвих якостей, у світі *видимості* чуттєвих феноменів. Але це не той світ, у якому ми живемо³⁶.

Антидогматичні міркування *Д. Юма* здійснили вплив не тільки на *І. Канта*, а й на формування *позитивізму*, заснованого на емпіризмі. Ґрунтуючи свої теоретичні висновки на *даному, фактичному*, позитивізм оголошує метафізичні проблеми нездійсненними і позбавленими користі. Все, що не контролюється досвідом, фактом, є “*псевдопроблемою*”. Пізнання обмежується “*позитивним*” науковим досвідом. Тому метафізичне мислення, котре апелює до *визначальних і необхідних* законів буття, не може претендувати на істину, яка знаходиться виключно лише в “позитивно” (фактично) даному, котре емпірично, отже, науково досліджується. При такому підході метафізика, яка вимагала творити “висловлювання” про цілісну дійсність, і, мислячи, думаючи, міркуючи, досягати абсолютного буття, стає неспроможною і безглуздою. Розум втрачає самостійність, якщо виходить за межі чуттєвого пізнання.

Представники *першого позитивізму* — *О. Конт, Дж.С. Мілль* (1806—1873), розглядали метафізику як віджилу стадію в історії духовного поступу людства, акцентували увагу на її несумісності з наукою. Метафізика повинна поступитися раціональному погляду на світ, який спирається на досвід і факти. *Другий позитивізм* — *неопозитивізм*, підсилює негативну позицію стосовно метафізичної проблематики. На думку *логічних позитивістів* (варіант неопозитивізму), і філософія, і теоретичне знання із залишками метафізики повинні бути усунені, оскільки позбавлені пізнавального смислу. Осмис-

³⁶ *Корет Э.* Основы метафизики. — С. 17.

леними є тільки ті наукові положення, які підлягають *верифікації* (досвідному підтвердженню). Звільнена від метафізики філософія повинна не пізнавати реальність, а займатися *аналізом мови* — природної і наукової. Тобто тим, чим займається логічний позитивізм.

Логічний аналіз метафізики

Завдяки розвитку сучасної логіки стало можливим дати нову і більш точну відповідь на запитання про доцільність і законність існування метафізики. В царині метафізики (включаючи й філософію цінностей та науки про нормативність), логічний аналіз призводить до негативного результату: так звані висловлювання в цій царині повністю позбавлені смислу. Йдучи цим шляхом, ми приходимо до радикального спростування метафізики, якого колишні антиметафізики не могли навіть передбачити. Звичайно, подібні інтонації сприяли виникненню багатьох ліній розвитку, наприклад, номіналістичного типу; але для того, щоб стало можливим по-справжньому реалізувати ці інтенції, треба було чекати самої епохи, коли логіка, внаслідок бурхливого прогресу, стала достатньо точним інструментом аналізу.

Карнап Р. Подолання метафізики через логічний аналіз // Рюс Ж. Поступ сучасних ідей. — К., 1998. — С. 49.

На сучасному етапі розвитку *аналітичної філософії* логічний позитивізм був витіснений *логічним прагматизмом, школою лінгвістичного аналізу* тощо. Вони більш ліберально ставляться до метафізики та її проблематики, вбачаючи своє завдання у виявленні та проясненні метафізичних понять, термінів, категорій, якими користується філософія. Якщо метафізика не проходить тест на науковість, то філософія, хоча й не визнається науковою дисципліною, однак є методом логічного аналізу, який необхідний для включення псевдопроблем (якими оперує метафізика). Всі гуманітарні дисципліни не витримують тесту на наукову достовірність. Вони оперують цінностями, які експериментально не верифікуються.

Метафізика, за визначенням логічних позитивістів, складається із *семантичних висловлювань*, оскільки тлумачить різного роду сутності (ідеї, форми, принципи, буття), котрі не набувають експериментального підтвердження. Останнє характерне для природознавства, яке забезпечує достовірність наукових висловлювань, речень за допомогою *принципу верифікації*. Теза верифікації може бути сформульована по-різному, наприклад: “Семантичне речення істинне тоді і тільки тоді, коли воно відповідає фактам”. Однак у кінцевому підсумку виявилось, що сама верифікація стала псевдореченням, оскільки її формулювання не є ні *аналітичним* (де повинно бути присутнє посилання на експериментальні дані), ні *семантичним* (адже воно не підлягає перевірці фактами).

З погляду *неопозитивізму*, таким чином, метафізичне висловлювання, оскільки воно не верифікується, є пустою “поезією понять”, позбавленою об’єктивної пізнавальної цінності. Однак *аксіома смислу* сама є висловлюванням, яке емпірично не верифікується, проте претендує бути не тільки осмисленим, а й *нормативно значимим*. Але “вузько”-позитивістська установка задається майже скрізь у подальшому розвитку аналітичної філософії. Разом з тим філософи, які належать до цього напрямку думки, займаючись, наприклад, філософією релігії, намагаються пояснити відношення тіла і душі і звертаються до проблем, які традиційно вважалися “метафізичними” (сутність, відношення й т. ін.). Отже, аналітична філософія, якщо вона позитивістськи не звужена, виявляється “критично-корективним”, *позитивно інтегрованим елементом метафізичного мислення*, хоча й не його основоположним методом³⁷. Тим самим аналітична філософія прагне не проводити різкої лінії розмежування між собою і метафізикою.

Проблема метафізики є однією з провідних у філософському *екзистенціалізмі*, зокрема у філософії німецького мислителя *М. Гайдеггера*. Центральною частиною філософії, на його думку, є метафізика. Одночасно вона є *фундаментом усієї сучасної науки і культури, всього створеного людиною предметного світу*. Метафізика — це історичний тип відношення суб’єкта і об’єкта, саме той, коли вони протистоять один

³⁷ *Корет Э.* Основы метафизики. — С. 20.

одному, і за цією протилежністю *втрачається їхня єдність*³⁸. Наприклад, коли вирішувалась проблема *Єдиного* (буття) *Парменіда* і *Логосу Геракліта*, сенсу емпіризму і раціоналізму, можливостей розсудку і розуму, співвідношення матеріального й ідеального тощо.

Прагнучи відновити втрачену єдність світу, *М. Гайдеггер* змушений був поставити питання про смисл буття, проголосивши у зв’язку з цим необхідність “подолання метафізики”, яка з часів *Платона існування* (existentia) ставила позаду буття — *сутності* (essentia). Метафізика, яка має своїм предметом суще, за яким вона губить справжнє буття (існування), повинна бути переосмислена. Буття — це ґрунт, з якого воно виростає й живе. Відмінне від сущого буття й повинно стати предметом *фундаментальної онтології*, яка повертає людину до нього як до дійсного існування. Тобто до смислу буття, який ніколи не досяжний для метафізики. Остання замість буття досліджувала суще — предметний світ, чужий для людини, її власного буття, і тому безглуздий. У “Листі про гуманізм” *М. Гайдеггер* писав: “Метафізика відмежовується від тієї простої й істотної обставини, що людина належить своїй істоті лише остільки, оскільки чує вимоги Буття. Тільки від цієї вимоги у неї “є”, нею знайдено те, в чому живе, перебуває її сутність. Тільки завдяки цьому перебуванню у неї “є” її “мова” як дах, що зберігає властиву їй екстатичність. Перебування у відблиску буття я називаю екзистенцією людини. Тільки людині властивий цей рід буття. Так зрозуміла екзистенція — не просто основа можливості розуму, ratio; екзистенція є тим, у чому сутність людини зберігає джерело свого визначення”³⁹. Екзистенція — це вихід людини із самої себе назустріч буттю. Людина змушена бути буттєвою, йти назустріч іншим сущим. Метафізика, запитуючи про закони і сутність сущого, ніколи не доводить ці запитання до самого буття, чим і відсторонюється від нього. Саме цей шлях призвів до хибних ідеалів мислення і відчуження. Людство так і не навчилося мислити правильно. Шлях до мис-

³⁸ *Гусев В.І.* Вступ до метафізики. — С. 44.

³⁹ *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. — М., 1993. — С. 198.

лення і мови — моментів екзистування — відбувається там, де запитують про “самі речі”. Оскільки *М. Гайдеггер* тлумачить буття в безмежно універсальному плані, то *всі речі* причетні до буття.

Що вивчає метафізика

Оскільки метафізика вивчає суще як суще, вона залишається при суцюзі і не звертається до буття як буття. Як корінь дерева вона жене всі соки й сили до стовбура і до його гілок. Корінь розгалужується в основі і в ґрунті, щоб дерево заради свого росту могло з нього піднятися, і, отже, його залишити. Дерево філософії виростає з коріння метафізики. Основа і ґрунт, звичайно, стихія, в якій існує корінь дерева, але зростанням дерево ніколи не зможе так увібрати в себе кореневий ґрунт, аби він як щось деревне зник у дереві. Скоріше, навпаки, коріння аж до найменшого волокна губиться у ґрунті. Ґрунт є основою для кореня; у цьому він забуває себе на користь дерева. Навіть і тоді, коли корінь по-своєму віддає себе стихії ґрунту, він усе одно ще належить дереву...

Метафізика думає, оскільки вона завжди уявляє лише суще як суще, не про саме буття. Філософія не зосереджена на власній основі. Вона весь час її залишає, і, власне, через метафізику. Однак вона все одно її не уникає.

Оскільки думка розпочинає шлях осягнення основи метафізики, остільки ця думка намагається думати про істину самого буття. Замість уявляти собі суще як суще, думка певним чином залишила метафізику. Ця думка, і саме коли вона дивиться ще від метафізики, повертається до основ метафізики. Одне те, що тут ще видається основою, є, можливо, чимось іншим і ще не сказаним, відповідно до того, що сутність метафізики також виявляється чимось іншим.

Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993. — С. 28—29.

Для *М. Гайдеггера* людина — це призначення до мистецтва бути. Метафізика в минулому цього не усвідомлювала, тому неминуче відхилялася від істини буття, зокрема тоді, коли творяться цінності, як би вони не розумілися. Оскільки

ки світ заданий людині, то нав’язування їй особливих цінностей спотворює істину буття, яка відкривається насамперед у власному існуванні, у переживанні жаху, турботи, нудьги, туги тощо. Істинними є не висловлювання, а люди і речі. *Мова* — дім буття, вона відносить до буття те, що дано їй самим буттям. Вища інстанція буття — *смерть*, вона як майбутнє визначає сьогоднішнє. Майбутнє має пріоритет перед сьогоднішнім.

У гайдеггерівському розумінні метафізика постає своєрідним “нігілізмом” (від лат. *nihil* — “ніщо”), хоча думка про нігілізм як закономірний висновок метафізики належала ще *Ф. Ніцше*. Його позиція здається цілком зрозумілою: одні цінності старіють, отже, їх заперечуючи (момент нігілізму), необхідно створити нові цінності. Але цінність — це інтерпретація, яка здійснюється не людиною, а її “фізіологічно афективним, анонімним” прагненням до влади. Люди наївні, якщо вважають себе, розумних, смислом і мірою цінностей. Метафізика, яка поміщає істину в якомусь іншому світі — світі *сутностей* — замінює справжнє життя людей, заперечує світ *чуттєвого буття*, до якого вона належить. Тим самим *Ф. Ніцше* хоче вчити людей не моралі і не буттю, а *смислу буття*. Проте насправді нігілізм, відкинувши “потойбічний” світ сутностей, завершує метафізичну думку, оголосивши, що нічого, крім самої видимості, не існує.

Ф. Ніцше, який виступив проти сукупності вигаданих цінностей, а тим самим — за дійсну, а не бажану людину, і *М. Гайдеггер*, який проголосив про епоху кризи гуманізму, розкрили симптоми хвороби європейської культури, яка особливо чітко проглядається сьогодні. Втрата сенсу буття, занепад традиційних цінностей, крах великих ідеологій, відмова від абсолютів, пріоритет прагматизму перед морально-духовними орієнтаціями — такі основні моменти кризи сучасного цивілізаційного буття, яке перебуває в стані великих і тривожних очікувань. Адекватним виразом цього стану є *філософія постмодернізму*.

Характерні особливості постмодернізму як філософського руху ми знаходимо в працях його творців — сучасних мислителів — *Ж. Дерріди*, *Ж. Бодрійяра*, *Ж. Дельози*, *Ф. Гват-*

тарі, Ж. Ліотара та ін. Вони оголосили однією з основних рис сучасної епохи кризи метафізичних основ, визначивши її як постметафізичну.

Розпочате *М. Гайдеггером* подолання метафізики вони завершують шляхом її реконструкції або остаточного розкладу. Якщо *М. Гайдеггер* шукає більш глибокі основи метафізики, то постмодерністи заперечують потрібність таких основ. У найстислішому узагальненні домінантами філософського постмодернізму виступають: *мовна гра* (а не логіка), *дисконсенсус* (а не консенсус), *дискретність* (а не неперервність і прогрес), *множинність* (а не єдність), *нестабільність* (а не стабільність), *локальність* (а не просторова всезагальність), *фрагментарність* (а не цілісність), *випадковість* (а не необхідність), *відкритість* (а не замкнена системність), *гра* (а не планова мета), *анархія* (а не ієрархія), *негативність* (а не позитивізм), *рух речей і слів по поверхні* (а не в їх глибину), *слід* (а не те, що визначає і визначається), *симулякр* (а не образ), *лабіринти* (а не лінійність), *невизначеність* (а не визначеність), *іманентне* (а не трансцендентне), *естетика парадоксально-піднесеного* (а не прекрасного), *спокуса пристрастей* (а не виробництво). Спроцуючи до межі *постметафізики постмодернізм*, можна визначити його як *деконструкцію і розсіювання* тексту, співмірні з “раптовістю спокуси”.

Деконструкція в постмодернізмі

Деконструкція не означає деструкції структури твору, не має на увазі вона також і відмову від наявних структур (у цьому випадку структур особистості і причинності), які вона намагається розділити. Замість цього деконструкція є демонстрацією старої структури, здійсненої з метою показати, що її претензії на безумовний пріоритет є лише результатом людських зусиль, і, таким чином, можуть підлягати перегляду. Деконструкція нездатна ефективно діяти до цих важливих структур, попередньо не облишивши їх і не запозичивши в них для аналізу їх же стратегічні й економічні ресурси. З цієї причини

процес деконструкції всього лише попередній і стратегічно привілейований момент аналізу. Вона ніяким чином не передбачає своєї остаточності і є попередньою в тій же мірі, в якій завжди повинна бути жертвою своєї власної дії.

Сальдивар Р. Деконструкция // Ильин И.П. Постмодернизм: Слов. терминов. — М., 2001. — С. 60.

Справедливим є твердження, що не вся сучасна філософія може бути зведена до постмодернізму і не всі сучасні мислителі заперечують метафізику. Кінець метафізики, як і філософії, проголошували не раз, що цілком закономірно для переходу від однієї до іншої епохи, коли переосмислюються фундаментальні принципи, створюються нові напрями (методології) мислення. Проте зберігається і наступність, спадкоємність. Незважаючи на динамічний цивілізаційний процес, стрімке входження у виробництво і економіку нових і нових технологій, не втрачають свого значення і ваги *начала пізнання і розуміння, принципи мислення*. Вони утворюють “метафізичне ядро” нашої культури, основу її тривалості, безперервності. “Критичні заперечення проти метафізики, які виходять із зовсім різних забобонів і гадок, — говорить *Е. Корет*, — не можуть переконати, що можливість метафізики вичерпана по суті. Однак у новітній час досить поширений метафізично-критичний настрій, згідно з яким вважають, що метафізика остаточно застаріла, говорять навіть про постметафізичний час. Разом з тим з очевидністю виростає потреба в духовній орієнтації і осягненні смислу, що таким чином дає можливість говорити навіть про новий інтерес до метафізики”⁴⁰. Якщо так, то в чому він може полягати? Мабуть, у тому, що вона зберігає вічне, те, що не минає, потаємне, до розкриття змісту якого завжди прагнула і прагне людина.

⁴⁰ *Корет Э.* Основы метафизики. — С. 21.

1.6. ПОКЛИКАННЯ МЕТАФІЗИКИ: НАУКА, ЕКОНОМІКА, ФІЛОСОФІЯ

З часу усвідомлення себе як вільної істоти, здатної творити світ, людина постала перед необхідністю “оформлення” власного існування. Для цього необхідне *особистісне пізнання*. Воно має забезпечувати орієнтаційну функцію життя в цілому, свободи і відповідальності вчинків зокрема. Тому людина зобов’язана *запитувати про те, чого не знає, але повинна і хоче знати*, щоб правильно поводитись, якщо вона є вільною. Запитувати означає “*незнати*”, а знання про власне “*незнання*” означає прагнення до подальшого знання. “Всі люди за своєю природою прагнуть до знання” (Арістотель). Запит перетворюється в питання про предмет у найбільш широкому значенні слова.

Те, про що ми запитуємо, є насамперед нашим *життєвим світом*. Це навколишнє середовище, і знання про нього дає можливість правильно вести себе в ньому. Це люди і сукупність розмаїття речей, яких ми змушені постійно запитувати: що породжує науку, котра досліджує всі сфери і аспекти дійсності? Завданням науки стає служіння буттю людини у світі, покращення життєвих умов і звільнення від тягара важкої праці. Особливо це помітно сьогодні, коли ми спостерігаємо динамічні зміни світу під впливом новітньої науки і техніки, без яких людство вже не зможе вижити. Однак сьогодні як ніколи відчувається, що один лише науково-технічний прогрес не вирішує власне *людських проблем*. Навпаки, він постійно породжує нові проблеми, приносить із собою кризи і катастрофи. Наївна віра в благодійність матеріального прогресу, в науку і техніку значною мірою порушена⁴¹. Адже панування людини над природою обернулося пануванням предметного світу над людиною, економічного над духовним, егоїзму над альтруїзмом, прагматизму над гуманізмом.

Надія на “щасливе життя” на основі емпіричної, конкретної, лише позитивної науки, котра сьогодні є домінуючою

раціональною силою, насправді не здійснилася і не дала відповіді на питання про сенс буття людини. Вплив науки і техніки перетворив індивідне буття людей і реалій, що їх оточуючих, у *предметність*, тобто відбулося вилучення того необхідно-людського, постійного *запиту до буття*. Як наслідок цього дійсність почала відкриватися в якихось незвичних формах, вимагаючи від людей конструктивних зусиль там, де раніше все відбувалося начебто само собою. Життєві позиції індивіда перестали бути його місцем у природному просторі і визначаються різними груповими зусиллями і діями. Якості речей розкриваються і працюють на людину, тільки проходячи через форми її умінь і знань: сам індивід, “відірвавшись” від своєї природної позиції, виявився для себе предметом безперервної роботи, що означає необхідність постійно поєднувати різні — і насамперед свої власні — зусилля. Стійкість життєвої установки розкривається через процес її відтворення, якості речей — через відповідні цим речам форми функціонування і становлення. Людському суб’єкту не залишилось нічого іншого, крім зайнятися “конструюванням власної реальності з розрахунком на “прихованість”, метафізичність більшості речей, що оточують її буття, або “капітулювати” перед цими обумовленостями, деперсоналізуватися в хаотичній сукупності різних соціальних і природних вимірів⁴². Зважаючи на домінування таких ситуацій, стає зрозумілою потреба в метафізичному осмисленні сутності та сутнісних вимірів людини, в обґрунтуванні людських цінностей, у відповіді на питання про сенс людського існування.

Діяльне освоєння людиною структур буття — *життєвого світу, середовища й навколишнього світу* “включає” в них процеси, сили, форми, не співмірні з еталонами повсякденного досвіду. У зв’язку з цим людина повертається до запиту, з якого починав свої екзистенційні міркування *Б. Паскаль*: для чого, навіщо і ким я закинутий у цей безмежний світ? А звідси знову ті самі вічні питання. Для чого страждання і вмирання, весь тягар життя? Чи є сенс відстоювати цінності та ідеали і мучити себе цим? Чи не є життя пустим

⁴¹ Корет Э. Основы метафизики. — С. 10.

⁴² Кемеров В.Е. Метафизика — динамика (к вопросу об эволюции метафизики) // Вопросы философии. — 1998. — № 8. — С. 59—60.

безглуздя? Яка мета світу і до чого вона приведе? Тим самим ми запитуємо — поверх будь-якого одиничного знання — про основи, мету і сенс дійсності і сенс свого призначення в ній. Це й повертає до життя метафізику, оскільки саме вона, за своєю власною, давньою традицією, прагне і може давати відповіді на питання, *що і чому щось є*, котре вже є питанням про буття. Значення метафізики може впливати тільки з її предметного розгортання, яке й виявляє головні аспекти її значення.

Можна прийняти як основоположні ряд визначень, які показують необхідність *продуктивного* застосування метафізики для сучасної науки, коли індивід, як видається, вийшов за межі традиційного соціокультурного простору. В чому ж полягає ця необхідність? Якщо метафізику розуміти як можливість виконання процесів *людського запитування і знання*, то вона набуває актуального значення для *самопізнання* людини, в екзистенційно-антропологічному розумінні. Тут вона розкриває *духовну* сутність людини в її *трансцендентній своєрідності*, яка перевищує безпосередність, буденність, оскільки сутнісно спрямована на *абсолютне буття*. “Людина так чи інакше залучена до світової і божественної трансценденції, хоча й залучена не абсолютно, а відносно, не повністю, не у всьому обсязі смислів. Людина відлучена від трансценденції, від Абсолюту, тому вона змушена задовольнятися хоч і не малим, але обмеженим знанням”⁴³. Ця обмеженість компенсується метафізичними запитами і відповідями на них.

Метафізика значима для оцінки і розуміння науки, оскільки розкриває і викладає те основне знання, котре є попередньою умовою кожного предметного окремого знання — як результат повсякденного досвіду, так і наукового дослідження та знання. Вона не ставить за мету підміняти ні окремі науки, ні теорію науки й методологію. Але останні повинні ставити питання про свої передумови та основні *можливості метафізики*. Це дає можливість виявити свої предметні й

⁴³ Осипов Ю.М. Время философии хозяйства. — М., 2003. — С. 49.

методичні повноваження, а також визначити свої межі й знайти своє місце у всеохопній цілісності буття. Це тим більш важливо, оскільки в кінцевому підсумку кожна наука постулюється метафізиці, тому що не має її можливостей наближати людину до пізнання Абсолюту і абсолютного.

На противагу будь-якій ідеології метафізика пропонує *абсолютне* обґрунтування відносних величин (речей або цінностей), практичних намірів або партикулярних інтересів політичного, національного або іншого характеру. Вони виявляють свою принципову відносність через впорядкування у всеохопній цілісності буття. З цього виникає значення метафізики, котра надає обґрунтовану точку зору і оцінку дійсності *світогляду*. І хоча вона не може замінити повністю конкретний (наприклад релігійний) світогляд, але може передбачити відповідні йому інтелектуальні структури⁴⁴. Тим самим метафізика показує свою невід’ємність від процесу вироблення і формування поглядів на дійсність та її зміст. *Метафізика виробляє ідеї, а вони утворюють людський світ, тримають і керують ним*. Світоглядно-ідейна, смислова культура пронизує суспільство, яке робить, утворює людину.

Метафізика має, як показує історія ідей, основоположне значення не тільки для філософії, а й для спорідненої з нею економічної теорії. Ми вже з’ясували, що філософія внаслідок свого *головного спрямування* завжди була і залишається метафізикою. Філософське мислення сучасності, якщо воно прагне, бажає увійти в поле *екзистенційних, феноменологічних* або *аналітичних* проблем, хоче чи не хоче, але неминуче містить у собі метафізичні імплікації і передбачення, припущення, які воно зобов’язане рефлектувати⁴⁵. Тим самим мислитель, філософ, як і завжди, опиняється *у предметному полі* метафізичних запитів і смислів.

Стосовно економічної теорії, то тут відкривається ряд нових, малооприятливих можливостей метафізики. Коли сьогодні говорять про кризу духовності, то причину її вбачають у глобальній економізації всього соціокультурного простору.

⁴⁴ Корет Э. Основы метафизики. — С. 21—22.

⁴⁵ Там же. — С. 22.

Однак зазначимо, що справа в іншому: відходить на другий план буття соціальність, редукована до жорстких, зовнішніх стосовно духовності індивідів, опредметнених практицизмом економічних структур. Гине формалізована, інституціоналізована соціальність, котра на певний період збіглася з натуралістичними установками і схемами “здорового глузду”. Індивіди не тільки позбавилися звичних соціальних осередків, звичного “дому буття” (Е. Левінас). Все більше “включаючись” у нову соціальну динаміку, вони перетворюють не тільки режим існування “своїх соціальних осередків”, “розривають” ланки детерміністських зв’язків, а й змушені зміщувати й модифікувати нормативи і орієнтири існування. Редукована до жорстких структур економіко-господарська реальність позбавляється своєї інертності й надійності; частково розпадається на елементи, стає матеріалом для утворення нових людських взаємодій. Так було не тільки сьогодні, а завжди, коли починався перехід до іншого типу зв’язків і взаємодій. Багатомірна, не редукована соціоекономічна реальність розташована “по той бік” безпосереднього сприйняття. Її принципова динамічність завжди метафізична у своїй позамежовості, трансцендентності в діяльності людей.

Трансценденція метафізики

Сучасний пізнавальний процес старанно закриває очі на трансценденцію світу і пізнання. І закривши очі на позитивну, тобто абсолютну, дану об’єктивну трансценденцію, він відкриває можливість поширення негативної трансценденції, властивої штучному матеріально-технічному світу і характерному для нього процесу пізнання. Адже ніхто з творців **цього** світу і носіїв знання про нього не знає, що, для чого і з якими наслідками відбувається в цьому світі, відірваному самовпевнено від Божого передбачення. Такий світ не живе, а танцює, а танець замість життя — смертельний танок. <...>

Як же не філософувати? Саме філософія має справу напряду з трансцендентним, з тим, що приховано безпосередньо від спостерігаючої і фіксуєщої свідомості, яка перебуває за поверхнею буття, що приховується і лише являється, що

не підлягає простому фотографуванню, що надається думкою і уявленням, що потрібно не взяти, а помислити.

Не було б трансценденції, не було б і філософії. Помітити факт легше, ніж його пояснити. Саме пояснення породжує філософський підхід. Фізика фіксує, мало пояснює, пояснює метафізика, тобто філософія.

Осипов Ю.М. Время философии хозяйства. — М., 2003. — С. 46.

У функціонування господарського життя включені не лише активні природні взаємодії, а й інформаційні, енергетично-психологічні потоки. В цьому і спокуси, і невиявлені небезпеки економічного буття. Господарська реальність “пронизує” як соціальне, так і приватне життя людини. Економічна, культурна, інтелектуальна, моральна “небезпека” загрожує індивіду, якщо він *не усвідомить метафізичного характеру цієї ситуації* і не оволодіє відповідними науковими засобами захисту. На одному полюсі цієї ситуації — різні абстрактні якості та сили, на другому — природне індивідуально-психологічне сприйняття дійсності. Те сприйняття, яке ототожнювалося з дійсністю, разом з тим може “працювати” як елемент *системи метафізичних зв’язків*, як одна з можливостей, котра забезпечує відтворення і продуктивність цієї системи.

Світ, в якому функціонує ця “метафізична система”, — це світ, в якому живе людина, він є “іманентно-трансцендентним” (Ю.М. Осипов) стосовно до неї. А пояснення трансцендентного (як і іманентного) *не можуть не бути метафізичними*. Адже метафізика прагне проникнути за межі чуттєвого світу, більше дізнатися про його внутрішню смислову сутність, тобто максимально наблизитися до таїни буття. Подальший розвиток господарського і економічного механізму, соціальності в цілому залежить від індивіда: або він ставиться до ситуації *натуралістично*, тобто не усвідомлює її *метафізичних якостей* і таким чином виявляється одним з її елементів, або він “вписує” дану систему в свою рекон-

струкцію прихованих соціально-економічних зв'язків. Тим самим індивід одержує можливість співмірювати і поєднувати різні лінії поведінки, “оповивати” анонімні зв'язки і сили у форми існування та в дії конкретних суб'єктів — персональних, групових, індивідуальних. І тоді завдання відтворення його власної суб'єктивності виявляється залежним від реконструкції — *метафізичної по суті* — інших соціальних, а в цьому випадку економічних позицій, поглядів, установок та інтересів⁴⁶. Економічний простір виявляє свою глибину, енергетичну напруженість, об'єм, які зумовлені поліфонічним поєднанням різних суб'єктів соціальної дії. Але жоден із них не може достатньо повно охарактеризувати цю поліфонію, якщо не буде прагнути залучити до її усвідомлення і розуміння теоретичні потенції метафізики.

Економіка невід'ємна від метафізичного аналізу. Метафізика має безсумнівну цінність для економічної теорії, яка є способом людського мислення і пізнання таїни господарського механізму. Економіка повинна бути витлумачена в контексті міркувань, узагальнень, пропозицій, проектів, концепцій, ідей, а для цього необхідні філософські, особливо метафізичні, осмислення. *Неметафізична (антиметафізична) економіка* веде до духовної позасмислової пустоти, антиметафізична економічна теорія може заводити (що почасти постійно відбувається) в оману. Тільки за умови віри в можливість культури філософського мислення як найбільш радикального способу проникнути в трансцендентну таїну господарського буття економічна теорія може стати осмисленою, переконливою і продуктивною. Така теорія передбачає метафізичне мислення, яке має стати умовою дослідження *конечної мети розвитку економічної реальності*. Фактично це збігається з метою метафізики, яка є дослідженням останньої, кінцевої реальності.

⁴⁶ Кемеров В.Е. Метафизика — динамика (к вопросу об эволюции метафизики). — С. 60.

Розділ 2

ПОШУК ЕКОНОМІЧНИХ СМИСЛІВ. ЕКСПОЗИЦІЯ

Філософія економіки є філософією специфічного розділу культури. І в цьому плані вона, ґрунтуючись на результатах окремих (в тому числі економічної) наук, повинна відповісти на онтологічні й антропологічні питання: “куди” і “навіщо” розвивається нинішня економічна ситуація і яка її соціально-аксіологічна спрямованість.

Л.А. Мяснікова

- 2.1. *Ідеальні змісти “економічного”.*
- 2.2. *“Філософія економіки”.*
- 2.3. *“Філософія господарства”.*
- 2.4. *“Інституціоналізм”.*
- 2.5. *“Етична економія”.*
- 2.6. *Філософські визначення напрямів економіко-методологічних досліджень.*

Взаємозв'язок економічної науки з філософією ніколи і майже в нікого не викликав заперечення, починаючи вже з Аристотеля, який включив економічну проблематику в поле метафізичних міркувань. Історія економічних вчень показує невід'ємність економічного знання від основних стратегій філософського мислення, які домінують у ту чи іншу епоху. Це свідчить про об'ємність економічної проблематики, яку з повним правом можна назвати "світом", в якому реалізуються життєві прагнення людини — духовні і матеріальні, теоретичні і практичні. Економіка — це світ життя людини. Усвідомлення цього факту дало підстави виділити її в окрему, значно ширшу сферу "філософії економіки", а потім — у "філософію господарства". Зміст їх предметів надає найбільші можливості для філософування, розкриваючи тим самим метафізичний зміст економічної проблематики. Економіка інтегрує в собі максимальну множину різноманітних форм людської поведінки, є "способом мислення" (Р.Л. Хайлбронер), який пронизує всі сфери суспільного життя, навіть ті, де все, здавалося б, залежить лише від соціальних і політичних факторів. Чим же зумовлюється необхідність появи "філософії економіки" і "філософії господарства"? Як це мисленнєві стратегії пропонує науковий пошук, котрий прагне виявити глибинні смисли економічного?

2.1. ІДЕАЛЬНІ ЗМІСТИ "ЕКОНОМІЧНОГО"

Сучасна економічна наука підійшла до тієї межі, коли повинна усвідомити себе не тільки як аналітичну, а й як синтетичну дисципліну, котра конструктивно переоформлює напрями своїх досліджень. У цьому випадку на перше місце у вирішенні завдання "переоформлення" претендують *господарська етика, економічна соціологія, соціально-культурні основи господарства і підприємництва, морально-філософські обґрунтування бізнесу, філософія господарства* тощо. Така поліфонія підходів виявляє *метафізичну сутність економічного знання*, в якому знаходить відображення вся глибинна проблематика життєдіяльності людського суспільства в розмаїтті її виявлення. За такого підходу множина проблем по-

винна бути приведена у взаємозв'язок між собою й утворити певну єдину глобальну проблему, об'єктом розробки якої стає *економічне (господарське) ціле*, котре містить у собі властивості "єдності й багатоманітності".

Яка особливість цього об'єкта? В кінцевому підсумку виходить, що цей глобальний об'єкт вивчається наукою з її внутрішніми суперечностями, котрі охоплені *єдністю* економічного знання. При такому підході економічне знання у своєму внутрішньому розвитку повинно виявити свій більш глибокий зміст для всебічного розуміння. Розкрити його в концептуалізованому вигляді зможе *метафізика*. Стосовно економіки вона виступає, на думку *І.К. Бистрякова*, "тим об'єднавчим началом, яке дозволяє пояснити процеси взаємодії духовного начала людини з її розсудком і конкретними діями. Через метафізику розкривається економічна парадигма економіки, котра розглядається як інструмент упорядкування відносин людини з природою. Через метафізику ми зможемо зрозуміти характер "суб'єкт-об'єктних" відносин з природою. Через метафізичну методологію стає ясним і зрозумілим процес багатомірного (онтологічного, теологічного, праксеологічного) пізнання об'єкта (суб'єкта) дослідження"¹. І не тільки: завдяки метафізичному підходу з'являється можливість увійти у сферу глибинних смислів економічного знання.

Необхідність вирішення цього завдання завжди стояла перед економічною наукою, особливо з того періоду XVIII ст., коли вона виокремилася в самостійну галузь суспільного знання і стала реально претендувати на створення своєї, але, на відміну від філософії, *реальної програми перетворення світу*. Не викликає сумніву, що марксистська теза "філософи лише різними способами пояснювали світ, але справа полягає в тому, щоб його змінити", з'явилася під безпосереднім впливом творів *А. Сміта* і *Д. Рікардо*, володарів дум тогочасної інтелектуальної еліти. За наступний період розвитку економічна теорія настільки поповнилася новими змістами й орієнтаціями, настільки охопила всі сторони буття, увійшовши в життя людини, перетворивши її світогляд і систему цінностей, що вже давно вийшла за межі її звичних визначень.

¹ *Бистряков И.К. Метафизика экономики: реальность и виртуальность // Философия экономики. — К., 2002. — С. 330—331.*

Економічна методологія була і залишається полем гострих дискусій і об'єктом критики, насамперед з боку дослідників-практиків. Ця критика, безумовно, справедлива в тому сенсі, що методолог не може замінити жодного спеціаліста в конкретній галузі. Частково вона справедлива стосовно до традиційної нормативної методології, котра нерідко претендувала на роль верховного судді в теоретичних суперечках.

Але ця критика навряд чи справедлива, якщо мова йде про сучасну економічну методологію, котра не просто відмовилась від подібних претензій, а й теоретично подолати пов'язані з ними ілюзії. Постійне зростання і глибини економіко-методологічних досліджень перетворили цю галузь знання в нову субдисципліну в рамках сучасної економічної науки. В основі цього явища знаходяться об'єктивні процеси диференціації і професіоналізації економічної науки, тенденції до ускладнення і навіть фрагментації економічного знання. Виникає реальна потреба в зміцненні таких елементів економічного знання та інститутів наукового співтовариства, які підтримують механізми внутрішньонаукової комунікації, забезпечують взаєморозуміння між економістами різних спеціалізацій і наукових напрямів. Все це дозволяє, крім усього, підтримувати нові перспективні підходи, особливо на перетині наукових дисциплін і теоретичних орієнтацій.

Ананьин О.И. Экономическая наука в зеркале методологии. — М., 1999. — С. 148.

Спроби такого переходу здійснювалися постійно. Не вдаючись до детального перерахування, зупинимось на широко оприятій спробі визнати домінуючий вплив духовного на матеріальне, що, зрештою, і показує атрибутивність метафізичного підходу до аналізу економічного. Саме “обернення” співвідношення “економічне — духовне” на “духовне — економічне” відбулося в рамках “ревізії марксизму”, зокрема, в працях *Е. Берштейна*, який і вважав відмову від матеріалістичного розуміння історії в найзагальнішій постановці проблеми *новим поглядом* на економічний детермінізм марксизму. Спочатку результатом цієї відмови є визнання значно більшої ролі “ідеальних моментів” у соціальній історії. А

потім — розгляд “ідеальних моментів” як діючих причин соціального розвитку. Це дало можливість поставити питання *генетично*: що первинне історично — “ідеї” чи “господарство”?² Тобто “духовне” чи “економічне”. Такий підхід стимулював майже одночасний вихід у світ праць *М. Вебера* “Протестантська етика і дух капіталізму” (1906), *С. Булгакова* “Філософія господарства” (1912) і *В. Зомбарта* “Буржуа” (1913), в яких вирішувалося питання про взаємовідношення релігії і економічного життя суспільства, тобто про роль духовного фактора в розвитку економічної сфери.

Фактично було поставлене завдання *метафізичного підходу* до економічної проблематики. Адже *дух, Бог, світ, буття* є одвічними проблемами метафізики. Поєднання “ревізії марксизму” з неокантіанською традицією дало можливість сформуватися новій ідеї, яка “перевернула” філософську й економічну свідомість, вказавши їм шлях у нову дослідницьку сферу: яка релігія (тобто духовна домінанта) епохи, таким є і економічне (господарське) життя народів, що покликала до теоретичного й практичного функціонування як “філософію господарства”, так і різні інституційні теорії.

Актуалізація такого підходу в останні десятиріччя стимулювала “методологічний бум”, який продовжується й дотепер. Потік публікацій з методологічних і філософських проблем економічного пізнання став масовим. Результатом цієї *інтелектуальної активності* стало виокремлення *економічної методології* в особливу сферу досліджень. Ця активність об'єднала економістів, філософів, методологів науки — всіх, хто прагне осмислити передумови, тенденції, проблеми і перспективи розвитку економічної науки, а одночасно за рахунок цього підвищити рівень *професійної самосвідомості* самих економістів, сприяти більш адекватному сприйняттю нових економічних ідей.

Акцент на філософсько-економічній і економічно-методологічній проблематиці — це лише зовнішнє вираження процесу якісної трансформації цієї сфери досліджень: її меж, тематики, цільових установок. Така трансформація перетво-

² *Эльян М.Р.* Хозяйство и религия (М. Вебер, С. Булгаков, В. Зомбарт) // *Философия хозяйства*. — 2003. — № 1 (25). — С. 133.

рює методологію з переважно *нормативної* (тобто такої, котра визначала, які дослідження можуть претендувати на дійсну науковість, які методи можуть вважатися надійними і які результати — достовірними), в *deskриптивну і позитивну*. В новій якості вона прагне описувати й осмислювати нові структури економічного знання, тенденції його еволюції, реальну практику наукової діяльності.

Одночасно розширилося “поле” економічної методології, котре охопило сьогодні широкий спектр не лише методологічних, а й філософських проблем економічної науки. Це вже не тільки і не стільки *теорія методу*, яка фокусувала увагу на *інструментальній* стороні наукової діяльності. Методологія метафізичного підходу включає в коло своїх інтересів насамперед *епістемологічну* проблематику (аналіз економічного знання і пізнання), а потім, поряд з нею, і *онтологічну*, пов’язану з метанауковими філософськими, етичними, духовними, культурними та ін.) уявленнями про саму економічну реальність³.

В умовах сучасної, все більш зростаючої науково-технічної динаміки економіка змушена в кожний конкретний момент часу вирішувати конструктивні завдання, що, у свою чергу, передбачає наявність стадії *попереднього моделювання*. В такому випадку економічна діяльність постає у вигляді *не статичного, а динамічного функціонуючого знання*, яке “розкриває” об’єкт дослідження в його наповненості *метафізичними смислами*. Динамізм передбачає упорядковане “включення” онтологічного, гносеологічного, аксіологічного, праксеологічного знання в об’єкт дослідження; коли в глибинах онтологічного знання формуються цільові установки, а в гносеологічній, аксіологічній і праксеологічній сферах знань формуються проектно-модельні уявлення про розвиток⁴. Іншими словами, відбувається “проникнення” у внутрішні властивості об’єкта (суб’єкта) дослідження, що передбачає оперування категоріями і поняттями, які належать до сфери трансцендентного (надреального).

³ Ананьин О.И. Экономическая наука в зеркале методологии // Вопросы философии. — 1999. — № 10. — С. 136.

⁴ Быстрыков И.К. Метафизика экономики: реальность и виртуальность. — С. 36.

Необхідно враховувати, що з часом — про що свідчить сьогодні — змінилося саме сприйняття економічної науки як об’єкта методологічного і теоретичного аналізу. Образ науки як єдиного “дерева знання” (аналогія *Р. Декарта*), яке формує свої нові гілки — напрями на твердому стовбурі-основі раніше засвоєних істин, поступається місцем новим уявленням, які змальовують світ економічної науки *плюралістичним*, а саме знання — *обмеженим і фрагментарним*. Подібні трансформації у сфері економічної методології відображають масштабні тенденції, які сьогодні визначають інтелектуальний клімат епохи. Які ж основні напрями цих тенденцій?

2.2. “ФІЛОСОФІЯ ЕКОНОМІКИ”

Постановка проблеми метафізичного аналізу економічної теорії і господарської діяльності закономірно підводить до питання про роль і значення “*філософії і економіки*”, яка (проблема) на сьогодні є актуальною як у вітчизняній, так і зарубіжній економічній і теоретичній думці. Чи немає тут повтору, тотожності предметів? У попередньому розділі ми вже говорили про тотожність і відмінність філософії і метафізики в їх історичному розвитку і сучасному стані. Тому необхідно виявити відмінності між предметом і методологією, з одного боку, “*філософії економіки*” і, з другого боку, “*метафізики економіки*”. Одночасно потрібно окреслити поле теоретичного аналізу “*філософії господарства*”, щоб можна було дотримуватися визначеної методологічної позиції щодо “метафізики економіки”.

“*Філософія економіки*” — це сфера досліджень, спрямованих на осмислення і розуміння основ економічного життя як однієї з найважливіших сфер людського життя і суспільства. Спираючись на філософські категорії і принципи, вона виявляє сутнісні аспекти економічних явищ і процесів. Філософський підхід до економічного життя передбачає висвітлення фундаментальних тенденцій і закономірностей відношень людини з природою, а також *відношення людини до людини* в процесі трудової діяльності.

На відміну від економічної теорії, котра аналізує конкретні форми економічних відносин, структурні елементи економіки, філософія економіки орієнтована на *розуміння* загальних універсальних закономірностей розвитку господарсько-економічного світу. В центрі її уваги знаходяться принципові питання *природи економіки*, тенденції формування матеріальних умов життя людини і суспільства в цілому. Філософський “кут зору” передбачає також виявлення сутності поведінки і діяльності людини в економічній сфері. Тобто мова йде про *гуманістичну складову* предмета “філософії економіки”.

Як наукова дисципліна, “філософія економіки” є галуззю дослідження загальних, глибинних процесів в економіці. Цей аналіз здійснюється на основі *філософських традицій*. По-перше, мова йде про гносеологічне трактування економічних знань для виявлення й опису *існуючих структур економічного знання* та їх адекватності об’єктивними реаліями. По-друге, філософія виступає як методологічна основа для розгляду *економічних проблем*. Принципової ролі тут набувають конкретно-історичний підхід до пізнання економічного життя та *принцип системності*. Звичайно, філософія не ставить за мету замінити конкретні економічні знання, економічні теорії і прикладні економічні дисципліни. Вона озброює переважно загальними орієнтирами, методологічними принципами, необхідними для успішного вирішення економічних проблем. Філософська методологія націлює на розгляд економіки з різних позицій, висвітлює основні тенденції і рушійні сили її розвитку і функціонування⁵. Подібний підхід відкриває значні можливості для глибокого пізнання економічних явищ і процесів.

У “філософії економіки” ключову роль відіграє антропологічний підхід, згідно з яким людина, її потреби та інтереси є *визначальними* в детермінації соціально-економічної діяльності. Особистість, як рушійна сила суспільного життя, трактується як *суб’єкт економічної діяльності*. Це фундаментальне положення знаходиться в основі аналізу економіки.

⁵ Самсин А.И. Основы философии экономики. — М., 2003. — С. 10—12.

В аспекті *існування*, тобто аспекті соціоекономічного життя, людина здобуває цінності, ідеали, цілі в навколишньому соціальному середовищі, а “мистецтво життя” (М. Монтень) полягає в умінні реалізувати їх у практичній діяльності. Існування не зводиться до *суб’єктивних* переживань, тому важливе місце має *об’єктивність буття*, яка підтверджена соціальним статусом індивіда, його сім’єю, майном тощо. Виникає проблема виявлення співвідношення суб’єктивного і об’єктивного в економічній поведінці людини. У зв’язку з цим філософсько-соціологічні інтерпретації аспектів економічної поведінки обґрунтовують моральні орієнтації, мотиви, пов’язані з поняттям справедливості, міркуваннями щодо престижного споживання, етики допомоги і колективного виживання.

Важливе місце у філософсько-економічних дослідженнях займає проблема виявлення характеру і специфіки діяльності, обумовленої певними соціально-політичними структурами. Тим самим соціально-філософські підходи значно розширюють і збагачують наше бачення господарсько-економічних процесів і ролі в них людини. Принцип філософського антропологізму дає змогу розкрити сутність поняття соціально орієнтованої економіки, глибше розібратися в механізмі економічної соціалізації, формуванні соціальних типів особистості, які діють у сфері виробництва, обміну, розподілу і споживання.

Специфіку предмета “філософії економіки” характеризує також *ціннісний* компонент. У соціально-філософській літературі цінності трактуються як матеріальні і духовні явища, що мають позитивну значимість для людини, групи, суспільства в цілому і слугують засобами задоволення їх потреб та інтересів. В економічному житті цінності є одночасно і *споживчими благами*, тобто тим, без чого не може відбутися життя. Всі споживчі блага створюються у процесі матеріально-виробничої діяльності людей. Саме виробнича праця безпосередньо забезпечує появу продукту — *блага*. Однак цей важливий соціально-економічний процес включає багато інших аспектів. Їх аналіз лише засобами економічної теорії виявляється недостатнім внаслідок наявності певних меж застосування *кількісного аналітичного підходу*.

Філософський підхід спрямований на з'ясування *відношення* людей до споживчих благ і цінностей. Цей процес пов'язаний із ситуацією вибору, який не завжди має усвідомлений характер. Тут досить часто спрацьовують інерція стереотипів і консерватизм стандартів споживання. Хоча від характеру ціннісних орієнтацій залежить соціальна поведінка людей — активність чи пасивність, що врешті-решт визначає *загальне становище* людини в суспільстві, а також саму людину, її ставлення до споживання. Важливим є те, що характер, особливості ціннісних орієнтацій обумовлюють не тільки спосіб життя окремої людини, а й здійснюють вплив на результати соціально-економічного розвитку суспільства в цілому.

У сферу проблем “філософії економіки” входить поняття “духовність”, яке протиставляється сучасному “економізму”. Сьогодні дуже поширеною є думка, згідно з якою ми є свідками “занепаду” і “розпаду” духовності. Причому цей кризовий процес виявляє себе в результаті “експансії принципів раціональності” і поширення “імперативів інформаційності”⁶. Знання, розум, наука займають домінуюче місце в суспільстві, породжуючи прагматизм, який нерідко веде до “забуття” чуттєво-емоційної сфери і здатності до співчуття, добра тощо. Відбувається так звана “втрата душі” світу і людини. Втрата “душевності” рівноцінна аморальності і “безсердечності”.

Вважається, що особистість трансформується в “ділка”, “діяча”, “функціонера” в процесі науково-технічної революції, наростання швидкості та складності соціальних дій, опосередкування людських відносин речово-предметними. “Людська душа, — писав *М. Бердяєв*, — не може витримати тієї швидкості, якої від неї вимагає сучасна цивілізація. Ця вимога має тенденцію перетворювати людину в машину... Технічна цивілізація по своїй суті імперсоналістична. Вона не хоче знати особистості. Вона вимагає активності людини, але не хоче, щоб вона була особистістю”⁷. У міру того, як осо-

⁶ Самсин А.И. Основы философии экономики. — С. 29.

⁷ Бердяев Н.А. Человек и машина // Вопросы философии. — 1989. — № 2. — С. 149.

бистість стає “ділком”, “функціонером”, культура як регулятор соціальних відносин буде замінена технологією і соціотехнікою.

Філософський підхід передбачає аналіз *соціального смислу духовності*. Вважається, що її ядром, основою є вихід окремої людини за межі індивідуального життя, орієнтація на загальне благо. Це альтруїзм, принцип служіння, який протистоїть егоїзму, розрахунку. В рамках цього підходу пропонуються різні рекомендації, які повинні вивести людину з даної кризи. Однак подібні пропозиції мають здебільшого просвітницький характер, оскільки в них акцентується увага на вихованні, на виробленні “ідейного стрижня”, “духовного ядра” в суспільній свідомості, яке ще називають “*національною ідеєю*”. Ставиться завдання духовно-морального оздоровлення суспільства, а разом з ним — економічного життя, що передбачає засвоєння і реалізацію “вічних” моральних законів. Наголошується на тому, що без совісті, без честі, без турботи про людей, без чіткого виконання моральних правил неможливі успішні соціально-економічні перетворення”⁸. Тим самим буде досягнута мета згуртування суспільства, виконання ним ясних і чітких орієнтирів на цілий історичний період.

Чим займається “філософія економіки”? Який її предмет? Зазначимо, що в науковій літературі прийнято розрізняти поняття “філософія економіки” і “економічна філософія”. Часто буває, що не знаходять істотних відмінностей між ними, але завжди зауважують, що це не одне і те ж. Дійсно, ці вихідні поняття неоднозначні, мова йде про два поняття, у чомусь схожих, в чомусь відмінних. Разом з тим межу між ними важко визначити. Справа в тому, що їх зміст, предметне поле пересікаються. Однак відмінність більше всього дає про себе знати в методах дослідження. Філософія економіки — не дисципліна, яка розглядає онтологічні, гносеологічні і методологічні аспекти економіки. Це філософське вчення про еконо-

⁸ Самсин А.И. Основы философии экономики. — С. 31.

мічну реальність. Щодо економічної філософії, то в її компетенції — економічні підходи і специфічний економічний інструментарій.

Можна сказати, що філософія економіки спрямована на осмислення економічного життя. Спираючись на філософські категорії і принципи, вона виявляє сутнісні аспекти економічних явищ і процесів. Філософський підхід до економічного життя передбачає виявлення фундаментальних тенденцій і закономірностей відношень людини і суспільства.

Самсин А.И. Основы философии экономики. — М., 2003. — С. 10.

Міркування такого плану свідчать про недостатність філософського підходу і аналізу, на який претендує “філософія економіки”. Її теоретизування відбувається *на ґрунті загальнофілософських* положень і принципів, завдяки яким увага спрямовується на розгляд *основ* економічного буття як однієї з найважливіших сфер людського життя і суспільства. Проте акцент “на основах” не дає можливості проникнути в сутність проблеми “духовності”, яка завжди була об’єктом суто метафізики. Тільки з її позицій можна виявити дійсний смисл “духовного”, невід’ємного від буття, котре сьогодні, з вступом суспільства в соціотехнічну стадію розвитку, перестає бути власне виключно людським і перетворюється в “людсько-машинне” (В.А. Кутирьов).

Зрозуміти сутність сучасного буття і “нової духовності”, коли внаслідок *контрінтуїтивності* і *контрраціональності* надскладних нелінійних “людсько-машинних” систем індивід змушений відмовитися від свого пріоритету в них, досить проблематично. Його децентрованість перетворює суспільство, яке складалося з особистостей, у цивілізацію, яка вже складається з “ділків”, а цивілізацію — в “технос”, що складається “із факторів”. Взаємодія оператора і конкретної машини стає всезагальною формою буття людини, цілі якої постають як відображення внутрішніх законів оптимізації й ефективного функціонування соціотехносу. Цілераціональна поведінка “ділка” замінюється безглуздою раціональністю.

Всі його вчинки “звіряються за критеріями розсудку і розуму, але розуму, який є чужим йому як суб’єкту життя. Це пост (не) людська раціональність”⁹. Але вона, ця “пост” і “не/людська” раціональність, є тією *новою духовністю*, тим новим буттям людини, виявити яку не під силу “філософії економіки”, котра виходить із просвітницьких засад “всезагального” і “абстрактної людини”, конкретність якої детермінується соціально-економічними умовами. Нова духовність, яка формується на основі інформаційного і матеріального буття, роз’єднаного за всіма параметрами, має зовсім інші виміри, яким не відповідають критерії альтруїзму “всезагального” — *добра, блага, добробуту, сили щастя* тощо. Нове штучне середовище “сканує” людину, приймає тільки її “інформаційний аспект”, вводячи її як цілісну істоту в стан кризи. Виявити можливості буття людини в новій духовній ситуації, коли мова йде про “смерть людини” як *онтологічний стан*, стає під силу *метафізичному дискурсу*, який не лише ставить речі як об’єкт вивчення, а досягає їх сутність через силу думки.

“Філософія економіки” ставить завдання відійти від прагматизації буття людини. На відміну від економічних теорій, які вивчають конкретні прояви *економічних феноменів*, у центрі уваги “філософії економіки” знаходяться *природа* економічного життя, *сутнісні* сторони економічних явищ і процесів. “Філософія економіки” покликана дати уявлення про найважливіші аспекти економіки, де відтворюються необхідні матеріальні умови існування людей. І вона виконує цю функцію. Проте чим складнішим стає буття людини в суперечностях, які не вкладаються сьогодні в певні методологічно виважені рамки, тим більш нагальною стає *необхідність пошуку нових підходів*.

Така ситуація зумовлена, крім усього, все більшою диференціацією економічного знання, котре стало сьогодні основним виміром реальності, що й виокремило, поряд з поняттям “економіка”, поняття “господарство”. Економіка повною мірою об’єктивно виникає і формується в надрах господар-

⁹ Кутирьов В.А. Человек XXI века: уходящая натура // Человек. — 2001. — № 1. — С. 13.

ства взагалі, вона є продуктом людської історії, а тому не має тієї *трансцендентності (таїни)*, якою володіє, про що постійно говорить *Ю.М. Осипов*, “господарство”. Не все в економіці “є таємничим від її власної природи, як та сама вартість, багато що виявляється свідомо прихованим, яке насильно перетворюється в трансцендентне, як наприклад, доходи, їх джерела, а часто і їх користувачі. Економіка — цілком хитромудра техно-соціальна наука, для якої техно-соціальне лукавство — норма”¹⁰. Економіка, як свідчить теоретична економічна наука, є занадто “версійною”. Предмет її, побудований на принципі протиставлення “суб’єкта” “об’єкту”, є “невловимим”, що свідчить про недостатність як теоретико-економічного, так і філософсько-економічного підходів. Як перший, так і другий не проникають у її таїну, в складність її смислів, що відсторонює від реальності, утворюючи абстрактну картину економіки. Її подоланням є “філософія господарства”, переконаний *Ю.М. Осипов*. Але в чому особливості цієї науки, яка її роль і призначення?

2.3. “ФІЛОСОФІЯ ГОСПОДАРСТВА”

“Філософія господарства” при всій, здавалося б, схожості з “філософією економіки”, ставить перед собою дещо інші завдання. Її предмет обумовлений проблемами, які були визначені *С.М. Булгаковим* у його знаменитій праці “Філософія господарства”. На противагу веберівському протестантизму *С.М. Булгаков* запропонував *православну* концепцію господарства. З *протестантського* погляду, що сповідує *пантеїстичну* концепцію буття, господарство є наслідком етичної програми, де етика і релігія є одне й те саме — породження людського розуму. Звідси виводилися земні (мирські) вигоди господарської діяльності.

З погляду *православ’я*, що своїми коренями має *августинівський* дуалізм двох світів (теїстичну концепцію буття), господарство має релігійну природу, причому релігія має ви-

¹⁰ *Осипов Ю.М.* Тайна хозяйства и тайна экономики // *Философия хозяйства*. — 2002. — № 6 (24). — С. 17.

ключно *трансцендентний характер*, який не ототожнює її з етикою. Господарство постає як надсвітове і надісторичне утворення, що входить як складова в генеральний план утворення цього світу. Звідси виводилися божественні джерела господарської діяльності. На глибинному онтологічному рівні *С.М. Булгаков* вирішує проблему, який тип господарського життя найбільш можливий для Росії, котра має своїм джерелом православну культуру, і приходить до *монастирського типу* господарського життя, що не має нічого спільного із західноєвропейським капіталізмом¹¹. Іншими словами, створений *С.М. Булгаковим* проект ідеального господарства — *монастирський* — не має нічого спільного з індустріальним суспільством, названим *В. Зомбартом* *капіталістичним*.

Видається, що після такої характеристики “філософія господарства” втрачає своє значення, оскільки, на перший погляд, не відповідає вимогам сучасного цивілізаційного розвитку, поліфонії змісту постіндустріального суспільства. Однак, на думку *Ю.М. Осипова*, “філософія господарства” є чимось більшим і “невизначеним”, ніж предмет, дисципліна, навіть наука. Це певна “сфера знання”, яка, до того ж, не має скільки-небудь чітко визначених, окреслених меж — ні просторових, ні пізнавальних, ні концептуальних. “Філософія господарства” є по суті “*буттям людини*”, а також способом філософського пізнання — найбільш загального, масштабного, різноманітного і вільного. Саме по собі *господарство* є і природним, і соціальним, і “органістичним” (саме організм видає рішення, саме він діє). Масштабність “філософії господарства” свідчить про необмеженість його знання. Тільки у відносинах між людьми у господарському процесі можна виокремити для обговорення різні галузі — управлінську, трудову, психологічну, поведінкову, морально-етичну, політологічну, соціологічну, педагогічну, етичну тощо, а з виходом за межі власне суспільства і людини — геополітичну, екологічну і т. д. Все, що стосується життя і діяльності людини, її соціального буття і становища у світі, є об’єктом аналізу і

¹¹ *Эляйн М.Р.* Хозяйство и религия (М. Вебер, С. Булгаков, В. Зомбарт). — С. 141—142.

вивчення “філософією господарства”. Немає жодного аспекту в житті і діяльності людини, її становищі у світі, її соціальному бутті, який не входив би в коло інтересів філософії господарства, хоч і знання абстрактного, синтетичного, світоглядного. Як знання космічне, оскільки охоплює світ, “філософія господарства” є заглибленням не тільки в “космос-буття”, а й у “космос-знання”¹². Такий підхід свідчить про онтологізацію проблематики “філософії господарства”, яка в цьому випадку значно відійшла від рамок православного підходу та ідеалу “монастирського життя”.

У міркуваннях Ю.М. Осипова приваблюють всеоб’ємність, ерудиція, краса й оригінальність думки, чіткість мисленнєвих визначень. Хоч автор і заперечує застосування до “філософії господарства” дефініцій, визначень, оскільки це робить її відразу “знанням дуже множинним” і відразу “дуже невизначеним”. Вона вимагає постійного й обережного “наближення” до неї (філософії господарства). Видається, що “філософія господарства” і філософія — майже одне і те ж. Однак від “філософії” “філософія господарства” відрізняється своєю спрямованістю на господарство, яке трактується “принципово філософічно”. І не тільки максимально широко і глибоко, але в особливому “пізнавальному ключі” — не розраховуючи на скільки-небудь стверджувальну визначеність. Господарство — таїна, на повне розкриття якої не варто розраховувати. В цьому аспекті господарство тотожне таїні буття, таїні життя, таїні людини, які не підвладні для свого остаточного розкриття. Тому цілком логічним є визначення господарства як *трансцендентності*. Воно не непізнання, а таїна, яка йде в “глибини-висоти буття-небуття”, в невідомість, яка не може бути повністю розкритою внаслідок принципової обмеженості людини. Але людина, хоч і господарює, не є творцем цього світу, тому головне завдання — оволодівати його *смыслами*, тобто — його *трансцендентністю*¹³.

Ототожнення господарства і життя приводить до визнання необхідності філософії господарства, яка “знімає” в собі всі проблеми — економічні, філософські, наукові тощо. “Гос-

подарство — не просто супутник, але мета життя людини, як і спосіб її буття. Зупинити господарювання — означає зупинити життя, причому не у фізично-біологічному розумінні, а в повному людському. Все життя людини — господарство. В тому числі й життя інтелектуальне, і пізнавальне, і художнє. Думка — момент господарювання, не говорячи вже про думку, тонку, конструктивну, міркуючу... Господарюючи, людина пізнає світ, себе, Бога, як і створює свій світ — штучний, неприродний. Господарюючи — це зовсім не тільки виживати, тим більше фізично-біологічно, але ще й творити, деміургувати. Вищий прояв господарювання — творчість. І здобуття знання є господарювання. Господарювання, як і взагалі життя, є чимось необхідним і відповідальним. Із господарства, як і з самого життя, людині не вийти”¹⁴. Переконливі слова. Подібними визначеннями автор впевнює в особливому статусі “філософії господарства” — не просто як науки, а як способу мислення, способу усвідомлення цілісності свого буття в діяльності.

На перше місце у “філософії господарства” поставлене завдання думати, мислити, філософувати. В цьому і полягає продуктивність “філософії господарства”, яка повинна подолати догматизм усталених істин, відсталість обмеженого знання, яке замкнулося на собі, собі служить, яке достатньо міфологізоване і значною мірою вже вироджене. Вихід за межі такого знання — це вихід у “простір” інших смислів і аксіоматичних установок, інших мисленнєвих рішень, які стимулюють свободу думки. Тим самим “філософія господарства” є “філософією дії”, вона пов’язана з активним життям людини, її постійним вибором і творенням (або руйнуванням). Як “надцілісне” знання, “філософія господарства” “вміщує” в себе науку, філософію, релігію, буденну свідомість. Зрозуміти “філософію господарства” можна не тільки завдяки розуму, а й через переживання. Тому господарство є не стільки виробництвом благ, скільки виробництвом самого життя і самої людини.

Концепція філософії господарства, запропонована Ю.М. Осиповим, на ґрунті відроджених ідей С.М. Булгакова та інших мислителів “срібного віку”, репрезентує нові підходи і рішення

¹² Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2003. — С. 20.

¹³ Там же. — С. 24.

¹⁴ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 24—25.

ня з урахуванням сучасної господарської ситуації й рівня розвитку наукового знання. Одночасно вироблено сучасний категоріальний апарат, розширено дослідницькі рамки “філософії господарства” до універсуму — світу людини у всій його багатоманітності. “Філософія господарства” — це не просто світоглядне знання, хоча й виконує світоглядну функцію, оскільки є невід’ємною частиною філософії в цілому. Світогляд безпосередньо пов’язаний з практичною перебудовою світу, а “філософія господарства” не дає практичних порад.

“Філософія господарства” — це не одна з економічних наук, як і не одна з галузей філософії, а “самостійна галузь думки і знання” (Ю.М. Осипов). Проте, виходячи з тих проблем, які вирішує “філософія господарства”, пов’язаних з виявленням *метасмислів життя і господарювання*, визначенням, що є людина і куди, навіщо спрямована “людина господарююча”, які цілі і наслідки має людське господарство, до якого спільного результату воно може привести, — можна з впевненістю стверджувати, що мова йде саме про філософський погляд на світ. Тому “філософія господарства є одним з напрямів філософії в цілому, поряд з філософією права, релігії, мистецтва й історії”¹⁵.

На свій предмет — господарство — філософія дивиться не тільки неекономічно (як прагне це зробити економічна наука), але навіть і не по-господарському, тобто не по-предметному, а дивиться вона на нього всього лише по-філософськи — комплексно, синтезно, цілісно, світоглядно, “проникливо”, одним словом — складно. Тут **складність на складність через складність**. Нічого тут не дано і не може бути “дано”. Тому для філософії господарства в предметі інтересу все важливо, все потрібно. І те, що звичайно називається економічним, і те, що називається, наприклад, соціальним, технологічним, політичним, психологічним, етичним, естетичним і т. д., і т. п. **Ніщо не чуже для філософії господарства**. Тут спрямованість на сприйняття складності буття.

¹⁵ Тутов Л.А. Философия хозяйства. Опыт духовного преобразования. — М., 2003. — С. 27.

Господарство — саме буття, саме життя, однак розглядається як господарство. Не господарство в бутті і в житті, а буття і життя **як господарство**. Буття і життя в їх господарському аспекті. Філософія господарства відштовхується від буття — життя в цілому — і це її велике досягнення, але і велика проблема. Однак іншого шляху тут немає: **максимум претендує на максимум**.

Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 63.

Але чи не спрощує в такому випадку предмет “філософії господарства” Л.А. Тутов, ставлячи її в один ряд з “іншими” філософіями? Очевидно, що так. Не заперечуючи її значимості, він все-таки звужує предмет “філософії господарства”, оскільки не враховує постійних акцентів Ю.М. Осипова на *невизначеності предмета* “філософії господарства”: “Ми хотіли б уникнути визначення предмета, — в аспекті дефініції... Сказати, що предметом філософії господарства є господарство, — звичайно, багато сказати, якщо при цьому хоча б трохи уявити, що ж все-таки це щось, котре називається господарством. Але сказати так у той самий час — майже нічого не сказати, адже предметом філософії господарства є не взагалі господарство, а господарство, взяте в повному відношенні — як мета-господарство, котре ще потрібно вилучити зі складної реальності, що те ж саме — абстрагувати його від усього середовища, в тому числі й господарського, того самого, котре відоме, котре враховується, але котре не потрібне або майже не потрібне для розкриття господарства як метагосподарства”¹⁶. Тим самим акцентується увага на полізмістовності “філософії господарства”, що не дає можливості обмежуватися лише частковими визначеннями. Адже мова йде *про “філософію господарства”*, а філософія — це нескінченна можливість підходів, міркувань, допусків, змін, це постійна *пульсація думки*.

Як “філософія господарства” вона враховує різні сторони людського життя, що дає *синтетичне знання*, котре об’єднує

¹⁶ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 38.

економічне, правове, психологічне, соціологічне та інші види знання. Це дає змогу одержати цілісну, багату за змістом картину. В цьому випадку мова йде не про механічну суму знань і об'єднання їх у рамках економічної теорії (котра розуміється як філософія господарства), тим самим розширюючи її межі до такого ступеня, що вона *втрачає предметну визначеність*. Мова йде саме про філософський погляд на господарство, який дає можливість творчо переосмислити все різнопланове знання й одержати його проекції на різні сторони людського буття. Таке завдання поставлене перед “філософією господарства”, що якісно відмежовує її від “філософії економіки”.

Розмежування відбувається вже внаслідок відмінності між господарством і економікою, які “не одне і те ж, хоч економіка — господарство, а от господарство — не завжди і не обов’язково економіка”¹⁷. Економіка є лише окремим випадком господарства, його специфічним способом мотивації й організації. Господарство *доповнюється* економікою, а в певному значенні нею й *перетворюється*, тобто господарство *виступає і економікою, але там і тоді, де і коли виникають соціальні відмінності*. Даний людині “природний світ”, він же “світ природи”, не може бути економікою, хоч одночасно є господарством природи, Всесвіту, Бога. Економіка є господарством, яке виникло й було утворене людиною в процесі господарювання. Тобто економіка виникає “після” господарства, вона входить у його зміст, хоча з часом підкоряє собі господарське життя, зробивши “господарство дійсною економікою, а життя — дійсно економізованим”¹⁸. Це й дає підстави виокремлювати філософію господарства в окрему галузь наукового дослідження, оскільки саме вона може проникнути в таїну (трансцендентність) світу буття людини.

“Філософія господарства” як новий напрям дослідження економічної теорії, що “по-новому” переосмислює взаємовідносини людини з природою, іншими людьми і культурою в цілому, виробляє свій “теоретичний інструментарій”. Категоріальний апарат “філософії господарства” включає поняття “природа”, “людина”, власне “господарство”, “культура”,

¹⁷ Осипов Ю.М. Тайна хозяйства и тайна экономики. — С. 13.

¹⁸ Там же. — С. 14.

“суб’єкт і об’єкт”, “смысл хозяйства”, “необходимость и свобода” тощо. Система категорій та їх взаємовідношення дають можливість одержати уявлення про загальну картину світу та її зв’язок з просторово-часовими формами господарства, знайти місце в ньому людині і побудувати відповідну шкалу цінностей. Вона визначає *структуру господарської свідомості*, показує її взаємозв’язок з іншими формами суспільної свідомості, виявляє мотиви поведінки людини — *суб’єкта господарювання*, розкриває смисли і значення господарювання. Поза тим, категоріальний апарат дає можливість знайти точки дотику “філософії господарства” з філософією (яка розривається в структурному плані) і тим самим “вписати” її в контекст певної культури¹⁹. І, що найголовніше, категоріальний апарат дає змогу встановити точки перетину з іншими соціально-гуманітарними дисциплінами, що дуже важливо як для формування нових ідей, так і для визначення нових предметних областей міркувань, до яких з повним правом можна віднести “метафізику економіки”.

Актуальність, важливість “філософії господарства” для формування економічної теорії не викликає сумніву. Вона дає можливість розглядати *сферу економічного життя* як фрагмент більш широкої реальності, тим самим виявляючи її зв’язок з іншими, *неекономічними сферами*. Таким чином розширюються горизонти економічної теорії, оскільки розкривається роль *позаекономічних факторів* при дослідженні поведінки суб’єкта господарювання. Долаючи вузькоспеціалізований, утилітаристський підхід у розумінні економічного буття, “філософія господарства” розкриває його глибинні смисли, що вкрай необхідно для формування орієнтирів його подальшого розвитку. Важливим є і процес формування реального *інтелектуального простору*, в якому здійснюються акти наукового пізнання, спрямовані на комплексне соціо-економічне пояснення явищ і процесів з урахуванням динаміки духовних змін. Без “філософії господарства” сучасна економічна теорія була б у багатьох відношеннях не здатною до одержання уявлень про “економічну” або “практичну” лю-

¹⁹ Тутов Л.А. Философия хозяйства. Опыт духовного преобразования. — С. 83.

дину, до виявлення нових властивостей і факторів, які визначають сенс її поведінки. Отже, не здатною скласти *цілісне* уявлення про людину в сучасних умовах, які й репрезентують *нову реальність*. Однак остання вимагає *своїх* визначень, які повинні вийти за межі усталених детермінацій. Це означає входження у виміри “*метафізики економіки*”, яка повинна “думати про істину самого буття” (М. Гайдеггер), невід’ємного від життя людини, завжди господарського, отже, й економічного.

2.4. “ІНСТИТУЦІОНАЛІЗМ”

А чи потрібна метафізика для сучасних досліджень економічної теорії, враховуючи, що на цю роль претендують “філософія економіки” і “філософія господарства”? Однак їх аналіз з усією очевидністю показав, що такі потрібна. Варто нагадати, що в XIX—XX ст. розуміння світу як *господарства*, отже, як *буття*, котре вимагає детального вивчення, набуло розвитку у М. Вебера, В. Зомбарта, Г. Шмоллера, Г. Зіммеля та інших мислителів. Вони розглядали світ економічного буття як *багатофакторне утворення*, де поряд з економічною складовою діють психологічні, соціальні, аксіологічні, інституційні фактори. Особливе місце відводилося аналізу так званого *духу господарства*, який визначався у М. Вебера і В. Зомбарта як “*дух підприємництва*” і “*дух капіталізму*”. Під ними розумілася сукупність “*духовно-душевних*” властивостей і функцій, які супроводжували господарювання. Отже, ставилося завдання проникнення в *метафізичну сутність економічного буття*.

У сучасній західній економічній думці аналогом “філософії економіки” і “філософії господарства” можна вважати *інституційну теорію*. Вона прагне дати більш об’ємне бачення економіко-господарської діяльності, визначивши своє місце на межі економічної теорії, історії, права, філософії. Основним її поняттям є “інститут”, під яким розуміють: по-перше, правила та норми, які регулюють поведінку людини, створюючи умови для її стабільного існування і відтворення; по-друге, панівний спосіб мислення, а також стереотип поведін-

ки, суспільні звички, народні звичаї і забобони; по-третє, вивчення колективних дій, спрямованих на контроль, звільнення й розширення індивідуальної дії; по-четверте, мовний символ для кращого визначення групи суспільних звичаїв. Інституціоналіст з фундаментальною філософською ерудицією Т. Веблен визначав “інститут” як “мовний символ для кращого означення групи суспільних звичаїв. Вони визначають постійний і переважаючий образ думки, який став звичним для групи або перетворився для народу в звичай... Інститути встановлюють межі і форми людської діяльності”²⁰. Основними характеристиками “інституту” є, вважає В. Ніл, вчинки людей і стереотипи поведінки, правила, включаючи звичаї, норми, погляди, традиції, які складають інформацію, котра необхідна для “*усвідомленої, точніше, вдумливої участі в житті суспільства*”²¹. Як ціле інститут залишається недосяжним для безпосереднього спостереження; він існує скоріше як *логічна конструкція*.

Усвідомлення, осмислення, міркування — все це є атрибутами філософії, що споріднює інституціоналізм з прагненнями виявити глибинні смисли буття і поведінки людини в реаліях економічного життя і господарської діяльності. Т. Веблен у своїх інституційних міркуваннях виходить із визнання значення і ролі *соціологічних і психологічних елементів*, які *більше* сприяють зростанню і розвитку інститутів, ніж економічні фактори. Акцент на них, а не на філософії, говорить про відхід від класичної філософської традиції, яка сприяла народженню утопій і абстрактних концепцій. *Функціональний аналіз*, який спирається на принципи історизму й еволюціоналізму, визнання ролі людини як вихідного фактора інституціоналізації, дали змогу Т. Веблену зрозуміти *кумулятивне* зростання інститутів і процес накопичення соціального досвіду. Звідси — акцент на людському, гуманітарному факторі, що дозволяє інституціоналізму *інтегрувати людину в соціальні зміни* і водночас розкривати відмінності між альтернативними способами організації суспільного життя. Хоча головний фактор, який знаходиться в основі

²⁰ Веблен Т. Теория праздного класса. — М., 1984. — С. 6.

²¹ Введение в институциональный анализ. — М., 1996. — С. 50.

зміни інститутів, — *техніка*, однак концепція зміни і зростання інститутів *Т. Веблена* не тотожна техніцизму і залишає місце для нетехнічних (гуманітарних) факторів.

Подібний підхід до інститутів близький сучасним філософським і соціально-політичним ідеям про конструювання реальності, драматургії публічної репрезентації, вироблення, творення публічної сфери “розчинення” політичного в комунікаційному, наділення соціального простору соціально-антропологічними характеристиками тощо. Інституційні перетворення відбуваються інтенсивно практично у всіх сферах суспільства: інформаційній, економічній, соціально-політичній²². Все це підвищує роль філософського аналізу, який у результаті допоможе осмислити сутнісну глибину процесів, які все більш інтенсивніше відбуваються. Однак внаслідок зміни векторів філософських дискурсів на Заході інституціоналізм залучає до свого аналізу *не теоретичну, а практичну філософію*, виходячи тим самим на *соціальну філософію, філософію політики, економіки, бізнесу, етики* тощо.

Звернення до філософії як найбільш продуктивного способу пізнання сутності буття в цілому й економічного зокрема зумовлено самим фактором нездатності “чистого практицизму” до вироблення перспектив подальшого розвитку. Наприклад, поведінка суб’єктів на ринку може бути регламентована певними правовими й економічними рамками, державними санкціями, моральними закликами і т. д. Але всі ці “міри” явно недостатні, якщо справа стосується етики бізнесу, відповідальності перед суспільством, проблеми зміни вектора розподілу інтелектуальних ресурсів, що зумовлює актуалізацію феномену духовності в сучасних умовах тощо. Не спрацьовує в умовах відкритого суспільства і декларація “вільного ринку”. Саме тому звернення до принципів “соціального лібералізму”, *політичного регіоналізму* (*К. Аморал*), *комунікативного співтовариства* (*Й. Хюбнер, К.-О. Апель*), стає все більш важливим.

Проблема комунікації й інтеграції, котра розглядається в контексті соціально організованого ринкового господарства,

²² Мальковская И.А. Институциональная динамика в условиях экономической глобализации // Философия хозяйства. — 2004. — № 4 (34). — С. 144.

є ключем до розуміння *етики* господарських відносин, “вбудованих” у більш масштабний процес функціонування ринку як такого в умовах сформованої соціально-економічної системи і громадянського суспільства. Це тим більш важливо сьогодні, коли бізнес є одним із наймогутніших центрів впливу в соціальному і культурному середовищі, він організовує суспільство і задає вектор соціального розвитку, структуру цінностей, соціальних спрямувань великих груп людей; водночас сам бізнес — новий спосіб діяльності і мислення — стає об’єктом формування певних правил поведінки²³. В процесі розвитку це приводить до подальшої інституціоналізації суспільства, а разом з тим — *інституційного підходу* до аналізу економічних процесів.

Інституційний аналіз сьогодні підвів до впевненості в тому, що об’єктивно визріла необхідність створення принципово нової моделі політичного та економічного ладу. *Й. Хюбнер* визначає цю модель як “комунікативну соціальну інтеграцію” або “всеоб’ємну комунікативну спільноту”; *К. Аморал* називає нову політичну модель “регіональною політичною автономією”. І в тому, і в іншому випадку постає проблема досягнення консенсусу, формування процедур аргументованої взаємодії зацікавлених сторін виробничого партнерства, діалогу спільноти, інформованості громадян, способів їх консультування і т. д., що дає змогу, в кінцевому підсумку, створити *нове інституційне середовище*, засноване на взаємопорозумінні, соціальній інтеграції і комунікативній культурі²⁴. Тим самим виникають нові інтелектуальні стратегії інституційних досліджень.

У сучасних умовах набуває розвитку *неоінституціоналізм* (*Р. Коуз, Д. Норт, К. Менор, Г. Саймон, Д.В. Фостер, П. Шумейкер*). На перший погляд, неоінституціоналізм — зовсім новий напрям. Однак він має генетичні корені в минулому. По-перше, *неоінституціоналізм* використав базові ідеї інституційної теорії (*Т. Веблен, У. Мітчелл* та ін.) і продовжив тра-

²³ Мальковская И.А. Институциональная динамика в условиях экономической глобализации. — С. 150.

²⁴ Там же. — С. 152.

диції соціальних наук минулого. Зокрема, *діяльнісний підхід* до аналізу суспільства, застосований *М. Вебером*, дав змогу розглянути його крізь призму усталених смислових зв'язків у суспільстві. У *Е. Дюркгейма* суспільство, виникаючи як результат багатоманітних взаємодій індивідів, утворює *позаіндивідуальну і надіндивідуальну* реальність. У ХХ ст. в американського соціолога *Т. Парсонса* соціальна система будь-якого масштабу передбачає існування певних цінностей і нормативів, які поділяють всі члени суспільства.

По-друге, принциповою відмінністю неoinституціоналізму від неокласичної економічної теорії й інституціоналізму є *фактор невизначеності* при побудові моделі людини (моделі прийняття рішень). Фактор невизначеності зумовлений ситуацією *обмеженої раціональності*, яка, у свою чергу, поділяється на такі компоненти, як *обмеженість уваги, обмеженість інтелекту і недосконалість інформації*. На відміну від інституціоналізму неoinституціоналізм пояснює інститут не як сукупність стереотипів мислення, поведінки, правил, а як *сукупність формальних і неформальних* правил, створених людьми для виконання функції обмежень у ситуації вибору²⁵. Зокрема, удосконалення неoinституційної теорії в плані її реалістичності, відповідності дійсності пов'язане з вивченням несвідомих факторів і архетипів як корелятивів несвідомого при побудові інституційної моделі людини.

Порівняно з *кейнсіанством* і *неокласичною економічною теорією* інституціоналізм, як і неoinституціоналізм, є суттєвим кроком у плані пояснення господарської діяльності. Насамперед тому, що вони розглядають не просто абстрактну людину, націлену на максимізацію прибутку при мінімізації витрат, а прагнуть дослідити особливості поведінки суб'єкта економічної діяльності, який належить до певної соціальної групи, етосу, культури, що дотримується відповідної моралі, в умовах конкретно-історичної ситуації. Інституційна теорія вводить в активний обіг такі поняття, як *спосіб мислення, стереотипи, звичаї, інтереси особистості, моральні переваги, символи, знання, час, простір* і т. д.

²⁵ *Туттов Л.А.* Философия хозяйства. Опыт духовного преобразования. — С. 19.

Інституціоналізм з його похідними неoinституційними теоріями є “спадкоємцем” і продовжувачем *раціоналізму* — домінуючого способу мислення в європейській науці. *К. Поппер*, визначаючи роль і перспективи наукової раціональності, писав: “Перемога в суперечці — ніщо, тоді як найменше з'ясування якої-небудь проблеми або найменше просування до більш ясного розуміння своєї або чужої позиції — колосальний успіх”²⁶. У рамках наукової раціональності інституціоналізм є, крім усього, *наукою про спосіб прийняття рішень*. Про це свідчить, зокрема, аналіз *функцій*, які виконують соціальні інститути.

У зорієнтованості на вищі духовні цінності, яку передбачає концепція раціональності, полягає і її сила, і її слабкість. Справа в тому, що ця концепція — не самодостатня. Вона потребує ширшого духовного контексту і філософсько-світоглядного обґрунтування. Взята у вузькому значенні раціональність хвибує на серйозні вади. Вона не виконує власних же постулатів.

Адже такі її вимоги, як принцип нормальності (тобто переконання в тому, що явища тяжіють до норми), допущення можливості чіткого розмежування істини і брехні, правди і кривди, ідея “непорожності” (“наповненості”) майбутнього (принципи оптимізму), зміна хаосу на гармонію, припущення щодо прозорості явищ відносно “світла розуму” і т. д., потребує віри, а це суперечить самому духу раціональності. Не можна відкидати і ту обставину, що розумом за його софістичного використання можна виправдати все, що завгодно.

Світ не раціоналізується без залишку. Він нагадує, за переконанням постмодерністів, лабіринт, не творений Богом, лабіринт, для якого відсутня нитка Аріадни. І концепція раціональності не випадково включає принцип рішучості. Треба мати мужність йти за розумом. Адже він може вести до розладу з дійсністю, оскільки остання не вкладається в заздалегідь продиктовані інтелектуально розмірні форми, якими б

²⁶ *Поппер К.* Логика и рост научного знания. — М., 1980. — С. 571.

правильними вони не були. В історії існують нерозумні епохи, коли звернення до розуму є небезпечним і навіть трагічним.

Кримський С.Б. Запити філософських смислів. — К., 2004. — С. 107.

Виокремлення інституційних функцій зумовлено постійною, всезростаючою динамікою суспільства. Чим значніші зміни, які відбуваються в країні, тим більш глибокого переосмислення вимагають панівні уявлення про наше мислення і діяльність, про наш світ і нас самих. Фундаментальні уявлення, які здавалися непорушними в стабільних умовах, “пливуть” і вимагають докорінного перегляду в сучасній соціокультурній ситуації, приведення себе у відповідність до цієї ситуації. І, що не менш важливо, визначення перспективи змін цієї ситуації. Інституційні функції, завдяки яким опосередковуються відношення взаємодії між індивідом і світом, формування *переваг* індивіда над соціумом, зниження рівня невизначеності, уможлиблюють багатоаспектний підхід до індивіда з метою вирішення всіх його *конкретно-життєвих проблем* — психологічної комфортності, збереження здоров’я, навколишнього середовища тощо.

Раціональний підхід дає змогу, крім усього, виокремити й означити не тільки взаємовідносини між людьми, але й відношення *до речей, до місцевості*. Це, на думку А. Тоффлера, дає можливість проаналізувати зв’язки людини з виробничим і науковим оточенням, вивчити її ставлення до певних ідей і потоку інформації. Ці відношення в поєднанні між собою формують *структуру соціального досвіду*. Тому речі, місця, люди й ідеї є основними компонентами всіх ситуацій. Кожну ситуацію створюють саме ці характерні зв’язки людини з кожним компонентом²⁷, — що й показує пріоритет *раціональної компоненти* в інституціоналізмі, яка визначає *перевагу “економізму”*.

²⁷ Тоффлер А. Футурошок. — СПб., 1997. — С. 37.

Інституційна теорія досліджує ряд важливих сторін і явищ господарського життя, але не вивчає їх *онтологічних основ*. Цим вона відрізняється від “філософії господарства” і “філософії економіки”, які прагнуть виявити всебічно взаємопов’язані глибинні основи економічного життя. Інституційна ж теорія ставить завдання *сформулювати смисли* як остаточні *підґрунтя раціональності*. Виникнення останніх залежить від прийнятих у даній теорії установок на формування смислу. Остаточні основи раціональності, які *apriori* визначають, *що може бути і чого не може бути, що безумовно істинно, а що безумовно абсурдне, що є завжди, а чого ніяк не буває*, залежать від прийнятих установок на формування смислу. Принципи наукової раціональності, до яких апелює і на які спирається інституціоналізм, виходять з положення про фундаментальну єдність людського розуму і суспільства, людської цивілізації, істини, розумного влаштування суспільства, того, що безумовно повинно визнаватися правильним й істинним кожною думаючою людиною. Результатом є ті висновки і рекомендації, до яких приходить інституціоналізм — завжди конкретні, чіткі, “прив’язані” до часу і ситуації.

Сутність концепції раціональності пов’язана в її методологічному аспекті з *принципом упорядкованих послідовностей*. Він стверджує можливість включення будь-якого аналізованого явища в певний, частково впорядкований, ряд елементів. Це означає, що будь-якому явищу щось передує і щось настає після нього. Тому його не можна вирвати із “*системи очікувань*” (можливих наслідків економічно-господарської діяльності, визначених теоретичними побудовами). “У логічному вираженні, — зазначає С.Б. Кримський, — вказаний принцип передбачає прогнозованість, алгоритмічність і доказовість пізнавальної ідеї. Істотне значення в концепції раціональності має принципи достатньої підстави, що є змістовою екстраполяцією логічного закону з тією ж назвою. Суть цієї екстраполяції полягає в опредметненні вимоги опосередкування всього сумісного, тобто в синтезі онтологічного та логічного постулатів обґрунтованості”²⁸. Що, в кінцевому

²⁸ Кримський С.Б. Запити філософських смислів. — К., 2003. — С. 100.

підсумку, й дає можливість вивести найбільш ефективні шляхи подальшого розвитку. Дотримання принципу раціональності й споріднює інституціоналізм з “філософією економіки” і “філософією господарства”.

Модель *раціонального вибору*, яка становить ядро неокласичної теорії, *неоінституціоналізм* використовує як базову, але збагачує *новим* змістом. Неоінституціоналісти в першу чергу відстоюють принцип “*методологічного інституціоналізму*”, згідно з яким діючими “акторами” (функціонерами) соціального процесу визначаються не групи чи організації, а *індивіди*. Ні фірма, ні держава як колективні спільноти не існують самостійно, окремо від своїх учасників (членів), тому вони повинні пояснюватися з погляду цілеспрямованої поведінки індивідів. Але водночас це не означає, що соціальні інститути завжди виникали згідно з раніше розробленим планом. Найважливіші з них не створювалися, а виникали стихійно, у процесі взаємодії багатьох індивідів, що мали на меті особистісні цілі. Завдяки послідовно здійснюваному принципу “методологічного індивідуалізму” в центрі уваги інституційної теорії перебувають відносини, що виникають всередині економічних організацій.

Раціональна (реалістична) характеристика людини неоінституціоналізмом знаходить вираження в двох найважливіших поведінкових передумовах — “*обмеженої раціональності*” і “*опортуністичної поведінки*”. Обмежена раціональність відображає факт обмеженості людського інтелекту: знання людини завжди неповні, її здатності далеко не безмежні, а на здійснення логічних операцій вона витрачає багато сил і часу, враховуючи, що інформація — дорогий ресурс. Тому “раціональність людей буде виявлятися у прагненні економити не лише на матеріальних витратах, а й на своїх інтелектуальних зусиллях. За інших однакових умов люди будуть надавати перевагу рішенням, які висувають менше вимог до їх прогностичних та рахункових можливостей. Опортуністична поведінка — це перекодування в першу чергу власного інтересу”²⁹. Значна частина соціальних інсти-

²⁹ Історія економічних учень: Підручник/ За ред. В.Д. Базилевича. — К., 2004. — С. 1112—1114.

тутів, як формальних, так і неформальних — традицій, звичаїв, правових норм, — покликані мінімізувати негативні наслідки *обмеженої раціональності* та *опортуністичної поведінки*. У соціальних інституціях мають потребу “обмежено розумні морально небездоганні істоти” (О. Вільямсон). За відсутності проблем обмеженої раціональності (і опортуністичної поведінки) потреба у багатьох інституціях просто відпала б.

Не вдаючись до обширного аналізу теорій інституціоналізму і неоінституціоналізму, зазначимо насамперед їх безпосередній зв’язок із філософськими концепціями залежно від того, яка з них в той чи інший період займає домінуюче становище (позитивізм, прагматизм, неопозитивізм, філософська антропологія, постпозитивізм тощо). Методологія тих чи інших філософських теорій визначила мету і напрям дослідження теорій неоінституціоналізму. Наприклад, філософсько-антропологічний напрям визначив теорії “*колективного капіталізму*”, “*суспільства добробуту*”, “*соціального партнерства*”. Розвиток філософсько-соціологічних концепцій сприяв появі та поширенню футурології, в межах якої умовно виокремилися два напрями — *індустріальний* та *конвергентний*. У межах індустріального напрямку сформувалися різноманітні концепції так званого *постсуспільства*: постбуржуазне суспільство Р. Дарендорфа, постцивілізаційне Г. Кана, постсучасне А. Ентноці тощо. Методологічною основою для побудови наукових прогнозів стосовно напрямів подальшого соціально-економічного поступу людства стала концепція трьох хвиль цивілізації, яку розробили А. Тоффлер, Д. Белл, В. Ростой. Особливістю їх є філософічність, властива сучасному західному стилю мислення і вимог інтелектуалізму.

“Включення” філософії в інституційні теорії різних напрямів виокремлюють як головний *гуманістичний аспект*. Зокрема, в теорії *інформаційного суспільства* розглядається проблема зменшення значення бюрократичного управління, і працівники при виконанні своїх основних функцій стають більш самостійними, а кожна організаційна одиниця становить окремий модуль, спрямований на вирішення конкретного завдання. Змінюється система цінностей, і провідного

значення набуває вирішення не тільки економічних, а й соціальних проблем: виникають і активізуються товариства захисту прав споживачів та інші організації, причому їхня діяльність стає все різноманітнішою, враховуючи інтереси кожної людини. Нарешті, зростають взаємопереплетення і взаємодія економічних процесів у світовому масштабі, отже, зростає роль національного регулювання і наднаціональних інститутів³⁰. І в кожному випадку стає необхідним залучення до аналізу філософської методології, яка зможе найбільшою мірою виявити людські смисли, конкретизовані до “методологічного індивідуалізму”.

2.5. “ЕТИЧНА ЕКОНОМІЯ”

Поряд з інституціоналізмом сучасним аналогом “філософії господарства” (і “філософії економіки”) є “етична економія”, яку активно розробляє німецький мислитель П. Козловскі. Він вважає невіддільними етику і економіку, незважаючи на відмінність між ними. *Сфера економіки* — вибір засобів при здійсненні заданих цілей, *сфера етики* — вибір правильних цілей, цінностей і норм, що з них випливають. Аналітично їх можна розділити, але в конкретно-практичній ситуації вони зливаються. “Той, хто діє, повинен у певних ситуаціях приймати рішення, які стосуються одночасно і вибору, і розміщення його ресурсів для реалізації цих виборів. Тому нормативна і дескриптивна теорія людської діяльності повинна об’єднувати етичні й економічні категорії при аналізі людської діяльності”³¹. Етична економія прагне до *всеосяжного розуміння, пояснення і оцінки* людської діяльності та її координації, насамперед в господарстві, в сфері ринку.

Необхідність об’єднання економічного і етичного підходів при виявленні людської діяльності впливає з самої її природи, яка передбачає як *економічну, так і етичну орієнтацію поведінки особистості*. Всеоб’ємна теорія господарства

³⁰ Історія економічних учень. — С. 1171.

³¹ Козловски П. Этическая экономия как синтез экономической и этической теории // Вопр. философии. — 1996. — № 8. — С. 66.

не “може застосовувати свій аналіз тільки на вузькозрозумілому власному інтересі людини. З другого боку, етика, яка дотична до дійсності, не може “закривати очі” на економічні умови етичної діяльності. Тому етика і економічна наука повинні взаємно відображати ідеї одна одної, об’єднуючись у розгорнуту теорію раціональної діяльності”³². Тим самим етична економія, об’єднуючи етичні та економічні судження, відповідає політичній економії і доповнює її.

Дві обставини — те, що етика має характер вимог, і те, що етичні норми повинні бути суб’єктивно визнані та прийняті, — роблять саму етику фактором соціальної дійсності у всіх сферах культури, і, зокрема, в такій соціокультурній сфері, як господарство. І *моральність*, тобто етика моральних норм, і *мораль*, тобто етика культурних звичаїв, умовностей і стилів поведінки, є одночасно діяльними і цільовими причинами соціальної діяльності. Етика є як *діяльнісною*, так і *цільовою причиною* індивідуальної і соціальної діяльності. Повне розуміння етики має включати і теорію фактичного *етосу*, й *ідеальну нормативну мораль*, показуючи їх взаємозв’язок. Це стосується і етичної економії, котра являє собою як теорію фактичного етосу і господарської моралі, так і теорію ідеальних та моральних норм господарювання. *Етична економія виступає як аналіз господарського етосу і господарської культури, дескриптивна теорія фактичної господарської поведінки*. Одночасно вона є нормативною теорією господарської етики, теорією *належного* в господарській діяльності й моральних норм господарювання. Двозначність етики як культурної форми етосу і як норми належного приводить і до двозначності етичної економії, яка поділяється на *вчення про народне господарство і нормативну теорію господарської етики*. Остання, у свою чергу, поділяється на *формальну господарську етику етичної координації і матеріальну господарську етику формування переваг вибору в господарській діяльності*³³.

³² Козловски П. Принципы этической экономии. — СПб., 1999. — С. 7.

³³ Козловски П. Этическая экономия как синтез экономической и этической теории. — С. 67.

Свобода повинна розумітися як можливість приступати до дії і як умова діяльності. Дія і вибір належать до сутнісних характеристик людського. Для того, щоб індивіди як вільні істоти могли жити у взаємній згоді, вони повинні поводитися і діяти як моральні істоти. Щоб їх існування в суспільстві як вільних істот було можливим, їх дії повинні бути співмірними з правовими установками. Моральний принцип категоричного імперативу і правовий принцип обумовлюють формальну можливість співжиття діяльних і діючих індивідів. Договірна свобода і механізми ринку як умови кооперації і обміну створюють матеріальні можливості індивідуального цілездійснення. Моральна й економічна автономія передбачають існування системи правил, котрі, з одного боку, дозволяють індивіду передбачити наслідки своїх власних дій і протистояти діям з боку інших людей, з другого — дозволяють у відомих межах враховувати поведінку останніх. Ці правила не тільки задають індивіду межі його діяльності, а й захищають його в цих межах від зазіхання інших індивідів. Ці правила створюють простір для діяльності індивіда, відмінної від діяльності всіх інших. Вони сприяють формуванню почуття відповідальності. Подібний простір, обмежений можливостями вільної індивідуальної діяльності, можна охарактеризувати за допомогою поняття “власність”. Що й передбачає актуальність етичної економії.

Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм. — М., 1998. — С. 263.

Етична економія, на думку П. Козловскі, являє собою щось більше, ніж “суму” економічної науки і етики. Тому до економіки і етики він додає *естетику*, визначивши як три головні цінності культури і господарства *ефективність, моральність і красу*. Цінність для філософського аналізу господарсько-економічної реальності становить аналіз взаємовідношень економіки і культури, насамперед в аспекті впливу на економіку культурних і етичних норм та цінностей. Підкреслюючи важливість таких взаємовідношень, етична економія репрезентує науку про господарство “найбільш змістовною частиною змістовної соціології, оскільки з будь-

яких видів діяльності ми краще за все розуміємо *раціональну діяльність*, котра дбає про власний інтерес, і водночас наукою, яка містить природничонаукові елементи — механіку руху благ (товарів), факторів виробництва, оскільки вона займається кількісно вимірюваними цінами”³⁴. Показово, що в цій характеристиці акцентується увага на раціональному моменті економічно-господарської діяльності. Це свідчить про те, що результати економічної пізнавальної діяльності в контексті етики мають підлягати оцінювальному суду *практики і критичному випробуванню на істинність, осмисленість та очевидність*.

Прагнучи подолати скієнтизм, властивий сучасній економічній парадигмі з її недооцінкою культурного смислу і значення людської практики, П. Козловскі доводить, що культура визначає характер багатьох економічних процесів. “Наші споживчі й інвестиційні рішення завжди оформлені та визначені в культурному й релігійному смислі, — мова йде про символічне значення благ і релігійне обґрунтування відмови від споживання на користь збережень”³⁵. Культура здійснює величезний вплив також на характер економіки і природи. Це виявляє себе у звичках тратити енергію, не думаючи про охорону навколишнього середовища.

Вчення про народне господарство досліджує культурні фактори як причини господарської діяльності й господарської координації. Культура не зводиться тільки до господарської діяльності (бо включає, крім актів діяння, духовні обрії людини, її внутрішній досвід, ідеальний вираз буття, спрагу краси та бажання бути не засобом, а самоціллю); саме господарська діяльність (у булгаковському розумінні) є умовою генези смислових потенціалів “життєвого світу”, його ціннісно-визначених утворень. Діяльність окреслює предметну сферу культури, конфігурації її змісту³⁶. Культура може бути визначена і як актуалізація смислового потенціалу господарської діяльності, що характеризується перетворенням

³⁴ Козловски П. Принципы этической экономики. — С. 148—149.

³⁵ Там же. — С. 149.

³⁶ Кримський С.Б. Запити філософських смислів. — С. 55.

“речей у речення” та відтворенням досвіду господарства в його потенційності, невикористаних можливостей його подальшого збагачення.

У зв’язку з цим зрозуміла позиція *П. Козловскі*, у якого в культурній теорії народного господарства господарська культура і господарська етика певного народного господарства розглядаються як “*незалежна змінна*”, котру потрібно зрозуміти і потім пояснити. Фактична культура і фактичний етос виступають тут як *причини господарства*. В цьому вченні про “народне господарство і промисловість, як і в кожній науці про культуру, при розгляді культурних і етичних причин господарської діяльності переважає позитивний аспект”³⁷. Головним завданням цієї теорії є, по суті, філософське розуміння і пояснення господарських явищ, їх головних смислів з культурних і естетичних причин. Етична економія як нормативна наука визначає норми формування переваг вибору і координації виборів та діяльності, котрі повинні бути важливими в господарстві.

У постановці цього завдання мислитель звертається до авторитету *теорії народного господарства Г. Шмоллера*, який розглядає її крізь призму *етичної концепції як гуманітарну, етичну і культурну дисципліну*, оскільки господарський порядок життя засновується на “морально-духовній свідомості суспільства”, котра сама, як продукт історичного становлення, може змінюватися. *Психолого-етичні і природні умови* народного господарства утворюють дві системи причин, які й підлягають аналізу як самі по собі в їх своєрідності, так і в їх взаємодії. “Світ господарської культури виникає завдяки, в першу чергу, духовним силам людей, котрі виявляються спершу як почуття і прагнення, як уявлення і цілі, а потім як дії і звичні спрямування волі”³⁸. Це ще раз показує спорідненість прагнень етичної економії з “філософією господарства” і “філософією економіки”, котрі як одну з основних характеристик господарсько-економічного буття визначають *духовні, психологічні зусилля*.

³⁷ Козловски П. Этическая экономия как синтез экономической и этической теории. — С. 67.

³⁸ Там же. — С. 69.

Сучасна постіндустріальна економіка вимагає підвищеної уваги до культурного фактора. Пов’язано це, крім усього, з тим, що вона переходить від *кількісного виробництва матеріальних благ* до *якісної економіки послуг*, виробництва духовних благ, посилення гуманітарного, нематеріального характеру епохи Постмодерну та її техніки. Якщо виробництво в промисловості контролюється й орієнтоване на кінцевий продукт, то діяльність у сфері послуг не передбачає повного контролю за виготовленням благ. Разом з тим і самі продукти в цій сфері мають значно *більш символічний образ*, ніж *промислові вироби*. Культура здійснює вплив не тільки на виробництво, а й на споживання. Завдяки їй відбувається зміна соціальних зразків споживання, котрі поступово трансформуються від ідеалів масового споживання до споживання з підвищеними естетичними і культурними запитами. Сьогодні споживати — означає створювати нові відношення між людиною і об’єктом, між людиною і середовищем її перебування. Потік споживання, який безперервно прискорюється, приводить до змін у всіх сферах культури.

Етична економія охоплює як *формальну етику правил*, так і *матеріальну етику благ і цінностей*. Для етики головне завдання — дослідження саме формування переваг, розвитку сприйняття ціннісних якостей і можливостей їх використання. Економічне благо полягає в тому, що воно відкриває *альтернативні можливості використання*. Матеріальна етика цінностей повинна визначити предмет прагнення сам по собі в його матеріальній якості, а не в його *формальній абстракції як користь*. Для етичної економії як господарської етики важливим є приємне, корисне, благородне і святе (в ієрархічній послідовності). Вони дають можливість краще зрозуміти, точніше диференціювати й оцінити ті якості, *які роблять для людей блага благами*.

Ціннісні якості визначають те, до чого прагне людина в благах, що складає благо цих благ. Найвища цінність набуває свого більш високого рангу не від людської дії — від того, що людина вибрала її, внаслідок “переваги” “благородної” можливості використання, — а в результаті внутрішньої властивості самої цінності. Не людська суб’єктивність створює цінності: ціннісна якість надана людській суб’єктив-

ності й онтологічно незалежна від неї. Людина може лише вибрати її і в цьому діянні вибору *суб'єктивно актуалізувати*.

Найвища цінність виявляє свій більш високий ранг тим, що не розтрачується, на відміну від матеріальних цінностей, не зникає від вживання, на відміну від цінностей чуттєвих, і не може перестати вважатися цінністю, на відміну від цінностей “корисних”. Найвища цінність виявляє свій більш високий ранг і свою перевагу тим, що вона в більшій мірі є *публічним благом*, виявляє більший ступінь *публічності*.

Вищі цінності несуть знак свободи, тим більш чіткий, чим вищий ранг цінності. Такі ціннісні якості й добродетності, як дружба, доброта, самовідданість, справедливість, хоробрість, любов, віра, не виникають у результаті примусу або наказу. Так само неможливе в прямому значенні слова виробництво або відтворення таких вищих духовних цінностей або благ, як мистецтво, наука чи релігія. Вони, скоріше за все, є утворенням “духу свободи”. Цінність їх вища, ніж цінність суто матеріальних благ; блага більш високої цінної якості сприймаються як більш тривалі, які здатні в більшій мірі задовольняти почуття і в меншій мірі включають інші цінності, ніж матеріальні блага приємного або корисного. Вони за своїм характером більш “публічні”, ніж блага низької якості”³⁹. Необхідність формувати здатність сприйняття і розкриття цінностей, а також необхідність для “діяча” визначати своє відношення до благ і ціннісних якостей, показують тісний *взаємозв'язок між етикою, естетикою і філософією культури*.

Таким чином, матеріальна етика цінностей виявляється центральним елементом не тільки *нормативної етичної економії* як теорії матеріальних цінностей і благ, а й *позитивної етичної економії* як науки про культуру, оскільки включає теорію розуміння і герменевтику ціннісного рішення. Однак найголовнішим є те, що *напрямок етичної економії безпосередньо виходить на проблему гуманітарно-філософського аналізу*. Ця обставина ще раз актуалізує необхідність всеоб'ємного, поглибленого вивчення економічної теорії. Адже

³⁹ Козловски П. Этическая экономия как синтез экономической и этической теории. — С. 82.

господарське буття людини неможливо зрозуміти, залишаючись у рамках економіки. Тут виникає завдання вивчення не тільки господарства, а й економіки. Вирішити це проблемне завдання під силу тому інтелектуальному напрямку економічної думки, який зможе розглянути знання про людину в економіці в контексті вищих смислів буття. Очевидно, що таку роль сьогодні може виконати метафізика, за допомогою якої можна проникнути в сутність “*третьої природи*” *людини — економіки*.

2.6. ФІЛОСОФСЬКІ ВИЗНАЧЕННЯ НАПРЯМІВ ЕКОНОМІКО-МЕТОДОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Для сучасної філософії все більш важливим і значущим стає прагнення співвіднести абстракції, категорії, систему міркувань і обґрунтувань з самою людиною — мислячою, відчувачою, пізнаючою, діючою — в цілісності всіх її іпо-стасів і проявів. Ця тенденція все більше виявляється в теорії пізнання і епістемології, де реалізується прагнення пошуку нових шляхів і підходів, бажання збагатити понятійний апарат і уточнити сам статус цієї фундаментальної сфери філософського знання.

Така ситуація безпосередньо екстраполюється на економічну теорію, що знайшло конкретне втілення в пошуках відповідного *методологічного інструментарію*. Завдяки йому виникають все нові й нові економічні дискурси, які в поєднанні з тими чи іншими філософськими концептами демонструють якісно інші спроби пояснення економічної реальності, а тим самим — виявлення іншої гносеологічної позиції, яка все більше і більше актуалізується на суб'єкті пізнання.

Проблема полягає у виході за межі традиційної теорії пізнання, яка є “*нормативною*”, або *законодавчою*. Вона “експлікує” зв'язки і смисли, які регулюють “образи пізнавальних формацій з точки зору того, якими ці останні *повинні бути*”⁴⁰. Вже епоха Нового часу (Модерну) ставить вимогу

⁴⁰ Микешина Л.А. Философия познания: диалог и синтез подходов // Вопросы философии. — 2001. — № 4. — С. 73.

іншого гносеологічного підходу до створення дійсної, “органічної” теорії пізнання. Її центральною ланкою є *людина пізнаюча*. Тобто завдання полягає в подоланні класичних, “просвітницьких” зразків пізнавальної діяльності, її “теоретизму”. Все більше усвідомлюється, що там, де людина *присутня*, вона завжди *значима* і не може бути елімінована без наслідків для бачення і розкриття самого процесу пізнання або події.

Спроби звернення до *цілісної* людини, яка пізнає, часто пов’язані з розчаруванням у *логіцизмі*, з бажанням подолати межові абстракції і теоретичні спекуляції по відношенню до пізнання і суб’єкта. Постає питання: що відбувається сьогодні, чи відображає тяжіння до реальної людини і живого знання чергові розчарування в *раціональності*, котра ототожнюється з *логіцизмом* і *абстрактно-гносеологічним* підходом, прагненням поєднати *трансцендентальний суб’єкт* і *конкретну суб’єктивність*, як це було на початку ХХ ст.? Або настав час, коли звернення до цілісної людини в її життєдіяльності усвідомлюється як головна умова сучасної філософії пізнання? Абстрагування від *емпіричного суб’єкта* (сьогодні це “економічна людина”) призводить до спустошення реального процесу діяльності, зокрема пізнавальної. Сьогодні це свідчить про те, що людині, яка пізнає, як і раніше — з часів *Р. Декарта* і його “методу сумніву” — не довіряють, вважаючи її егоїстичним “Я”. Вона творить свавілля, оскільки має розум, обтяжений різного роду “ідолами” (забобонами), інтересами і перевагами вибору. Мислення реальної людини, емпіричної за уявленнями класичної раціональності, не відповідає ідеалу “чистого розуму”, для якого світ є “прозорим” і “осяжним”⁴¹.

Важливим є те, що *емпіричний суб’єкт* виступає *квінт-есенцією* будь-якого економічного дослідження. Масштаби економічного пізнання зумовили різке збільшення масштабів економічної освіти, дослідницької діяльності і, відповідно, потоку наукових публікацій. Одночасно утверджувалися нові методологічні орієнтири в економічній пізнавальній діяльності, засновані на ідеях *неопозитивізму*. Це зумовило від-

⁴¹ Микешина Л.А. Философия познания: диалог и синтез подходов. — С. 75.

повідну переорієнтацію *економіко-методологічної рефлексії*. Не вийшовши за загальні звичні рамки дискусії про предмет і метод науки, увага вчених зосередилась головним чином на проблемі демаркації: від “чистої теорії” вимагалась надзвичайна логічна строгість; від емпіричного знання — надійна (така, що перевіряється) відповідність до даних досвіду; від науки в цілому — наявність чітких правил *перекладу з мови теорії на мову спостереження, і навпаки*. Остання умова виявилась особливо жорсткою для економічної науки. В результаті наявність різних критеріїв науковості для різних компонентів знання дала поштовх до посилення розриву між теоретичним і емпіричним знанням.

Прагнення філософії відновити в правах емпіричний суб’єкт — цілісну людину, яка пізнає, по-іншому ставить саму проблему довіри до нього. Вона не зводиться до достовірного відношення, але передбачає в цілому об’єктивні можливості й багатоманітні способи одержання достовірного знання, а також “презумпцію спрямованості пізнання до істини” (*Б. Пружинін*) і “відповідальне мислення” (*М. Бахтін*). Тривала історія скептицизму не тільки живить сумнів, але однозначно посилює довіру до суб’єкта, оскільки його розум “не дрімає”, а скептичний настрій щодо власних результатів пізнання робить “чудову прививку інтелектуальної отрути” (*І. Лапшин*) і “великої іронії” над самовпевненістю і “тупим педантизмом догматиків”⁴².

В економічній теорії прагнення подолати догматизм найбільш яскраво виявилось у формуванні та становленні нових методологічних підходів. Характерно, що цей процес відбувався в парадигмі досліджень і дискусій “філософії науки”. Завдання полягало, як уже йшлося вище, в подоланні розходження методологічних установок на раціоналістичному і емпіричному полюсах. Один полюс тяжіння — “чиста теорія”, яка епістемологічно спиралася на раціоналізм у його різних проявах — від емпіризму *Л. Мізеса* до абстрактних формалізмів “теорії загальної рівноваги”, — на відміну від *Л. Вальраса* і *Дж. Хікса*, у яких математичні моделі слугували способом опису дійсності (нехай і в абстрактній формі).

⁴² Микешина Л.А. Философия познания: диалог и синтез подходов. — С. 75.

Пізніше переосмислюється *теорія загальної рівноваги* (Ж. Дебре та ін.) у світлі тодішньої математичної моди як суто формальна математична конструкція, теоретичні переваги якої не залежать від її можливих емпіричних інтерпретацій. Орієнтиром стала не просто вишукана математизація, але свідома формалізація теоретичних моделей.

Як другий полюс виступила *економетрика* — сфера досліджень, яка найбільшою мірою відповідала методологічним нормам *неопозитивізму*. Тут широкого визнання набула протилежна тенденція — обмеження самостійного значення теоретичних моделей взагалі. Теорії практично урівнювалися з робочими гіпотезами, цінними лише остільки, оскільки вони сприяли одержанню тих чи інших емпіричних результатів⁴³.

Обговорення цих питань самими економістами збіглося за часом із важливими змінами в західній філософії взагалі і “філософії науки” зокрема. Саме поєднання цих факторів визначило подальший розвиток економічної методології. Загальним вектором змін стало поступове послаблення неопозитивістського ригоризму в трактуванні наукового знання, “розмивання” демократичної лінії, яка виокремлювала науку від інших форм людського знання, зокрема філософського. Ключова роль у такому переосмисленні належала постпозитивізму Т. Куна та І. Лакатоса.

Більш важливою виявилась концепція І. Лакатоса, ідеї якого з 70-х років XX ст. почали освоюватися економістами. Вплив І. Лакатоса на економічну методологію зумовлений низкою обставин. По-перше, він пішов далі Т. Куна в зближенні власне наукового знання і його основоположної метафізики — насамперед філософського знання. Якщо у Т. Куна роль парадигми в науковій діяльності була скоріше пасивною, то у І. Лакатоса еквівалент парадигми — тверде ядро науково-дослідницької програми — займає центральне місце у складі самої науково-дослідницької програми, головної одиниці аналізу наукових знань. По-друге, на відміну від Т. Куна, І. Лакатос виходив з положення, що в одній науковій

дисципліні можуть співіснувати різні теорії, які конкурують між собою. Тобто одні і ті ж факти, або факти, які належать до однієї і тієї ж предметної області, можуть одержувати різні теоретичні положення, які однаковою мірою претендують на істинність і тому визнані як наукові.

Знання не зводиться лише до результатів пізнання, але є продуктом певної культурно-історичної асиміляції цих результатів, “вписування” нової інформації в систему цивілізації. Знання характеризується перехрещенням процесів пізнання та усвідомлення істини. Воно невід’ємне від свідомості. Адже спосіб, яким існує знання, визначається свідомістю. Таким самим способом конституюється і наука як розвинена форма знання.

Наука, проте, відрізняється від побутової свідомості тим, що будується на передумовах усвідомленого вибору інформації з оточуючого світу; вона потребує відрізнення істотного від неістотного, часткового від загального, закономірного від довільного, відтворювального від неповторного тощо. Для такого виокремлення недостатньо однієї досвідної бази; тут є необхідним метод. І не просто метод, але методологічна свідомість, бо усвідомлений вибір передбачає на рівні методу нормативно-ціннісні установки, управління дослідницьким процесом у напрямі забезпечення певного кодексу наукової коректності.

Метод є категоріальною характеристикою науки. Він є рівно необхідним як на шляху пошуку істини, так і її усвідомлення в контексті знання. Ця обставина й робить неминуchoю трансформацію методу в методологічну свідомість, котра висвітлює специфіку науки і як способу пізнання, і як соціального інституту, що включає систему оцінки та прийняття наукових тверджень.

Кримський С.Б. Запити філософських смислів. — К., 2003. — С. 110.

У результаті під впливом І. Лакатоса спрямованість економіко-методологічних досліджень суттєво змінилася. Замість звичних міркувань про *предмет* і *метод*, *операцію*

⁴³ Ананьин О.И. Экономическая наука в зеркале методологии. — С. 137.

нальність і верифікацію на перший план вийшли дослідження, в яких існуючі наукові школи, традиції і теорії стали переосмислюватися як науково-дослідницькі програми або парадигми; зародження і еволюція таких програм підлягали історико-методологічній реконструкції, оцінювалася їх наукова “прогресивність”. У результаті відбулося взаємне зближення економіко-методологічних, історико-наукових і філософських досліджень: філософсько-методологічні концепції стали використовуватися для пояснення логіки розвитку економічної думки, а економічна теорія перетворилася у свого роду полігон для перевірки методологічних гіпотез. Філософія озброїла дослідника теоретичними інструментами для аналізу науково-економічних знань.

Включення філософського інструментарію до економічного пізнання висунуло й актуалізувало проблеми в економічній теорії, які були поза увагою традиційних методологічних підходів. Виникла необхідність розглядати економічну теорію, епістемологію, “філософію науки” як структурні компоненти більш широкої сфери — *філософії економічного пізнання*, де вони зберігають свою *абстрактно-гносеологічну, логіко-методологічну природу і форму*, але одночасно вимагають *екзистенційно-антропологічного, історико-метафізичного і еволюційно-епістемологічного* осмислення. Відповідно, тут репрезентовані: прагматика економічного пізнання, його соціокультурна та історична обумовленість, включеність у комунікації і систему цінностей, що знайшло відображення у виокремленні таких форм знання про господарську реальність та її пізнання, як “філософія економіки”, “етична економія”, “філософія господарства”, “інституціоналізм” у його різних напрямках, а також стиль мислення і пізнання, конструкти здорового глузду, і, що не менш важливо, загально-методологічні принципи.

Постановка питання про “*метафізику економіки*” є певним методологічним імпульсом для економічної науки. Вона сприятиме подоланню поширених ілюзій про *наукове знання в цілому і про економічне зокрема*, у зв’язку з чим повертає у сферу своїх інтересів питання *онтології* (картини економічної реальності економічного буття). В результаті виникає можливість показати активну епістемологічну й світо-

глядну роль цієї компоненти науково-економічного знання і включатись у конкретну дослідницьку роботу з реконструкції, критичного аналізу і виявлення подібних онтологій. Такого роду методологічний перехід виявляє “вузькі” місця у розвитку економічних знань і функціонуванні механізмів відтворення наукової взаємодії різних за змістом ідей, що вкрай необхідно в умовах теоретичного і методологічного плюралізму.

Застосування нових методологічних підходів в економічному пізнанні породжує множину власне когнітивних проблем, пов’язаних зі змістовними “процедурами” розуміння й інтерпретації висунення гіпотез, замість строго логічної послідовності, вірогідних неформальних процедур, оцінок і переваг, які вимагають осмислення їх когнітивної природи та функцій, спеціального аналізу тих форм, що традиційно вважалися *неекономічними*. Вчений-економіст, який пізнає, який реально існує *в цілісності економічного знання і мислення, почуття і діяльності*, не може обмежитися абстрактною рефлексією, застиглими формами “абсолютних сутностей” і “усталених істин”, розсудковими нормами і правилами пізнання. Методологія сучасного економічного пізнання, якщо вона хоче бути співмірна з реальним, живим знанням і пізнавальною діяльністю, не мислиться без сучасної проблематизації як способу осмислення і концептуалізації смислів господарського життя.

Розділ 3

“МЕТАФІЗИКА ЕКОНОМІКИ”: ГОРИЗОНТИ ІСНУВАННЯ

Метафізика в своїх відповідях на питання про суще як таке перед цим останнім уже уявила собі буття. Вона постійно висловлює буття. Але метафізика не дає слова самому буттю, тому що продумує буття не в його істині. Сутність істини з’являється для метафізики завжди лише у вигляді істини пізнання та її вираження.

М. Гайдеггер

- 3.1. *Метафізика мислення в трансформаціях науки, культури, економіки.*
- 3.2. *Метод і предмет “метафізики економіки”.*
- 3.3. *Метафізична рефлексія економічного буття.*
- 3.4. *Специфіка метафізичної інтерпретації економіки.*
- 3.5. *Реконструкція економічного знання: діалог і синтез підходів.*

Суперечності існуючого світу постійно змушують замислитися над тим, що є вічним і незмінним, є тим зразком, ідеалом, до якого потрібно прагнути, що дає нам впевненість у дні прийдешньому, а що є тлінним, тимчасовим, на якому не варто зосереджувати увагу і тратити на нього інтелектуальну енергію. Засобом для вираження цієї проблеми є метафізика, яка виявляє приховані втаємничені основи нашого життя, вказуючи, що є добро і як протистояти злу. Метафізика не приймає постійного взаємопереходу доброго і поганого, істинного і хибного, справедливого і несправедливого, творчого і руйнівного, господарського і безгосподарського. Вона відстоює ідею граничної, єдиної першооснови світу, виступаючи тим самим началом його істинного розуміння. В цьому її відмінність від діалектики, яка все бачить у постійній зміні та плінності, в боротьбі суперечностей, у заміні життя смертю — і навпаки, старого новим. Лише в цьому плані мова може йти про протиставлення діалектики і метафізики, негативне ставлення діалектики до метафізики. Однак важливе не протиставлення, а виявлення можливостей метафізики для вирішення чільних світоглядних і методологічних проблем економіки, які напряду корелюють зі смисловитими, екзистенційними проблемами людини і людства. В чому ж полягають ці можливості?

3.1. МЕТАФІЗИКА МИСЛЕННЯ В ТРАНСФОРМАЦІЯХ НАУКИ, КУЛЬТУРИ, ЕКОНОМІКИ

Труднощі, пов’язані з розумінням взаємовідношення метафізики і діалектики, полягають у тому, щоб не поширювати принцип розвитку на ті сфери, де дія його обмежена або трансформується таким чином, що руйнуються традиційні уявлення, система координат, яка склалася. Метафізика, розмірковуючи над реальним буттям світу, обов’язково вводить у предметне поле своїх міркувань умови можливості цього буття, умови його істинного знання¹. Отже, і розвитку. Однак постає питання: наскільки правомірним буде застосу-

¹ Гусєв В.І. Вступ до метафізики. — К., 2004. — С. 29.

вання метафізики як методу аналізу економічної проблематики? Чи не є це певною даниною сучасній моді, коли, наприклад, під “філософський аналіз” потрапляють ряд сфер безпосереднього людського життя і з’являється “філософія їжі”, “філософія кохання”, “філософія бізнесу” тощо? Відповідь виникає із самої сутності *метафізики*, яка не має справу з обмеженою, належною практичному досвіду, предметною сферою, а має “проникати” через “емпірично-фізичну даність до її останніх і помежових основ”². Оскільки останні знаходяться “по той бік” можливого досвіду, метафізика не може (як емпірична наука) вказувати на *фактичні* результати і цим додатково виправдовувати свій методичний образ дії. Метафізика ніколи не має свого “предмета”, завдяки якому можна було б емпірично довести її фактичні результати або її принципову можливість. Її “предмет” тільки завдяки *метафізичному* мисленню стає *тематичною*, але ніколи не *емпірично-предметною* даністю. Разом з тим метафізичне мислення завжди якимось чином — свідомо чи ні — вже методичне, тобто є методом, оскільки “схоплює” свій зміст певним способом і робить його *предметом*. Отже, на відміну від емпіричних наук, “даність предмета вже опосередкована методом. Тому метафізика, якщо вона *може бути можливою*, вже з першого кроку свого самообґрунтування зобов’язана виправдовувати власний метод, пояснюючи свій підхід і спосіб подальшої дії”³. Але як у такому випадку бути з економікою, наскільки вона може стати об’єктом метафізичного мислення?

Очевидно, потрібно виходити з розуміння метафізики як “*першої філософії*”, котра все суще і наше знання *про суще* повинна виводити з першої, найпервіснішої основи. А якщо так, то потрібно зважати на зміну об’єктів метафізичного осмислення. Так, античну метафізику можна назвати *космоцентризмом*, оскільки її метою є пізнання “вічних ідей” (*Платон*), які співмірні вічному і безмежному космосу (*Логосу*). Середньовічна метафізика по праву є *теоцентризмом*, оскільки прагне вивчити першу причину всього сущого, яким є абсолютний

² Корет Э. Основы метафизики. — К., 1998. — С. 23.

³ Там же. — С. 23—24.

Бог. У процесі подальшого розвитку пізнання об’єктом стає *людина (ренесансний антропоцентризм)*, *розум* (раціоналізм Нового часу), *наука (сциєнтизм)* і т. д. Тим більше, що метафізика як цілісна наука охоплює *все, що є*, і належить *всьому іншому знанню*. Цим і пояснюється *можливість* і *необхідність* включення в “поле” метафізики економічного знання.

Ця обставина зумовлена, крім усього, зміною соціокультурного середовища, що веде за собою еволюцію усталеної системи цінностей культури. Рефлексії над нею є справою професійної спільноти і не виходять за рамки дискусій у середовищі вчених, філософів, культурологів та ін. Так, як це було завжди, починаючи з античності (“Академія” *Платона*, “Лікей” *Арістотеля* і т. д.). Однак у найбільш гострі періоди людської історії, коли відбувається зміна культурної, духовної самосвідомості цивілізації, дискусії про культуру та її майбутнє виходять за рамки тільки професійної сфери спілкування, проникаючи на всі рівні свідомості, від її рефлексивних форм до буденної свідомості. В цей момент метафізика також стає предметом запиту всієї спільноти, її методологічні можливості і внутрішні проблеми починають широко обговорюватися. Щоправда, пріоритет тут належить філософії, яка після критики *І. Кантом* і *Г. Гегелем* метафізики стала займати головне місце в різного роду аналітичній і синтетичній науковій діяльності. Однак метафізичне мислення, метафізика ніколи не сходили з поля зору наукового дискурсу. Це ще раз підтверджує тезу про особливе місце метафізики в культурі взагалі і культурі наукового мислення зокрема, коли її внутрішні проблеми “сигналізували” суспільству, наприклад, про зміну культурних парадигм. Тобто метафізика як “душа” філософії виступає в ролі певного *інтелектуального барометра*, характеризуючи сучасну ситуацію і визначаючи тенденції розвитку суспільства та його культури⁴. Звичайно, і економіки, яку, оскільки ми живемо в “економічній цивілізації”, неможливо залишити поза метафізичним аналізом. Трансформації, таким чином, котрі “раптом”

⁴ Миронов В.В. Трансформации философии в эпоху глобализма // Философия хозяйства. — 2002. — № 4 (22). — С. 155.

починають відбуватися в метафізиці, завжди відображають *глибинні зміни*, які виникають, настають не лише в культурі, а й в економіці, сприяючи розкриттю *їх змісту для всіх*.

У цьому відношенні аналогією можуть бути трансформації філософії. Одним із перших, хто “вловив” цю тенденцію, був *О. Конт* з його вченням про стадії людського духу, кожна з яких характеризується своїм власним *самовираженням*. Саме він зробив висновок про те, що на зміну теологічній і метафізичній стадіям, самовираженням яких були відповідно релігія і філософія, прийшла стадія *позитивна* (звідси позитивізм), пов’язана зі зміною ролі науки в культурі. Якщо сьогодні уточнити думки мислителя, то він, міркуючи про утворення, які виступають самовираженням культури, у всіх випадках має на увазі форми філософії (релігійну, класичну або позитивістську), котрі відображають тенденції змін у всій культурі в цілому. Філософія вловлює зміну “лідера культури”, і в ній виникає “мода орієнтації” на цього лідера, котра, у свою чергу, проникає на всі рівні свідомості й широко обговорюється суспільством. Все інше, що має відношення до філософії, залишається всередині неї самої, в рамках професійного дискурсу академічного середовища, а новітні тенденції завжди проникають у “світські салони” (*К. Маркс*). Так було з позитивізмом і неопозитивізмом, так було зі структуралізмом, так сьогодні відбувається з постмодернізмом⁵. Коли ж філософія знову “повертається” до еволюційної стадії, всі ці новомодні тенденції займають відповідне їм місце в загальній системі філософії.

Визнання виконання філософією такої місії приводить до висновку, що за змінами всередині самої філософії можна визначити деякі тенденції розвитку не тільки культури і суспільства, а й економіки — визначального вектора розвитку сучасної цивілізації. Екстраполюючи це положення на метафізику, ми спостерігаємо іншу картину. Насамперед, виходячи з факту глобальної тенденції *сциєнтизму-антисциєнтизму* в філософії, яка через відношення до науки поділяє її не тільки на два протилежних світоглядних напрями, а й на ряд концепцій, котрі розвивають “власне” вчення, метафізика ви-

⁵ Митронов В.В. Трансформации философии в эпоху глобализма. — С. 156.

ходить за межі даної диференціації. Попри величезну кількість філософських концепцій, метафізика зберігає в собі значну кількість схожих рис у загальних уявленнях про предмет, смисл, завдання своїх міркувань, власне місце в науці і культурі мислення. Вона синтезує в собі повну загальну орієнтацію інтелектуального міркування, опосередковану не тільки соціокультурними компонентами, а й актуальними науковими дискурсами. В її основі, як і раніше, знаходиться систематичне і цілісне пояснення остаточних основ буття світу, котре ґрунтується на глибокому відчутті природної впорядкованості світовлаштування, наявності в ньому гармонії і порядку (доступних раціональному осягненню)⁶. Метафізика постає перед нами, як правило, як всеоб’ємна філософська система, яка включає в себе *все*, що на даному історичному етапі підлягає раціональному мисленнєвому дослідженню. Економіка і є тим *всім*, що найбільше сьогодні відповідає статусу “лідера” — як науки, так філософії і культури. Саме економіка визначає сьогодні динаміку розвитку цивілізацій, науки, соціокультурну ситуацію у світі людського буття.

Це особливо яскраво продемонстрували останні дослідження, які принесли в розвиток науки і культури такі значні зміни, що проблема їх переосмислення одержала зовсім нові імпульси, котрі не могли не зачепити метафізику. Більше того, оцінюючи потребу в *метафізичному осмисленні науки*, можна передбачити смисл зміни всієї науки (і культури) в цілому в майбутньому, яке настає. Наука, а в цьому випадку економіка, котра в її класичному варіанті виступає насамперед як локальна наука, вбираючи в себе всі внутрішньонаукові зміни зіштовхнулася з тим, що на неї почали здійснювати впливи деякі зовнішні фактори. Точніше, вона сама стала частиною певних загальних змін.

Економіка все частіше почала “поринати” в певне нове наукове і соціокультурне утворення, закони функціонування та інтегративні сили якого є настільки сильними, що змушують традиційну науку *приспосовуватися* до нього, бути його частиною. Виникає нове *інтегративне утворення*, в якому наука, насамперед суспільна, змушена функціонувати

⁶ Митронов В.В. Образы науки в современной культуре и философии. — М., 1997. — С. 30—48.

за законами комунікації, але перебувати за межами традиційних уявлень. Це обумовлено також загальним станом культури — середовища, або “другої природи”, людини, в якій і можуть відбуватися такі трансформації. Глобальні перетворення, що відбуваються у світі, безпосередньо впливають як на формування культури, так і на науку нового типу. Однак самі ці перетворення пов’язані з цілим рядом явищ. Їх виявлення дає можливість зрозуміти *необхідність* метафізичного аналізу економіки як сфери буття людини.

Першочергове значення має *інформаційна складова сучасної цивілізації*. Зростають кількість і швидкість обробки інформації, обсяг якої в буквальному розумінні переповнює життя людини. Але одночасно зростає частка неосмисленої надлишкової інформації, яку людина привчається *не обмірковувати, а просто споживати*. Виникає ситуація *сислової пустоти* за наявності величезного обсягу інформації. Стрімкість наших переживань “розчиняє” їх смисл. Це свідчить про виникнення в культурі деструктивних процесів, пов’язаних із суперечністю між її традиційним змістом і новими культуруотворюючими компонентами. Наука починає активно шукати нові смисли, які б відповідали на запити сучасної соціокультурної ситуації. Виникає потреба у створенні *нової теорії пізнання*, яка б врахувала досвід науки “наук про дух”, а також феноменології, герменевтики, екзистенціалізму, філософії життя. Вони не відповідали параметрам традиційної, суб’єкт-об’єктної теорії пізнання, і тому перебували поза межами економіко-теоретичного пошуку, який виходив із усталених гносеологічних принципів. Власне, це і призвело до втрати смисложиттєвих значень тих чи інших наукових знань. Ця ситуація виникла не раптово, а має історичні передумови.

У центрі традиційної культури мислення стояв *розум*, який у кінцевому підсумку привів до надоптимістичної позитивної оцінки науки. Філософія, в її класичному варіанті, такий стан визначила формулою “*розум і просвіта*”. При цьому малося на увазі, що вироблені філософським розумом критерії оцінки поведінки особистостей (норми моралі), дій країн і народів (філософія історії), розвитку культури, суспільства, знання і віри є абсолютними і справедливими на всі часи, що давало можливість вносити корективи в ті дії, вчинки і на-

слідки, котрі даним критеріям не відповідають. *Раціональність*, уособлена протилежністю суб’єкта і об’єкта, була базовою для систематичної філософії, основою її “науковості”⁷. Раціональність домінує в традиційній культурі мислення, яка в такому випадку репрезентує собою систему *еталонових цінностей*. Раціональність також забезпечує обережне ставлення до будь-яких змін та стабільність, що робить її дійсно базисом культури.

Економіка, яка утвердилася в людстві, яскраво продемонструвала свої величезні перетворювальні можливості, радикально змінивши все зовнішнє, а в чомусь важливому і внутрішнє (духовне) життя людини, породивши **технічну цивілізацію** зі всіма її енергіями, механізмами, інформаціями, комунікаціями, озброєннями, містами, а в підсумку створила **штучний світ**, який безпосередньо і повномасштабно протистоїть природному світу, земній, якщо вже не космічній, природі, не говорячи вже про світ Божий.

Економіка має свою **телеологію**, котра бере початок у внутрішній потенції економіки до зростання-розвитку і знаходить вираз у феномені прогресу. Перетворення світу за штучним алгоритмом (деміургічна функція економіки) — мета і сутність **телеології** економіки. Одночасне й експотенційне ускладнення буття людини, її господарської діяльності, всього її життя.

Створення іншого світу (вже помітно не Божого). Виключно діяльна, економіка націлена вперед, у перетворення, в інший світ, а одночасно і в невідомість. Телеологія економіки трансцендентна, причому не позитивно трансцендентна — як прояв таїни світу взагалі, а саме негативно трансцендентна, адже економіка прискорено рухається (біжить) до невідомого, але тим не менше нею очікуваному й створюваному. По-переду — інший світ.

Осипов Ю.М. Філософія господарства. — М., 2001. — С. 366—367.

⁷ Микешина Л.А. Філософія познання: діалог і синтез підходів // Вопросы философии. — 2001. — № 4. — С. 71.

Але починаючи з XVIII ст. у традиційну культуру мислення входять дві нові компоненти: розвиток *буржуазного ладу*, а з ним “*дух капіталізму*”, і наука. Установка на *розум* з цього моменту починає ототожнюватися з установкою на науку. Настає період *Модерну*, який “пронизує” всю гуманітарну сферу (культуру). Але достатньо швидко, вже на межі XX ст., культура починає відчувати могутній тиск системи “наука-техніка”, одночасно “витискаючи” з себе науку як феномен, який все більше віддаляється від неї. Саме в цей період філософія заговорила про кризу і загибель культури. Це породило пошук нових шляхів — якщо не збереження, то створення *нової системи цінностей*. Одночасно виникла гостра необхідність перегляду наукових принципів пізнання.

Щоправда, ця проблема не могла (і не може) знайти своєчасного вирішення. Адже поняття “криза культури” (криза духовності, науки, раціональності тощо) фіксує різке збільшення швидкості руйнування старих цінностей, “стискування” часових рамок цього процесу, що не дозволяє новим знанням, ідеям, символам, знакам, смислам адаптуватися до традиційної знакової системи цінностей. Таке становище посилюється тим, що мислителі, які визначають сьогодишню ситуацію в науці і культурі (ситуацію Постмодерну), об’єктивно є носіями минулої, стосовно до сьогодишньої, традиції культури мислення, а тому вони оцінюють сучасність немовби з минулого. Вони виховані в певній парадигмі пізнання і цілком природно розглядають існуючі знання як певний культурний і науковий еталон⁸. Позбутися цієї особистої орієнтації дуже важко, а для багатьох, хто називає себе вченим, просто неможливо.

Однак *усвідомлення* неповноти, нереальності “старого” знання, невідповідності раціонально-просвітницької теорії як свого роду “*віртуального конструкту*” дійсним подіям і процесам пізнавальної діяльності людини, незастосовність її принципів і категорій безпосередньо до “*живої*” дійсності в історії помічені давно. Це й породило множину намагань відрефлексувати, пояснити природу кризи як природу буття, зрештою, *удосконалити* природу його пізнання або за-

⁸ Миронов В.В. Трансформации философии в эпоху глобализма. — С. 162.

пропонувати нові способи розуміння і бачення реальності в гносеологічному контексті; розробити *інші* за природою вчення про наукову реальність та її пізнання. Таким вченням і є *метафізика економіки*, котра як цілісна наука повинна охопити все, що відбувається в бутті — бутті економіки, економічної науки, пізнавальному процесі господарської реальності, культурі економічного мислення.

Необхідно врахувати, що ми живемо в суспільстві, в якому порушена *синхронізація* культури, а разом з нею — всі інші сфери духовного буття людини, насамперед науки. В них *новоутворення* формуються настільки швидко, що не встигають адаптуватися до традиційної системи. І, мабуть, найголовніше, відбувається “різка зміна самої системи комунікації, що сприяє поширенню *масової культури*, порушуючи пропорцію (діалектичну єдність) між *верхнім* і *нижнім* “поверхами” культури (і знання). В результаті ми живемо в суспільстві, в якому *карнавал*, котрий у середні віки був формою демонстрації “низової” культури і мав обмежену тривалість, затягується. Карнавал (або сьогодні *шоу*), перейшовши в саме життя і ставши постійним явищем, відсуває на периферію *не карнавальні, смислові форми життя*. Природний баланс між високою і низовою культурою порушився, і диспропорція її частин змінилася на користь останньої, аж до того, що вона стала виступати у вигляді офіційної культури, як її перетворена форма”⁹. В цей процес включена філософія як частина культури, як її “душа”, “самосвідомість”. Зокрема, “руйнування” класики і поява філософських концепцій, подібних до “постмодернізму”, є реалізацією сучасної культурної ситуації всередині самої філософії. Це своєрідна “поп-культура” (В.В. Миронов) всередині самої філософії, з відповідними атрибутами.

Постмодернізм — своєрідне “карнавальне дзеркало” сучасної філософії. Як філософія він потрібен, але в обмежених смислових пропорціях і часових рамках. Але сьогодні, завдяки виникненню глобального “*комунікативного простору*”, в якому ідеї можуть миттєво переміщатися з однієї культури в іншу без попередньої *смислової адаптації*, ці пропорції і рамки по-

⁹ Миронов В.В. Трансформации философии в эпоху глобализма. — С. 163.

рушені. Постмодернізм став першою формою філософії, котра випробувала на собі нову комунікативну ситуацію. Первісно не прийнятий академічною філософією, постмодернізм звернувся до буденної свідомості. Академічне філософське середовище — це “елітарна частина філософської культури, котра для культури в цілому консервативна й стаціонарна і не впускає у свою систему нові елементи відразу, без попередньої смислової і часової адаптації”¹⁰. Це не означає, що постмодерністські концепції доступні масам. У зв’язку зі зміною системи комунікацій ми маємо феномен того, що про постмодернізм багато говорять, але значно менше пишуть.

Постмодернізм уловлює “феномен фрагментаризації” сучасної культури, пов’язаної з руйнуванням класичного світосприйняття. Він відображає умонастрій епохи, в якій людина втомилася читати “товсті” тексти і трактати, оскільки об’єктивно не має для цього часу, і одночасно стала більш вільною у власному мисленнєвому виявленні. Останнє, однак, здебільшого реалізується через елементи *епатажу*, що збіднює науковий дискурс у цілому, позбавляє його інтелектуалізму. Метафізика в такому контексті покликана зняти ті суперечності і розбіжності, які виникли в сучасній філософії у зв’язку з глобальними трансформаціями культури. *Метафізика економіки* повинна виявити *сенси* сучасного культурного буття в контексті сучасного економічного глобалізму. І одночасно — виявити зміст і глибинне значення економічного буття.

3.2. МЕТОД І ПРЕДМЕТ “МЕТАФІЗИКИ ЕКОНОМІКИ”

Чи є коректною постановка питання про метод саме “метафізики економіки”? Позитивна відповідь може бути тільки в тому випадку, якщо ми з’ясуємо основні риси методу самої метафізики. Питання полягає в тому, *як можлива метафізика*, якщо вона хоче бути науково обґрунтованим пізнанням, а не “дотепною балаканиною” (Е. Корет). Досягнення і забезпечення повноти її предмета і є питанням про *метод*.

¹⁰ Миров В.В. Трансформации философии в эпоху глобализма. — С. 164.

Вже в межах античної метафізики було вперше звернено увагу на взаємозв’язок *результату і методу пізнання*. Систематичне дослідження методу невід’ємне від генези експериментальної науки. Якщо в загальноприйнятому розумінні метод є *способом досягнення мети*, сукупністю прийомів та операцій теоретичного або практичного освоєння дійсності, а також людської діяльності, організованої певним чином, то в науці — це також і заданий співмірною гіпотезою шлях ученого до осягнення предмета вивчення. Метафізичне пізнання в Новий час породило філософські методи в науці, котрі, як правило, опосередковуються іншими, більш приватними. Але саме вони (хоч це і не завжди усвідомлюється), задають загальну спрямованість дослідження, визначають принципи підходу до об’єкта, який вивчається, характер інтерпретації одержаних результатів тощо. Не викликає заперечення, що метод утворюється в ході *рефлексії* над об’єктною (предметною) теорією в певній метатеоретичній області всередині визначених “парадигматичних орієнтацій” (А.А. Грицанов) і закріплюються в принципах, нормах і методиках дослідження, реалізуючись через навик, вміння тощо. Сутністю науки є те, що вона діє *належним методом*, заручившись правильністю свого образу дії. “Предметно правильний метод є шляхом, — підкреслює Е. Корет, — яким “йдуть” (methodos) за предметом у його своєрідності”¹¹. Це стосується кожної науки, але усвідомлюється в контексті її метафізичного аналізу.

Проблема *методу* “метафізики економіки” посилюється тим, що не вирішена проблема її *предмета*. Кожна окрема наука як наука можлива лише в горизонті цілісного людського світу, щоб мати можливість розмежовувати окремі сфери дослідження і розвивати відповідні методи. Тому питання про можливість “метафізики економіки” як окремої науки не належить до її предметної сфери і не може бути вирішене за допомогою її власного методу. Це проблема, яка перебуває в основі кожного конкретно-наукового дослідження. Але навіть *перше обґрунтування можливості* науки не може входити у сферу *конкретної* науки, оскільки це концепція тієї науки, котра повинна *обґрунтовувати* зі своєї основи

¹¹ Корет Э. Основы метафизики. — С. 23.

перші передумови будь-якого знання і будь-якої науки. Такою цілісною наукою і є метафізика, котра поширюється на *все*, що взагалі є¹². Отже, метафізика здатна розуміти саму себе і обґрунтувати себе у своїй *сутності* і *можливості*.

Стосовно методу “метафізики економіки”, то вона не є предметом економічного дослідження, оскільки завдання економічної теорії інші. Якщо ж ми говоримо про метафізику, то вона, як основна наука, може робити *запити про суще і знання про суще*. Тому, якщо питання про можливість метафізики саме є метафізичною проблемою, то це ж можна сказати і про “метафізику економіки”. Іншими словами, оскільки можливість метафізики *конкретно* конститується можливістю відповідно до предмета, то і питання про метод метафізики саме вже є метафізичною проблемою, оскільки входить у коло її власних завдань. Таким чином, рефлексивне визначення *методу* “метафізики економіки” збігається з *предметним* самообґрунтуванням “метафізики економіки”, яке повинно розумітися з основи її *можливості* і бути виправданим її способом дії.

Цілісність економічного процесу не може бути описана з позицій лише одного часткового, окремого філософського методу, виробленого в межах того чи іншого філософського напрямку: матеріалізму, ідеалізму, феноменології, екзистенціалізму тощо. Метафізичне дослідження економіки в такому випадку має враховувати всю актуально можливу сукупність етапів індивідуального та суспільного духовного розвитку, однак не “розчиняючись” у ньому, а *осмислюючи* за допомогою методів і підходів, вироблених в усій багатоманітності філософських концепцій. Метод “метафізики економіки” не є умовністю, фікцією або “конвенційною мовою” стосовно дійсності як “речі в собі”, а повинен ґрунтуватися на повних закономірностях, які властиві *економічній*, отже, і *соціальній дійсності*. Адже теоретичний вибір суб’єктом предмета дослідження не є суто довільною дією, а спирається на певні об’єктивні інваріанти: матриці, визначені теоретичні синтези, категоріальні структури мислення тощо, які *об’єктивні* за своїм механізмом впливу на реальність, що їх оточує.

¹² Корет Э. Основы метафизики. — С. 23.

Метод науки пов’язаний з предметом і повинен бути йому відповідним. *Пізнання предмета, таким чином, випереджає визначення методу*. Предмет повинен бути відомий, щоб із ним можна було узгоджувати *метод* подальшого дослідження. Якщо в емпіричних науках предмет знайдений і вже первісно відомий, то в “метафізиці економіки” він вимагає уточнення і конкретизації. Це тим більш важливо, оскільки предмет метафізики, як зазначалося вище, має свої окреслення. Щоправда, специфіка полягає в тому, що *формат метафізики не підлягає емпіричній перевірці*.

Доречним є дещо інший погляд на проблему “методу” і “предмета”. Виходячи з того, що наука і наукові знання *трансцендентні* (тобто не емпіричні), Ю.М. Осипов робить висновок про їх *невизначеність*. Відповідно він дуже обережний у визначенні предмета “філософії господарства”. Предмет у неї є, але одночасно його немовби і немає. Але немає умовно. Тому “наявність предмета також умовна. Хочеш, є, не хочеш, немає. Все залежить від того, хто пізнає. Тут свобода. Ніхто нічого нікому тут не нав’язує і нав’язати не може”¹³. Автор у цьому випадку виходить із сутності філософії, яка ніколи не зупиняється на остаточності тих чи інших визначень. Потрібне *не заучування, а розуміння, міркування, які поєднані з переживаннями*. Власне міркування з власним переживанням — душею і серцем. Предмет окреслений, але він не нав’язується. “Філософія господарства” не наполягає на якомусь визначеному для себе предметі, оскільки хоче залишатися “вільним знанням, повним невизначеності і трансцендентності”¹⁴. Тут для нас важливим є те, що в межах такого підходу можна говорити про *предмет* “метафізики економіки”. Його сутність у контексті названого підходу визначається *діяльністю метафізичного мислення, котре має свій спосіб, манеру, методи, виміри, виявляючи множину своїх інтенцій у реаліях господарського життя і економічного знання про нього*.

Аналогічними є також міркування про *метод* “філософії господарства”. Тут також свобода розмислу, “*не наполягання*”. І хоча філософія господарства віддає перевагу вільному

¹³ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 41.

¹⁴ Там же.

міркуванню і вільним побудовам, у неї є свої орієнтації, які диктуються як предметом (“не-предметом”), так і самим пізнавальним процесом. “Філософ господарства” може не турбуватися про метод, оскільки “цінність методу не в методі, а в його результаті, який досягається шляхом і в рамках філософських міркувань сам собою — без спеціально розробленого і застосованого механічного методу. Хоча метод є, і він міститься в “органіці” філософського міркування, сутність цього методу (*полілектичного*) полягає у вмінні аналізувати з будь-якими гамами смислів, зі всією квітучою складністю буття, зі всією його цілісністю”¹⁵. Отже, автор, виходячи з “гнучкості” філософських трактувань, вважає, що метод пізнання не має ніякого значення для філософії, яка є всім: знанням, пізнанням, предметом, методом.

Чи можна подібним чином міркувати про *метод* “метафізики економіки”? Очевидно, ні, оскільки філософія і метафізика не тотожні у своїх пізнавальних цілях, що і змусило, зрештою, Г. Гегеля провести лінію поділу між філософією і метафізикою, насамперед завдяки протиставленню свого діалектичного методу метафізичному способу пізнання. Діалектична філософія не може стати закінченим знанням, яке не підлягає оновленню, причому за всім обсягом. Певна “істинність” — смерть для філософії, хоча дуже багато в ній вважається істиною і надовго залишається незмінним. Але філософія не повинна бути прив’язана до жодної — навіть найдосконалішої — концептуальної побудови. Свобода у філософії — фундаментальний принцип буття і умова її життєздатності.

У метафізики, котра виникає (як і кожна наука) на ґрунті *усвідомлення* протилежності видимої, уявної справжньої, істинної реальності, явища дані у *чуттєвих* сприйняттях сутності, що осягається *розумом*. Однак, на відміну від науки, метафізика прагне довести цю ситуацію до граничного вирішення, надати їй *абсолютного характеру*. Протиставляючи *видимість реальності, явище — сутності*, вона прагне “дійти до краю” і подумки досягти такої точки, де “реальність уже не перетворюється на видимість, а істина набу-

¹⁵ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 42.

ває безумовного характеру”¹⁶. Так з’являється поняття останньої (остаточної) кінцевої реальності. Діалектична ж філософія, внаслідок своєї неоднозначності, розмаїття, динамічності, нічого не стверджує як щось *остаточно безумовне*.

Без сумніву, в результаті цього метод “метафізики економіки” має місце і повинен знайти певні окреслення. Як спосіб і принцип пізнання, він повинен *враховувати* стан економічної теорії — в історії і особливо сьогодні, яке характеризується низкою методологічних і концептуальних переворотів: маржинальних, кейнсіанських, інституційних, постмодерністських, синергетичних тощо. Органічна заповнюваність методологічних підходів зумовлена необхідністю “включення” загальнолюдських цінностей в об’єктивність значень цінностей смислового універсуму. Метафізичний метод у процесі дослідження має враховувати не тільки експотенціальне зростання теоретико-економічного дискурсу, а й конкретний смисловий контекст економічної думки тієї чи іншої епохи, який ми включаємо у наш розгляд для розв’язання актуальних проблем сучасності.

Предмет метафізики з’являється тією мірою, якою метафізика намагається виконати свої завдання, зокрема розв’язати свою головну проблему — пізнати останню, або першу реальність, що править за начало істинного знання та існування світу. Саме прагнучи подумки вийти за межі світу, вона й виявляє зміст цієї реальності, виявляє в чистому вигляді те, що зазвичай “замазане” в середині його емпіричних явищ. Власне кажучи, змістом метафізичних понять і є сам цей вихід або перехід до іншої реальності, або те в емпіричних явищах, що вказує на цю іншу реальність, від якої вони залежать і без якої не можуть бути зрозумілі. Всі метафізичні поняття є трансценденціями, або поняттями, які не мають під собою емпіричної реальності, але вказують на вихід за її межі. Поняття Бога, приміром, виявляє несамостійність природного світу і вказує на необхідність виходу у сферу надприродного, аби зрозуміти існування самої природи. Душа є поняттям, за допомогою якого ми виходимо за межі тілесних, фізичних, точніше — фізіо-

¹⁶ Гусев В.И. Вступ до метафізики. — С. 24.

логічних явищ, прагнучи зрозуміти, що утворює основу нашого психічного життя. Досліджуючи причинно-наслідкові зв'язки, приходимо до необхідності вийти за межі цих зв'язків і починаємо говорити про першу причину, тобто таку, що розпочинає увесь цей ряд. Так з'являється поняття “каузальності через свободу” (І. Кант), трансцендентне щодо причинової необхідності.

Гусев В.І. Вступ до метафізики. — К., 2004. — С. 26.

Метод “метафізики економіки” визначається *метафізичним мисленням*, котре дає змогу здійснити *предметно-регулятивний аналіз змісту та аспектації економічних вчень*, особливо їх позамежні “надчуттєві” (трансцендентні) поняття. Останні відіграють конструктивну роль у пізнавальному процесі, виступаючи як організуючі й спрямовуючі сили, як цілі та регулятивні принципи цього процесу, показуючи його скерованість до остаточної досконалості, тобто *символізуючи вищі цілі пізнання*.

На відміну від економічної теорії, а особливо від економічних наук, “метафізика економіки” зовсім не прагне повідомляти або доводити щось зовсім нове, чого б ми не знали раніше. Вона повинна виявляти те, що вже було “відоме”, але не було чітко “пізнане”. Мова йде про вже відоме, зрозуміле із *самого себе*, але тим не менш яке неправильно тлумачиться і яке вимагає ретельного вивчення. Цього можна досягти — в межах методу — завдяки *“опосередкуванню безпосередності”*. Г. Гегелю належить виявлення того, що все “на небі і на землі” є єдністю *безпосереднього і опосередкованого*.

Елементом методу “метафізики економіки” можна назвати і *апріорний синтез*. Метафізичні висловлювання є “синтетичними судженнями а priori”, вважав І. Кант. Він встановив, що ні *аналітичні*, ні *синтетичні* судження а priori не можуть обґрунтувати науку, тим більше метафізику як науку. “Аналітичні судження” як судження *пояснення*, а не *розширення знання*, не ведуть до прогресу пізнання; стосовно “синтетичних суджень а priori”, то вони пов'язані лише з

одиночністю і випадковістю, а тому не забезпечують *всезагальність і необхідність*, які, згідно з І. Кантом, повинні бути властиві кожному науковому, тим більше метафізичному висловлюванню. Тому “в основі повинні знаходитися “синтетичні судження а priori”, які висловлюють нове знання зі всезагальною значимістю і необхідністю. Всі основоположні метафізичні висловлювання завжди є синтетичними”¹⁷. Стосовно “метафізики економіки” синтетичне судження а priori як окремий метод *відкриває шляхи виходу* для нових вивчень сутності економічного знання.

Визначення методу “метафізики економіки” є проблемою *методології*, яка розроблена як в економічній теорії, так і в метафізиці. Економічна теорія впродовж свого історичного розвитку плідно використовувала не тільки емпіричні, а й загальнофілософські методи пізнання. Метафізика як філософська наука користується загальнофілософськими методами. Звідси можна припустити, що “метафізика економіки” акцентує дослідницьку увагу на *логічному, дедуктивному, індуктивному та інтуїтивному* методах, які знаходяться в основі *дискурсу* (дискурсивного мислення). Як метафізика, котра як вища галузь філософії має власний метод, який об'єднує всі показники внутрішнього і зовнішнього досвіду, досягаючи тим самим переваги можливості дискурсу, так і “метафізика економіки” повинна мати свої методологічні пріоритети. Враховуючи значення кантівського *синтетичного судження а priori*, таким методом можна визначити *інтуїцію*, котра розширює межі дискурсу.

Інтуїція — це не тільки один зі способів ірраціонального пізнання. Як метод вона є результатом *інтроспекції* — самоспостереження, вивчення мислення людиною, котра сама переживає власні процеси переживання та усвідомлення. Вона спрямовує розум всередину мислення в процесі концентрації уваги на якому-небудь об'єкті (предметі, теорії), вилученому з кола інших об'єктів. Сфера метафізичної дієвості інтуїції обмежена, немає чистої інтуїції як такої, вона переходить у дискурс, точніше, переносить свої об'єкти на “зовнішність” свідомості, тобто на його “поверхню” (super-ego за З. Фрейдом). Завдяки цьому дискурсивне мислення одержує

¹⁷ Корет Э. Основы метафизики. — С. 37.

новий матеріал, а зовнішній досвід доповнюється внутрішнім. “Метафізика економіки”, досліджуючи об’єкти “економічного світу”, застосовуючи метод інтуїції, одержує можливість поглибленого проникнення в їх сутність як феноменів економічного буття, що вивчаються.

Метод інтуїції застосовується тоді, коли розум стає нездатним в індуктивній і в дедуктивній побудовах знання. Розум, на думку А. Бергсона, не може проникнути у внутрішню сутність речей, а охоплює лише *зовнішню* сторону об’єкта. В “корінь” речей проникає лише інтуїція, завдяки якій “схоплюється” дійсність, *встановлюється контакт буття з життям*. Інтуїція є пізнавальним органом сутності речей і ключем до метафізики. Вона здатна до безпосереднього охоплення об’єкта, споглядального знання.

Значення інтуїції як методу “метафізики економіки” хоч і не викликає сумніву, але обмежене. Інтуїція є “спалахом світла” в підсвідомості, котра переносить у свідомість лише певний образ або бачення метафізичного принципу, а не весь принцип у цілому. В інтуїції немає подолання суб’єкт-об’єктності, як при спогляданні. Але цей “спалах” дає змогу відкрити для пізнання нові світи, побачити інші сторони проблеми, яка досліджується. Короткочасне осяяння інколи значно вагомніше, ніж тривала, кропітка дослідницька робота. Для “метафізики економіки” інтуїція повинна стати *внутрішнім станом*, який викликається інтенцією “зосередженого інтелекту”, коли він дистанціюється від мислення, від дискурсу і збирає себе в *концентрації*. Посилюючись таким чином, *інтелект проникає в підсвідомість, вилучаючи звідти ідеї і концепти*.

Інтуїція як метод пізнання тим більше важлива для “метафізики економіки”, оскільки є найбільш надійним способом проникнути в “трансцендентність” економіки, про що постійно наголошує у “філософії господарства” Ю.М. Осипов. “Вартість є економіка, а економіка є вартість; вартість пізнається як трансцендентна цілісність (як музика, котра йде з середини), вартість ніяк не матеріальна, хоч і вселяється в матеріальні речі, а якщо і матеріальна, то по-особливому: невидимо, невідчутно, нефіксовано...”¹⁸. “Трансцендентне”

проходить “червоною ниткою” крізь усю “філософію господарства”. Вона “розлита” у всьому світі, по всіх частинах, структурах і просторах. Кожна людина, яка пізнає, діє, господарює, творить, має справу, так чи інакше, з трансценденцією. Трансцендентне є тією “частиною” світу, котра хоч і проявлена в навколишній дійсності, але сама по собі зовнішністю не є. Її можна назвати “внутрішністю”, “софійністю”, “глибинністю” світу. Ця таємнича “частина” світу просто так людині недоступна. І чим далі від поверхні світу до його глибини, тим таїна стає все більшою, “і в самій глибині (висоті) панує абсолютна трансценденція, яка людиною взагалі ніяк не охоплюється, а лише помічається”¹⁹.

Як інакше можна проникнути в глибини трансцендентного, ніж за допомогою методу інтуїції? Адже воно лежить за межами досвіду і недосяжне розумному пізнанню, перебуває поза сферою чуттєво-розсудкового змісту пізнання. Дійсність, як і наука, є динамічною, рухомою і не дає себе реконструювати в “закостенілості” понять. Останні не можуть проникнути в трансцендентне, що, власне, завжди “відлякувало” від нього, переводило його в поняття релігійного пізнання і досвіду. Але інтуїція як інтелектуальне проникнення в предмет економіки, проникнення в її сутність зсередини, дає можливість відкрити не лише інші сторони економічного сущого, а й максимально проникнути в його трансценденцію. В поєднанні з іншими загальнофілософськими методами і принципами пізнання, метод інтуїції створює нові можливості рефлексії стосовно сущого економічного буття (світу економіки).

3.3. МЕТАФІЗИЧНА РЕФЛЕКСІЯ ЕКОНОМІЧНОГО БУТТЯ

Призначення метафізики — дати відповіді на запити людського духу, які стосуються Бога, свободи і безсмертя, про що говорив І. Кант. Ставлення людини до цих проблем характеризує її світоспоглядання. Метафізика досліджує те, що перебуває в основі явищ дійсності, тобто *сутність речей*. Тут

¹⁸ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 206.

¹⁹ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 318.

повинна бути дана відповідь на питання, які мають відношення до буття світу і його причин: матеріалізму, ідеалізму, монізму, дуалізму, взаємовідношення речей, каузальні (причинні) і телеологічні (доцільні) зв'язки. Зокрема, питання про принцип речей і про світовий принцип, про першооснову універсуму. Метафізика в кінцевому підсумку є вченням про *світобуття, світооснову і світовий процес*. Якщо так, то *“метафізика економіки” є вченням про сутність, принципи і взаємовідношення речей у світі економічної реальності. Вона фокусує питання про Сущє в економічній проблематиці, але не на емпіричній складовій економіки, яка для більшості і виступає світом економічної реальності, а на сутнісних основах її буття і розвитку.*

Однак як досягти цього знання? Визначена й обґрунтована методологія “метафізики економіки” відкриває можливості *тематичного знання*. Предмет “метафізики економіки” є відкритим, що визначає шляхи і перспективи його пізнання. Реалізація цього пізнавального завдання досягається “рефлексивним методом” (М. Блондель) або, якщо йти за І. Кантом, *трансцендентально-рефлексивним* метафізичним мисленням. Останнє вимагає певного уточнення. Якщо трансцендентальне мислення повинно бути введене до основоположень метафізики, то мова йде не про суб’єктивізацію пізнання, не про суб’єктивні конструкції світу пізнання “для мене”, а про сущє, яке воно є “саме по собі”. Отже, про питання, як і за яких умов те, що “саме є”, може бути пізнане в тому, що може бути зрозуміле “як сущє”, може бути обґрунтоване і пояснене з “буття всього суцього”. Мова йде не про “чисту суб’єктивність”, а про “абсолютну значиму **об’єктивність**” пізнання буття, хоча в умовах людського — *кінечного і відносного* — однак духовного, отже, в безумовному і необмеженому горизонті значимості реалізуючого себе запитування і знання”²⁰. Виявлення цієї ситуації і є завданням метафізичного мислення. Закономірним у зв’язку з цим є питання *рефлексії* як одного з механізмів вироблення особливих теоретичних смислів.

²⁰ Корет Э. Основы метафизики. — С. 29.

Відмінність сутності від безпосереднього буття становить рефлексія, її видимість у собі самій, і ця рефлексія є іншим визначенням самої сутності... Точка зору сутності являє собою точку зору рефлексії. Ми вживаємо вираз рефлексія насамперед стосовно до світла, коли воно у своєму прямолінійному русі зустрічає дзеркальну поверхню і відбивається нею назад. Ми, таким чином, маємо тут щось подвоєне: по-перше, якесь безпосереднє, якесь сущє і, по-друге, те ж саме як опосередковане, або існуюче. Але те ж саме відбувається, коли ми рефлексуємо про предмет, або (як звичайно говорять) міркуємо про нього, оскільки саме тут предмет не визнається нами в його безпосередності, ми хочемо пізнати його як опосередкований. Завдання або мету філософії звичайно також вбачають у пізнанні сутності речей і розуміють під цим лише те, що філософія не повинна залишати речі в їх безпосередності, а повинна показати, що вони опосередковані або обґрунтовані чимось іншим. Безпосереднє буття речей тут являє себе як завіса, за якою ховається сутність.

Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук: В 3 т. — Т. 1. — М., 1975. — С. 265.

Розгортання змісту “метафізики економіки” відбувається в процесі формування й аналізу проблем, які потрібно дослідити. Але *що таке проблема як форма знання?* Не викликає заперечення, що наукова проблема є результатом особливого роду пізнавальної діяльності, історично-наукової рефлексії, або реконструкції. Але вона відрізняється від *філософської рефлексії*. Як тільки ми виходимо за межі науки у сфері філософії, одержуємо можливість ставити, формулювати і переформулювати проблеми, в тому числі такі, для яких поки що немає вирішення, або такі, вирішення яких (у конкретно-науковому і практичному плані) взагалі неможливе. Філософські проблеми вічні, але не незмінні, вони не відокремлені від наукових, економічних проблем і завдань неподоланою стіною; кожний філософ має шанс сформулювати нову проблему, яка може залишатися актуальною достатньо три-

валий час. Вчений-мислитель *В. Гейзенберг* зазначав, що вченого у філософії “цікавлять, насамперед, постановки питань і тільки в другу чергу відповіді. Постановки питань йому видаються достатньо цінними, якщо вони виявляються плідними в розвитку людського мислення. Відповіді ж у більшості вимог мають тимчасовий характер, вони втрачають у плині часу своє значення завдяки розширенню наших знань про факти”²¹.

Зрозумілим є розмаїття філософських проблем та їх взаємозв’язок з науковими і позанауковими завданнями. Враховуючи специфіку філософського пізнання, потрібно зауважувати орієнтацію філософії на певний “оптимум всезагальності”, тенденцію до універсалізації властивого їй способу вивчення, осмислення явищ, що означає “перетворення будь-якого достатньо широкого кола питань науки або життя людини, суспільно-політичних, історичних, ідеологічних та інших питань у предмет філософського розгляду”²². Мова йде про світоглядний і методологічний зміст, який філософія виявляє в соціальній реальності, у формах культури, економічному бутті, у проявах людської суб’єктивності.

Детальний розгляд розвитку економічної науки і філософії показує, що наукові економічні проблеми виявляються конкретними завданнями, а деякі філософські проблеми перетворюються в конкретно-наукові, економічні завдання, набувають свого вирішення. Подібно до того, як смисл слова виявляється є його вживанні, смисл проблеми, отже, і проблема як така є результатом роботи з “проблемним” (в інтуїтивному, попередньому смислі) знанням. Таким чином, не форма і навіть не зміст проблем самих по собі дає можливість віднести їх до філософії, науки, економіки, релігії або повсякденного мислення. Тільки “*метатеоретична рефлексія*, тобто спосіб їх аналізу, концептуальний апарат, який використовується при цьому, методологічні підходи і належність до визначеної системи цінностей надає їм звучання, котре відпо-

²¹ *Касавин И.Т.* Проблема и контекст. О природе философской рефлексии // Вопросы философии. — 2004. — № 11. — С. 20.

²² *Богомолов А.С., Ойзерман Т.И.* Проблемы историко-философской науки. — М., 1982. — С. 164.

відає тій чи іншій мисленнєвій сфері”²³. Отже, будь які проблеми *не існують самі про собі*, а утворюються завдяки “підключенню” до областей загальнометодологічної, теоретичної, політологічної, економічної або філософської рефлексії.

Метафізичні проблеми відрізняються від тих, які періодично набувають і втрачають актуальність та інтерес для певних груп людей під впливом зовнішніх або внутрішніх умов, своєю постійністю. Вони відтворюються багато століть під ряд, а якщо і зникають з поля зору, однак залишаються в “концептуальному резерві”. Таке становище визначається особливою значимістю і високою цінністю історії метафізики в системі філософського знання. Історія метафізичних проблем є теоретичним ресурсом, з якого завжди можна брати для себе ідеї і підходи. Якщо ж ми поставили як об’єкт дослідження економічну сферу, то це означає, що в ній знаходимо тотожні метафізичним смисли — такого ж тематичного і методологічного відтворення. Тобто в економіці приховуються метафізичні, отже, граничні умови реального буття сущого, принципи його істинного знання, а разом з ними — інші глобальні світоглядні проблеми.

Можливість формування осмислених і досить важливих питань, які перебувають у суперечності один з одним, передбачають неповноту, неоднозначність, опозиційність доступного нам економічного знання. Проблема фіксує саме дефект наявного знання, тобто невідповідність між однаково обґрунтованими тезами, висновками, положеннями, ідеями та їх застосуванням тощо. Тим самим економічна проблема (як і будь-яка інша) явно чи не явно містить знання досить специфічного, *рефлексивного* роду, знання, спрямованого на самого себе; *це знання про знання, його сфери і межі*. Значення метафізичного осмислення, рефлексії в тому, що знання, яке міститься в проблемі, не може бути безпосередньо пов’язане з практикою. Тому воно вимагає скоріше теоретико-пізнавальних процедур, які дають можливість трансформувати проблему в інший тип знання, наприклад, у завдання, вирі-

²³ *Касавин И.Т.* Проблема и контекст. О природе философской рефлексии. — С. 21.

шення яких має відношення до реальності. Це і демонструє “метафізика економіки”, яка показує введення в дискурс нових методів дослідження, переформування економічних проблем або критику їх основ.

“Метафізика економіки” розглядає розвиток економічної науки в контексті переосмислення проблем, перехід від одних її проблем до інших, більш глибоких і плідних, які відкривають більш широкі теоретичні перспективи. Тим самим проблематика “метафізики економіки” показує належність до філософської метатеоретичної, методологічної і, як говорить *Е. Корет*, “трансцендентальної рефлексії, яку здійснює метафізичне мислення”²⁴. Метафізичний дискурс, як і філософський, вимагає теоретичного уявлення, котре дає змогу здійснювати алогічні, але пошукові кроки, неочевидність яких іноді навіть “кидається” в очі. Філософ діє так тому, що інтуїтивно або явно виходить з уявлення про сукупний пізнавальний процес — множину всіх відомих і невідомих, реальних і можливих когнітивно-культурних ситуацій, стосовно яких повинна бути зрозуміла кожна окрема проблема або ситуація. Для вченого кожна пізнавальна ситуація не може бути зрозуміла поза припущенням, що вона є частиною масштабного (в принципі невичерпного) цілого, яке можна побачити з висот метафізичного осмислення. Але як побачити всю глибину змісту проблеми? Як локалізувати релевантну для такої ситуації проблему як частину сукупного пізнавального процесу, що здійснюється у сфері економічного знання? Очевидно, мислення, котре має як *свій предмет проблему*, — це і є власне *рефлексивне мислення*: робота з проблемним знанням, яким завжди виступає нескінченне поле економічного знання, може розумітися як елементарний рефлексивний акт теоретика²⁵. Метафізичний дискурс, спрямований на проблему як свій власний предмет, опредметнює кожний *інший* мисленнєвий зміст у формі проблеми, використовуючи її як знаряддя рефлексивного мислення.

²⁴ Корет Э. Основы метафизики. — С. 26.

²⁵ Касавин И.Т. Проблема и контекст. О природе философской рефлексии. — С. 23.

Суб’єктність, предмет і рефлексія взаємопов’язані. Тільки коли рефлексія буде сприйнята як така, а саме як основоположне відношення до суцього, тільки тоді стане можливим визначити буття як предметність. Сприйняття рефлексії як такого відношення наперед передбачає, однак, що взагалі все відношення до суцього сприймається як репрезентація.

Але подібне може стати історично необхідним тільки коли **ідея** перетворилася у сприйняття. В основі цього перетворення знаходиться перехід істини як узгодження в істину як встановлену достовірність, всередині якої зберігається адекватність.

Достовірність як самодостовірність (хотіння самого себе) є правом у значенні виправданого відношення до суцього і до його першої причини, і тим самим — належності до суцього. **Праведність** у значенні, наданому цьому слову Реформацією, і ніцшеанське поняття **справедливості** як істини — одне і те ж.

За своєю сутністю репрезентація ґрунтується на рефлексії. Тому сутність предметності як такої виявляється тільки там, де сутність мислення пізнається і у власному смислі здійснюється як “я мислю щось”, тобто як рефлексія.

Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993. — С. 78.

Вчений, який займається соціокультурним витлумаченням певного елементу знання, в цьому випадку економічного, “підбадьорений” тими різноманітними смислами, якими воно збагачується, коли починає включати в себе метафізичну рефлексію. В результаті цього воно перетворюється із гносеологічної абстракції (або емпіричної множинності) в науково-теоретичний об’єкт, предмет економічного аналізу. Одночасно не потрібно забувати, що кожна *контекстуалізація є локалізацією*, переходом від можливої різноманітності смислів до їх реальної обмеженості, тобто переходом від загального до окремого. Якщо цей метод практикується сам по собі, то він веде від філософського узагальнення до спеціально-наукового, зокрема економічного, опису, до того, що “за ідеєю повинно слугувати вихідним пунктом філософської

рефлексії, яка здійснюється метафізичним мисленням, але виявляється її результатом”²⁶. У цьому сутність метафізичної рефлексії, метафізичного дискурсу, який, здійснюючись у рамках “метафізики економіки”, робить своїм об’єктом розуміння теоретичних феноменів економічного знання, предметів економічного буття і господарської реальності.

Метафізична рефлексія, яка часто може поставати у вигляді завершеної (про що може свідчити закінчений текст), все ж відрізняється своєю принциповою незавершеністю, яка з часом буде подолана. Це — форма відкритості, яка стосовно кожної завершеної проблеми віддає перевагу запиту, котра спеціально перетворює “крапку” в запитання, межі кожної проблеми розширяє до контурів теоретичного об’єкта, а теоретичний об’єкт — до можливого світу взагалі. Так виникає “світ економіки”.

Важливе значення у вирішенні проблеми метафізичної рефлексії має *проблема контексту*, поза яким смисл втрачає своє значення. Виступаючи як інтерпретація економічного або культурного *артефакту*, як реконструкція наукової творчості, рефлексія виявляє смисли, які лежать у її основі. Відтворення умов задуму, який видавався просто індивідуально-особистим творчим результатом, натякає на контури задуму — того, що, стало можливим *світом* (світом реального життя). Філософська інтерпретація феномену економіки *неможлива без творчого процесу*, без запиту про глибинні джерела смислів економіки. Творчість у науці — *це зворотний процес* стосовно інтерпретації творчості. Творити — означає реалізувати прагнення зрозуміти смисл самого життя. *Розуміння життя — це приписування йому замислу (задуму) можливого смислу, причинно-наслідкових зв’язків*.

Історико-культурна реконструкція тих чи інших смислів не тотожна *метафізичній рефлексії*. Але остання постійно проблематизує адекватність відтвореного контексту теорії, вимагаючи “проліферації” (П. Фейєрабенд) альтернативних реконструкцій, і лише частково задовольняється картиною, яка дається завдяки їх множинності. Таїна перетворення еко-

²⁶ Касавин И.Т. Проблема и контекст. О природе философской рефлексии. — С. 28.

номічної проблемної ситуації в загальнонаукову і одночасно в морально-етичну дилему, таїна трансформації окремого в загальне залишається “вічною” метафізичною проблемою.

Включення метафізичної рефлексії в процес визначення смислів економічної теорії дає розуміння всіх проявів економічної реальності в бутті суспільства. Закономірності, що існують як усталені закони, норми і правила в економічній теорії, не можуть стояти на заваді метафізичного пошуку, оскільки стосуються одиничних речей. Важливість завдань, які вирішує “метафізика економіки” в розкритті смислу “світу економіки”, вимагають особливого умонастрою, котрий реалізує себе через *метафізичну рефлексію*. Так відбувається проникнення в глибини економічного буття, його трансцендентні смисли. Завдяки рефлексії *над актуальним досвідом ми пізнаємо* потенційні можливості його виконання.

3.4. СПЕЦИФІКА МЕТАФІЗИЧНОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ЕКОНОМІКИ

Визначення предмета “метафізики економіки” виокремило завдання розглянути *проблему інтерпретації* нею навколишньої реальності — “світу економіки”. Як “*суцце*”, або “*буття суцього*”, “світ економіки” виступає не тільки як *емпіричний предмет*, а й як *предмет рефлексії*. Не тільки метафізика чи економіка, а й кожна наука, досліджуючи свій *емпірично даний предмет*, прагнучи зрозуміти, *яким* він є насамперед, звертається до таких аспектів дійсності, які перебувають за межами видимого світу. Все наше пізнання проникнуто своєрідною метафізикою, оперує поняттями, зміст яких виходить за межі того, що ми безпосередньо бачимо, з чим маємо практичну справу. “Метафізика економіки”, враховуючи її філософський характер, надає цим зусиллям завершеного і логічного характеру, доводить необхідність виявлення того, що приховане за реальними, емпіричними фактами, обґрунтовуючи логічний характер взаємозв’язку *сутності і явища* (ноуменального і феноменального).

Поза іншими завданнями пізнання *інтерпретація смислів* економічного знання, які містяться в концептах, теоріях, ідеях, положеннях, займає належне місце в методології “ме-

тафізики економіки”. Якщо ми визначаємо “метафізику економіки” як *уможлидну науку, предметом* дослідження якої є економічна реальність, то виникає потреба в *інтерпретації її об’єктів*. Зазначимо, що проблема інтерпретації — один з актуалітетів сучасної західної філософії. У вітчизняних дослідженнях, де переважно залишається парадигма “пізнання як відображення”, *інтерпретація* подається здебільшого як один з окремих методів гуманітарних і природничих наук. Розуміння того, що інтерпретація має фундаментальний характер і присутня на всіх рівнях пізнавальної діяльності, починаючи від сприйняття і закінчуючи складними теоретичними і філософськими побудовами, передбачає вирішення насамперед *епістемологічних проблем інтерпретації*. Це об’єктивність, обґрунтованість, нормативні принципи і правила, критерії оцінки і вибору конкуруючих інтерпретацій²⁷. З позицій *метафізичної інтерпретації* економічного знання виникає потреба виявити його *вірогідність*. Звідси з’являється можливість (неможливість) оцінки досліджуваного знання з позицій *істинності*.

Проблеми істинності і вірогідності тією чи іншою мірою стоять також перед інтерпретацією, яка здійснюється у філософії. Завдяки їй специфічно виокремлюються і виявляються *нові значення і смисли* філософського пізнання. Необхідно розрізняти аспекти і рівні філософського аналізу проблеми інтерпретації, що передбачає, *по-перше*, експлікацію власне філософського розуміння інтерпретації, на відміну, наприклад, від економічного або філологічного; *по-друге*, виявлення *специфіки інтерпретації* філософських текстів на фоні *загальних* принципів і норм, властивих взагалі інтерпретації як способу роботи зі змістом будь-якої теорії, її значеннями і смислами. *Метафізична інтерпретація* поглиблює *філософську*, оскільки вона *первинна* в онтологічному сенсі як основа буття всіх видів реальності.

Розуміння смислу метафізичної інтерпретації потребує її розгляду як філософського феномену, на що звертав увагу у свій час Ф. Ніцше. Для нього людина “визначає перспективу”, тобто конструє світ, вимірює його своєю силою, фор-

²⁷ Гусев В.І. Вступ до метафізики. — С. 19.

мує, оцінює; саме *розумне мислення* постає як інтерпретоване за схемою, від якої “ми не можемо звільнитися”, тому *цінність світу* виявляється *укоріненою* в нашій інтерпретації. Міркуючи про це у “Волі до влади”, він пропонує пояснення цього феномену, зокрема стверджуючи, що завжди залишається “відстань” між тим, нескінченно мінливим світом і стійкими, “зрозумілими” схемами і логікою. Завжди можна запропонувати нові смисли, “перспективи” і способи “розмістити феномен за певними категоріями”. Тобто не тільки “схеми” дійсності, з якими працює мислитель, а й *сама дійсність* відкриті для *нескінченних інтерпретацій*. Отже, Ф. Ніцше на перше місце висуває *інтерпретативне*, “перспективне” відношення суб’єкта до самого нескінченного мінливого світу, суттєво розширюючи його у сферу *онтології суб’єктивності*. “Перспективізм”, здатність до інтерпретації обґрунтовується ним як невід’ємна фундаментальна властивість суб’єкта, його свідомості. Для нього існує тільки перспективний зір, тільки “перспективне”²⁸. Тому інтерпретація приймається як фундаментальний момент пізнання, *відношення до життя і світу*. Але не тільки до світу як цілого, а й до “світу економіки”, пізнання якого розгортається у всіх можливих іпостасях. Ф. А. Хайек наполягав на необхідності переходу від фактів до формулювання їх змісту²⁹, що означає власне інтерпретацію їх змісту.

Позиція Ф. А. Хайєка обумовлена онтологічним “поворотом” у філософії, здійсненим М. Гайдеггером, який аналіз, розгляд, трактування інтерпретації перевів на *екзистенційний рівень*. Інтерпретація, тлумачення *екзистенційно* ґрунтується на *розумінні*, яке визначається ним як спосіб буття *Dasein* (тут-буття). “Тлумачення формує розуміння, яке є нічим іншим, але самим собою”³⁰.

²⁸ Микешина Л.А. Специфика философской интерпретации // Вопросы философии. — 1999. — № 11. — С. 3

²⁹ Ніцше Ф. К генеалогии морали // Соч.: В 2 т. — М., 1990. — Т. 2. — С. 491. Див. також: Ніцше Ф. Воля к власти. — М., 1994. — С. 224, 241, 298.

³⁰ Хайек Ф.А. Претензии знания // Вопросы философии. — 2003. — № 1. — С. 169.

Екзистенційно-онтологічна *концепція тлумачення* стає для *М. Гайдеггера* необхідною *передумовою і основою* вторинною, тобто філософсько-рефлексивною, близькою до історико-філологічної “інтерпретації інтерпретації” філософських і літературних текстів. Їх глибинний взаємозв’язок виявляється в тому, що екзистенційний, дорефлексійний рівень виконує функцію “горизонту” попереднього розуміння, від якого ніколи не можна звільнитися, і саме в ньому укорінена *вторинна інтерпретація*. Стосовно метафізики, то її інтерпретація економічної реальності тісно пов’язана з фундаментальними проблемами людського буття-у-світі, оскільки тексти економічної теорії розглядаються не просто як “службові” знакові структури, “інструменти” спілкування і передачі інформації, але насамперед як форми репрезентації людської мови, через яку “говорить” саме економічне буття.

Економічна реальність, або господарство, йде від буття, від життя, вона є світовим цілим: *не щось у житті людини і суспільства, а саме життя людини і суспільства*. Вона є *сущим*, і відповідно *відношення до сущого* набирає форми *універсальної інтерпретації*. Тому метафізика економіки постає не просто методологією наук про *економічну реальність як суще*, а й “універсальним аспектом філософії” (*Х.-Г. Гадамер*). Об’єктивна необхідність інтерпретації текстів укорінена в їх певності, незавершеності та багатозначності, в існуванні прихованих довербальних і рефлексивних феноменів, неявних ідей і віджилих думок³¹. Експлікація і наступна інтерпретація цих елементів суттєво міняє розуміння смислів і значень. Але, як підкреслює *Х.-Г. Гадамер*, “інтерпретатор вносить у смисл тексту”, який інтерпретується, свій “горизонт витлумачення”, поняття і уявлення, які йому належать³². У рамках концепції *комунікативної раціональності* цю думку підтримує також *Ю. Хабермас*. Розмірковуючи про роль інтерпретації, він стверджує, що “світ традиційного смислу відкривається інтерпретатору тільки в тій мірі, в якій йому при цьому проясняється однозначно його власний світ. Той,

³¹ *Хайдеггер М.* Бытие и время. — М., 1997. — С. 148.

³² *Микешина Л.А.* Специфика философской интерпретации. — С. 5.

хто хоче зрозуміти, встановлює комунікацію між двома світами; він схоплює предметний зміст традиційного смислу, застосовує традицію до себе і до своєї ситуації”³³.

Для метафізичного осмислення природи інтерпретації є перехід від “світу науки до світу життя” (*Х.-Г. Гадамер*). А що може бути “світом життя”, як не “світ економіки”? Після цього переходу пізнавальні інтенції “метафізики економіки”, а також її інтерпретаційні рефлексії передбачають вже не факт економічної науки та її “філософське впровадження”, але *щось інше*, яке очікується від “життєвого світу економіки”, всього обсягу практичного досвіду — його виправдання і пояснення. Тепер постає завдання “відшукати і виправдати”, враховуючи смисли економічної теорії, “новий масштаб істини”, ввести у *метафізичну думку* нову мету, “долаючи поставлені наукою межі як життєво-практичного досвіду, так і пізнання істини”³⁴.

Бути одним і тим же і все-таки іншим; цей парадокс, який стосується будь-якого змісту переказу, показує, що кожна інформація в дійсності спекулятивна. Тому герменевтика повинна усвідомити догматизм будь-якого “смислу в собі”, так само як критична філософія усвідомила догматизм досвіду. Це не означає, звичайно, що кожний інтерпретатор свідомо спекулятивний, тобто що він володіє знанням догматичності своїх власних інтерпретативних намірів. Ми, скоріше, маємо на увазі, що кожне витлумачення, поза своєю власною методологічною самосвідомістю, спекулятивне у своєму фактичному здійсненні — саме це і виявляється в мовному характері тлумачення. Адже слово, яке тлумачиться, є словом інтерпретатора — це не мова і не словник тексту, який тлумачиться. Це є вираження того, що засвоєння не є простим відтворенням переданого тексту і тим більше не повторює услід за текстом те, що в ньому сказано, але подібне певній новій твор-

³³ *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. — М., 1988. — С. 461.

³⁴ *Хабермас Ю.* Познание и интерес // Философские науки. — 1990. — № 1. — С. 94.

чості, творчості розуміння. Якщо — і це абсолютно правильно — наполягати на співвідношенні усякого смислу з “Я”, то для герменевтичного феномену ця співвіднесеність означає, що будь-який смисл переказу набуває тієї конкретності, в якій він розуміється, лише в співвіднесенні з розуміючим “Я”, якому належить первісне смислорозуміння.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. — М., 1988. — С. 547.

Це яскраво виявилось у *зміні природи* інтерпретації, включеної в контекст *конвенцій і комунікацій*. Зокрема, в моральній філософії, яка стала ядром “етичної економії”, творець *теорії справедливості Дж. Роулд* виходить з того, що в цій сфері знання сама *концепція раціональності* повинна бути *інтерпретована* в більш вузькому розумінні, як знаходження найбільш ефективного заходу “для досягнення чітких цілей”. При цьому потрібно уникати дискусійних етичних елементів і спиратися на загальноприйняте. При виробленні ж концепції “економічного буття”, яке повинно стати об’єктом аналізу “метафізики економіки”, виникає проблема “*метафізичної інтерпретації*”. Питання полягає в тому, як *найбільш ефективно* її застосувати. Пропонується почати застосовувати процедуру “метафізичної рефлексії”, що приведе в кінцевому підсумку до “*рефлексивної рівноваги*”. То *змінюючи умови* діяльності теорії, то *змінюючи наші судження* і підкоряючи їх принципам, ми знаходимо таку інтерпретацію первісного стану, котра виражає *розумні умови і принципи*, належним чином відкориговані, і адекватні ситуації. Наприклад, коли виникає потреба відкоригувати суперечності в економічній теорії, яка починає втрачати свою відповідність дійсності, не вимагається, щоб принципи цієї теорії були *необхідними істинами* або виводилися з таких істин. Оскільки кожна економічна концепція не може бути дедуктивно виведена із самоочевидних посилок, її обґрунтування — це справа взаємної підтримки багатьох підходів,

унаслідок чого різні інтерпретації складаються в один *узгоджений погляд*. Тим самим виникає можливість утворити чітке уявлення про об’єкт *метафізичної рефлексії*, зрозуміти його об’ємність й екзистенційну визначеність.

Запропоноване обґрунтування інтерпретації є способом конструювання *узгодженого* бачення об’єкта. Це дуже важливо для економічного знання, особливо тоді, коли ми прагнемо виявити його внутрішні моменти, які обов’язково присутні при інтерпретації значень і смислів. Тут має значення і спостерігається *не розсудково-логічна, а комунікативно-конвенційна раціональність*, де довіра до знання, запропонована економічною теорією, стає *умовою можливості обґрунтованої метафізичної інтерпретації*. Міркуючи про “герменевтичне дослідження дійсності”, до якого належить також інтерпретація, *Ю. Габермас* стверджував, що ця діяльність “спрямовується інтересом збереження і розширення інтерсуб’єктивності можливого взаєморозуміння, яке орієнтує дії. Розуміння смислу відповідно до своєї структури скероване на встановлення згоди між людьми, які діють у рамках традиційної самосвідомості”³⁵. Що може бути важливіше для економічної теорії сьогодні, *як не виявлення смислу*, особливо в умовах постійної потреби в узгодженні суперечливості поглядів? А ще більше тоді, коли смисл губиться в “розсудково-логічних” формулах, які переважають у теоретико-економічних побудовах?

У чому ж полягають специфіка і особливість метафізичної інтерпретації економічних текстів? *Загальні* проблеми для будь-якої інтерпретації присутні й у цьому випадку, але характер їх прояву змінюється. Одна з проблем — *множинність інтерпретацій* як неминуча даність. Це має позитивне значення, оскільки будь-яке економічне знання, текст, положення не вичерпується одним значенням, але “живе” у віртуальності багатьох смислів, якими володіє людина в господарському житті. Оцінка багатозначності інтерпретацій істотною мірою залежить від позицій вченого: чи працює він в одній теорії, доктрині як “єдино істинній”, або мислить у “режимі” діалогу різних підходів і концепцій, що передбачає певну множи-

³⁵ Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. — М., 1991. — С. 7.

ну інтерпретацій. Ж. Дерріда у зв'язку з цим виявляє *два типи* витлумачення. Перший передбачає опору на “начало”, “центр” як необхідну вимогу і умову: інтерпретація тут перебуває під концептуальним і навіть “ідеологічним” контролем панівної доктрини, яка володіє “началом”. Прикладом може бути тривалий вплив марксистської теорії. Як методу їй тільки відводиться *логіко-технічна* функція в окремих читаннях, але водночас не дозволяється застосовувати її до доктрини в цілому, а тим більше до її концептуального “начала”. Вимагається лише засвоїти як зразок правильну інтерпретацію. Це можна проілюструвати не тільки ситуацією *панування* однієї доктрини в економічній теорії (як це було з марксизмом в радянській політекономії), а й ідеалами класичного природознавства. Там, як і в класичній політекономії, допускалося *лише одне* обґрунтування і теоретичне пояснення емпіричної основи (єдиність істини), на відміну від сучасного визнання *можливості* еквівалентних пояснень і конкуруючих теорій стосовно до одного (одиночного) емпіричного матеріалу. Плюралізм, варіативність і в цьому значенні існування певної множини самих тлумачень (інтерпретацій) розглядається як небезпечна “вільність”, яка породжує релятивізм, тобто “необ’єктивність”, “ненауковість” і т. п. Подібні, доктринально визначені інтерпретації бувають занадто жорсткими.

Другий тип, згідно з Ж. Дерріда, передбачає прийняття самої *інтерпретативності* як визначального принципу. Філософ несподівано стверджує, що таке розуміння і застосування суперечить гуманізму, оскільки людина впродовж усієї історії метафізики “мріяла” про таку ненадійну опору, про начало та її мету. Такий тип витлумачення неможливо ігнорувати, з ним вона змушена жити. Обидва типи інтерпретації “ігнорують” один одного, але разом з тим одночасно існують у сучасному, особливо науково-гуманітарному знанні, причому ця ситуація ще довгі роки буде зберігатися³⁶.

В економічній теорії, як і в інших науково-гуманітарних галузях знання, ми маємо справу з двома головними об’єктами інтерпретації — “предметністю” (реальні події, факти, об’єк-

ти економічної дійсності і людської діяльності) і *текстами*. Інтерпретативне економічне знання про “предметність” — “первинна інтерпретація” — споріднена з емпіричним науковим знанням, оскільки передбачає тлумачення конкретних даних і понять, тобто здійснює “роботу” у сфері *фактичного знання*, у зв’язку з чим воно стає *доступним* для розуміння. Одержані “дані” стають фактами лише внаслідок інтерпретації. Однак “близькість”, належність до фактів зовсім не може гарантувати обґрунтованості, достовірності самої інтерпретації, оскільки вони перебувають на різних рівнях; факти — лише матеріал для інтерпретації, характер якої визначається “позаматеріальними” — *дорефлексивними* або *рефлексивними* методологічними, світоглядними та іншими принципами. Рефлексії “метафізики економіки” сприяють глибокому проникненню у факти економічної реальності, котрі, як правило, постійно перебувають у “полі” *теоретичних інтерпретацій*. Однак економічний “фактаж”, як того вимагає практика господарської діяльності, не завжди може стати об’єктом метафізичної рефлексії — хоча б унаслідок традицій, які склалися в економічній науці.

Вторинна інтерпретація економічного знання (тексту) — *інтерпретація інтерпретації* — має справу з “*поняттями про поняття*”, є провідною для мислителів, які спираються на величезний масив історико-філософських текстів. Вона надає постійний матеріал для метафізичної інтерпретації. “Ми, — говорить Е. Корет, — виходимо з “досвіду” саме в такому значенні — з внутрішнього договору особистісного виконання акту (запитування і мислення, знання і хотіння), і завдяки рефлексії над актуальним досвідом пізнаємо умови можливості його виконання. Оскільки останні конститутивно входять в акт, вони можуть бути рефлексивно виявлені в ньому. В цьому значенні трансцендентальні умови ніколи безпосередньо не “випробовуються” самі по собі; вони не є предметом досвіду”³⁷. В цьому сенсі інтерпретатор, тобто теоретик-дослідник, насамперед забезпечує розуміння значень і смис-

³⁶ Хабермас Ю. Познание и интерес. — С. 94.

³⁷ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Вестник МГУ. — Сер. 9. — 1999. — № 45.

лів тексту (знання), яке виступає для нього первинною реальністю, співвідносячи його з іншими думками та ідеями самого автора та інших мислителів, а також позатекстовими реальностями — історико-культурними, соціальними та іншими умовами створення знання (тексту).

Інтерпретація “метафізикою економіки” теоретико-економічного знання виконує особливе завдання — виявити *неявне* знання, приховані внутрішні смисли і значення, концептуальні передумови і принципи. По суті, “метафізика економіки”, акцентуючи увагу дослідника (інтерпретатора) на вирішенні цих завдань, замінює досить часто власне філософську інтерпретацію, що може і не усвідомлюватися. Не кожний вчений завжди обговорює проблему, яка викладена в тексті, тоді як економіст, якщо хоче зробити справжній, всебічний аналіз, завжди звертається до її змісту. Виходу на більш глибокі рівні розуміння сприяє застосування не тільки *логіко-методологічних* та *історико-економічних* методів і прийомів, а й впровадження власне *метафізичної інтерпретації*. Вона не лише дає змогу подолати горизонт емпіричного знання (“життєвого світу”), який є первісним щодо суб’єкт-об’єктних відносин, а й репрезентує *надемпіричний, трансцендентальний* рівень суб’єкта як “свідомості взагалі”. Крім усього, це виявлення екзистенційного рівня буття суб’єкта.

Для метафізичної інтерпретації економічного знання (тексту) необхідно зберігати стосовно до автора *семантичні, епістемологічні норми*. Досвід інтерпретації у світовій філософії показує значимість і важливість цієї проблеми. Прикладом може бути інтерпретація *М. Гайдеггером* “Критики чистого розуму” *І. Канта*. Міркуючи довгі роки про *фундаментальну онтологію* як *метафізику людського існування*, мислитель доходить висновку, що вся попередня філософія повинна бути переосмислена саме з цієї позиції. Значення його інтерпретації “Критики чистого розуму” полягало в подальшому розвитку ідей фундаментальної онтології шляхом витлумачення *гносеологічної* роботи *І. Канта* як першого *конкретного обґрунтування метафізики*. Іntenція *М. Гайдеггера* співмірна відомому герменевтичному принципу: *розуміти автора краще, ніж він сам себе розуміє*. По суті, він вважає,

що може розуміти автора, його наміри краще, під новим кутом зору, а головне — виявляти приховані, “невідомі” або, з різних міркувань, не проведені послідовно автором ідеї³⁸.

Це вкрай важливо для герменевтичної інтерпретації економічного знання, оприявленого в різних теоріях, починаючи з *А. Сміта* і дотепер. Повинна бути присутня авторська позиція того, хто інтерпретує ту чи іншу теорію, ідею, знання. Тим самим немовби здійснюється “відкриття простору” для діалогу між тими, хто мислить, і тому має право на ту чи іншу позицію. Зокрема, в цьому полягають весь смисл і призначення “*метафізики економіки*”, яка повинна позбавити економічне знання емпіризму. Її завдання — досягти включення у *зміст* економічних ідей з’ясовані інтерпретацією смисли. Завдяки інтерпретації вона має заручитися “ясною перспективою шляху” для того, щоб йти шляхом внутрішнього обґрунтування. В підсумку це дає можливість ідеї, тексту, знанню жити в новому контексті, у вимірі авторської концепції. Прикладом може бути феномен створення книги, тексту, нового знання під назвою “*Кант і проблема метафізики*”, який виник у результаті інтерпретації як проєкції на “Критику чистого розуму” гайдеггерівської онтології *тут-буття*, або *метафізики людського існування*. Те саме можна сказати про “філософію господарства” *С.М. Булгакова*, інтерпретація яким православного віровчення, кантівської теорії пізнання та її основних постулатів утворила якісно нову економічну й одночасно філософську дисципліну. Це стало, враховуючи творчість *М. Вебера*, *В. Зомбарта*, *Г. Зіммеля*, новою сторінкою розвитку економічної теорії, що дало можливість побачити багато реальних проблем економічної науки і відкрило нові можливі шляхи їх вирішення нетривіальним, філософсько-дискурсивним шляхом.

Метафізична інтерпретація економічної теорії покликана створити нові, теоретично значимі тексти в розвитку економічних ідей. Нові тексти — це нове знання, котре зберігає та експлікує всі відтінки і нюанси стосовно до проблем, які стали об’єктом інтерпретації. Метафізична інтерпретація спів-

³⁸ Микешина Л.А. Специфика философской интерпретации. — С. 8.

мірна зі сформульованими Ж. Дерріда філософськими проблемами: феноменологічна історична рефлексія, котра розкривається через органічне поєднання *критики історизму з критикою об'єктивізму; проблематизація метафізичних смислів; співвідношення історизму з телеологізмом розуму; егологічна і комунікативна суб'єктивність, об'єктивність смислу та її генезис; мовні умови об'єктивності; збереження смислу, а також необхідність повернення до життєвого світу, можливість дослідження співмірних факторів розвитку знання. Завдання метафізичної інтерпретації — одержувати “натхнення від намірів автора теорії (тексту)” (Ж. Дерріда).*

Проблема інтерпретації, підвищення значення якої зумовлено “лінгвістичним поворотом”, не може розглядатися як данина герменевтичній моді, окремий метод або довільна, не строга процедура. Не викликає сумніву, що вона і надалі, як і раніше, буде розроблятися в традиційному логіко-методологічному, аналітичному контексті. Враховуючи важливість філософського контексту, ми повинні наголосити на важливості й необхідності метафізичного аспекту в інтерпретації економічної теорії. Перспективи такого підходу виявляють можливості метафізичної інтерпретації як фундаментального атрибута пізнання економічного знання, діяльності “економічного суб'єкта”, його буття в суспільстві, науці, культурі, цілісності світу господарства.

3.5. РЕКОНСТРУКЦІЯ ЕКОНОМІЧНОГО ЗНАННЯ: ДІАЛОГ І СИНТЕЗ ПІДХОДІВ

Для “метафізики економіки” суттєвим і значущим завданням стає прагнення співвіднести абстракції, категорії, систему міркувань і обґрунтувань із самою людиною — такою, що відчуває, думає, діє — в цілісності всіх її іпостасей та проявів. Ця тенденція все більшою мірою виявляє себе в тих напрямках політичної суспільної теорії, філософії і методології науки, котрі прагнуть подолати кризові настрої в суспільному пізнанні та епістемології, знайти нові шляхи і підходи, збагатити понятійний апарат і уточнити сам статус цієї фун-

даментальної галузі й традиційно метафізичного знання. Адже кожна класична філософська система, починаючи з “Метафізики” Арістотеля, котра ставила завдання витлумачити *знання про суще як таке*, утворює свою концепцію гносеологічного відношення до світу.

“Метафізика економіки”, як і класична, традиційна метафізика, включає, містить у собі спектр гносеологічних інтенцій. Це само собою зрозуміло, тому мова йде про інше — про адекватність її пізнавальних можливостей сучасним потребам науки в цілому. Така постановка питання зумовлена консервативністю вітчизняної гносеології: пануванням натуралізму, ідеалів природничо-наукового пізнання, віджилих методологічних принципів, що робить її безпорадною перед проблемами ХХІ ст. Водночас спроби її оновлення часто виглядають як втрата *легітимності*, раціональності, “науковості”, “предметності” та інших “амбіцій”. Важливе значення має також *невиявленість* її відношення до антропології, екзистенціалізму, герменевтики, а також гуманітарних, художніх і позанаукових знань. Економічна теорія до сьогодні ґрунтується на класичній теорії пізнання (гносеології), яка сформувалась в історії філософії як певний *абстрактно-понятійний конструкт*, котрий зобов'язує дивитись та інтерпретувати діяльність людей у суб'єктно-об'єктному ракурсі, спираючись на “метафори дзеркала”, виходячи “з ідей відображення репрезентації”³⁹. Враховуючи обсяг і глибину сучасного знання, когнітивні і пояснювальні потенції традиційної теорії пізнання у співвідношенні з реальністю викликають *сумнів*. Хоч і далеко не у всіх, оскільки ця *суб'єктно-об'єктна гносеологія*, яка впродовж століть панувала в європейській культурі, пов'язана з іменами Р. Декарта, Дж. Локка, Г. Лейбніца, І. Канта, справила визначальний вплив не тільки на різні філософські, етичні, естетичні, наукові, теоретичні побудови, а й на численні методики у сфері навчання і освіти, на педагогіку в цілому. В результаті сформувалась система гносеологічних традицій, яку не так легко подолати.

³⁹ Корет Э. Основы метафизики. — С. 30.

Мета наукового пошуку “метафізики економіки”, крім інших завдань, — створити *нову гносеологічну реальність*, яка дасть змогу реалізувати “претензії знання” (Ф.А. Хайєк), котрі репрезентує сучасна економічна теорія. Для цього потрібно залучити і використати досвід сучасних спроб, намагань пояснити та “відрефлексувати” природу гносеології, удосконалити і розробити інші за природою принципи пізнання. Адже “метафізика економіки” в жодному разі не стає на шлях копіювання новочасової метафізики, котра репрезентує суб’єктно-об’єктну гносеологію.

До нових способів розуміння і бачення пізнання належить, у першому випадку, прагнення додати методологічні принципи і категорії *наук про дух* (культуру), як це намагалися зробити В. Дільтей, розширюючи поле досвіду і раціональності, а також представники *екзистенційно-герменевтичної* традиції в цілому. В другому випадку розроблялася *онтологія пізнання і знання*, на основі чого пропонувалися нові принципи і категорії структури, котра розуміла і пояснювала пізнання. Прихильники найбільш радикальних для ХХ ст. поглядів — Л. Вітгенштейн, М. Гайдеггер, Дж. Дьюї, як зазначив Р. Рорти, просто *відкинули* традиційну теорію пізнання, не вважаючи розумним її критикувати, оскільки вона становить “суміш соціальних практик і постулювання психологічних процесів”, де “домінують візуальні метафори греків”. А поняття істини як “точної репрезентації” реальності “є автоматичним і пустим компліментом, який відпускається тим вірам, які допомагають нам робити *те, що ми хочемо*”⁴⁰. Зауважимо, що філософські дискусії щодо нової теорії пізнання справили безпосередній і опосередкований вплив на формування і розвиток неокласичних економічних теорій.

Для “метафізики економіки”, після ознайомлення з “досвідом” радикальних заперечень філософських традицій, важливо визначити *свій* аспект у розгортанні теоретико-пізнавальної діяльності. Для цього необхідно враховувати критико-аналітичний підхід, діалог і синтез ідей, а також зміну

⁴⁰ Микешина Л.А. Специфика философской интерпретации. — С. 10.

способів проблематизації або тематизації при “утриманні” змісту попереднього досвіду. Як це не буде видаватися несприйнятливим для поборників “методологізмів”, однак “метафізика економіки” повинна подолати головну принципову особливість традиційної теорії пізнання — побудову системи знання у своїх вихідних позиціях і принципах за “образом і подобою” природничо-наукової теорії⁴¹. За такого підходу зовсім не враховувалася особливість *людського пізнання*, “глибинний шар” якого, за виразом В. Дільтея, становить “душевний зв’язок”. На його думку, “духовні факти, які складають матеріал теорії пізнання, не можуть бути пов’язані між собою інакше, як на фоні якого-небудь представлення душевного зв’язку. Гносеолог розпоряджається цим зв’язком у своїй власній живій свідомості і переносить її звідти в свою теорію”⁴². Не можна не погодитися зі здійсненим ним поділом *предмета природничих наук і особливого предмета наук про дух* (культуру) — сфери “духовного зв’язку”, свідомості, а потім і “внутрішнього досвіду” як первинного в реальності життєздійснення людини, яка пізнає.

Як для В. Дільтея, так і для багатьох інших філософів теорія пізнання не просто термін або службове слово замість вчення, концепції чи філософської теорії, а скоріше символ “науковості”, точний маркер “світу теоретизму”, де *суб’єкт, об’єкт, істина* — найбільш абстрактні поняття — слугують для означення предметної оприявленості дійсного світу в науках про дух (культуру) і передбачають визнання ролі причинно-наслідкових зв’язків у цій сфері за аналогією з природознавством. Теорія заявляє про *претензію* на об’єктивну істинність, раціональність, легітимність того, що називається “теорією пізнання”, причому відповідно до того, як ці параметри трактуються у класичній науці про природу. Досвід наук про дух, а також феноменології, екзистенціалізму, герменевтики, філософської антропології як такий, що не відповідає цим параметрам, залишається за межами традиційної теорії пізнання.

⁴¹ Микешина Л.А. Философия познания: диалог и синтез подходов. — С. 70.

⁴² Рорти Р. Философия и зеркало природы. — М., 1997. — С. 6.

ня⁴³. “Метафізика економіки”, всупереч назві, яка може показувати на її зв’язок з традицією, виходить за межі конструкцій “теоретизму”, зосереджуючи увагу на теорії пізнання як множині “ідеал-конструктивних утворень” (*М.К. Мамардашвілі*). Як феномен, створений абстрактним мисленням, філософським розумом, “метафізика економіки” дає можливість присвоювати собі право визначати норми пізнавального процесу в економіці. Завдання “метафізики економіки” полягає в зміні самого “описового апарату” економічної теорії пізнання — не норми, в яких повинен виконуватися пізнавальний акт, але “утворення, які мають власне, природне життя, продуктом якого є наші гадки, думки, і спостереження якої дозволяють формулювати закони як необхідні відношення, котрі впливають з природи речей”⁴⁴.

Сьогодні звернення до феномену життя в його екзистенційно-герменевтичному смислі — шлях, який приводить не тільки до збагачення методології гуманітарних наук, але в значній мірі й понятійного апарату епістемології, філософії пізнання в цілому, а головне — розширення поля раціональності, усвідомлення і розгортання її антропологічного типу. Відповідно виникає можливість врахувати досвід різних когнітивних практик, зокрема: феноменології, де “життєвий світ” розуміється як форма первісних очевидностей і суб’єктивної донаукової практики, інтерсуб’єктивного досвіду; теорії еволюції **Бергсона**, де “життєвий порив” розуміється як розгортання життя і основа еволюції всіх стадій і форм аж до суспільства; “метафізики споглядання життя” **Г. Зіммеля** з його “**потоким життя**” і формами культури “більше-життя” і “більшим-життя”; “морфології культури” **О. Шпенглера**, де життя постає як історична формотворчість народів і культур; “форми життя” — від **Е. Шпрангера** до **Л. Вітгенштейна**, для якого вони втілюють культурні смисли мовних ігор, та інші. Зрозуміло, узагальнення такого багатого конгінитивного досві-

⁴³ *Микешина Л.А.* Философия познания: диалог и синтез подходов. — С. 71.

⁴⁴ *Мамардашвили М.К.* Стрела познания. Набросок естествоноисторической гносеологии. — М., 1996. — С. 13.

ду передбачає методологічну коректність, що попереджає вульгарну еклектику шляхом усвідомлення вихідних принципів і контексту, в якому в кожному випадку набуває своїх іпостасей феномен життя, де обґрунтовується комплементарність підходів, їх взаємодія на конвенційній або іншій основі.

Микешина Л.А. Философия познания. — М., 2003. — С. 79.

Залучення і використання такого підходу розкриває перед “метафізикою економіки” можливості та необхідність нових інтерпретацій всієї пізнавальної діяльності людини в предметному полі економічної теорії. І вже *не теорії*, а *філософії економічного пізнання*, оскільки перед нами пізнання економічного буття постає не як поверховий *логічний акт*, а як цілісна філософія пізнання, оскільки її центром є *цілісна* людина, котра намагається пізнати множину економічних явищ, але *не дискурсивних, а метафізичних*. Такими їх і прагне побачити сучасна філософія пізнання, котра претендує на нове бачення економічної теорії пізнання.

Філософія ХХ ст., переосмислюючи метафізичну гносеологічну спадщину, ставить завдання переходу від редукованої “реконструкції людської суб’єктивності” до конкретного у відношенні до життєвого, тобто господарського (економічного) світу, який необмежено охоплює людину у всіх її поглядах на *трансцендентні можливості суб’єктивності*. Тим самим виокремлюються як визначальний фактор *метафізичні смисли економічного знання*, що залишаються поза “гносеологічною увагою” традиційної теорії пізнання.

Метафізика європейського мислення ХХ ст. демонструє ряд кардинальних підходів з *реконструкції пізнання*, котра не обмежувалася гносеологічним суб’єктом або “свідомістю взагалі”, а здійснювалася, виходячи з різних основ, уявлень і цілей, зокрема з “чистого мислення” або “чистої свідомості”, “чистого Я” або “тут-буття”, або мови (“лінгвістичний поворот”), або “дії” (життєдіяльності). Ця реконструкція прослідковується “у феноменологічному русі “від чистого Я до тут-буття”, від *Е. Гуссерля*, який прийшов до “життєвого

світу”, до *М. Гайдеггера*, котрий відмовився від поділу суб’єктів на емпіричні й трансцендентальні, здійснивши поворот до *Dasein*. Оскільки ж буття конститує діє у фактичному, остільки воно може бути виведене з фактичного суб’єкта зовні (герменевтика). Отже, трансцендентальний метод є вже не чистою логікою чи психологією, а “трансцендентальною герменевтикою”. В поступі “від життя до дії” *В. Дільтея* відкривається конкретна людина, її мовна, історична і соціальна визначеність, чим долається як картезіанський дуалізм, так і дихотомія конкретної суб’єктивності, що завершується створенням *М. Шелером* і *Г. Плеснером* філософської антропології⁴⁵. Кожна з цих реконструкцій виявила нові можливості для економічного пізнання, котре в неокласичних теоріях, у кейнсіанстві, інституціоналізмі та їх модифікаціях здійснило поворот до реальної людини і “живого” знання. Їх метафізичний аналіз дасть можливість висловити не лише суб’єктивне бачення, котре здійснюється мислителями з їх “філософської перспективи”, а й різні образи та контексти самого економічного пізнання і людини, яка пізнає.

Що може бути найбільш сприятливим для “метафізики економіки”? Це виявлення об’єктивних можливостей і різноманітних способів одержання достовірного знання “цілісною людиною”, яка пізнає. Адаптація в процесі еволюції забезпечила наше мислення внутрішньою структурою, яка тією чи іншою мірою відповідає реальному світу, що зміцнює *віру в справедливість довіри до об’єкта пізнання*. Справа полягає в розумінні *суб’єктивного*, котре не повинно розумітися як довільна, тенденційна позиція, що залежить від випадкових оцінок; прагнення до одержання достовірного знання підкреслюється здатністю суб’єкта враховувати, компенсувати або виключати вплив “внутрішніх факторів” на результати пізнання. Широко користуючись “внутрішнім”, “уявленням”, суб’єкт пізнання може далеко відійти від дійсності.

Домінуюча тривалий час метафора “пізнання — дзеркало” суттєво спотворювала реальний стан справ, змушуючи чекати копій, дзеркального відображення дійсності. Насправді,

⁴⁵ Микешина Л.А. Философия познания: диалог и синтез подходов. — С. 74.

очікування і, відповідно, оцінки результатів повинні бути іншими, оскільки пізнання завжди йде в “режимі” висунення гіпотез, що передбачає панування творчого, інтуїтивного, конструктивного начала, інтерпретацію і перевірку гіпотез, активне смислопокладання, створення ідеальних моделей та інші засоби *не відображувального, а конструктивного та тлумачного (інтерпретативного) характеру*. Сама економіка є творчістю, а тому пізнання її реальності не може бути “дзеркальним”. Все сказане дає підстави стверджувати про наявність феномену “господарської деміуррії” (*Ю.М. Осипов*), тобто творення людиною власного економічного життя, навколишнього середовища “із себе”⁴⁶. Тому в реальному процесі дослідження економічної реальності, а також економічної теорії “метафізика економіки” не елімінує суб’єкта пошуку, а надає йому максимальні можливості у творчому пошуку, “дозволяючи” навіть виходити у “віртуальний світ” у процесі мисленнєвого експерименту. Тим самим вона повинна виявити всезагальні і необхідно суттєві закони економічного буття, “останнє” обґрунтування яких потрібно поширювати на “абсолютне буття” (*Е. Корет*).

У реалізації власної гносеологічної позиції “метафізика економіки” відкриває *здібності* суб’єкта пізнання, які реалізують його активну взаємодію з світом, а також смислопокладання та творення, які продукують нове знання. В рамках метафізичного пізнання економічної теорії можливе все розмаїття тематизації і перспектив. Звертаючись не стільки до традиційної гносеологічної абстракції суб’єкта, напрацьованої класичною філософією, скільки до “цілісної людини” (яка пізнає), саме “метафізика економіки” висуває нові й актуалізує такі, що давно існують в історії економічних вчень, проблеми, не виявлені в існуючій традиції економічного пізнання. “Невдачі економістів, — вважав *Ф.А. Хайек*, — пов’язані з їх схильністю якомога сильніше копіювати процедури здійснення в конкретній науці”⁴⁷. Або, іншими словами, йти насамперед у руслі раціоналістичної традиції, напрацьованої в класичній економічній теорії.

⁴⁶ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 216.

⁴⁷ Хайек Ф. А. Претензии знания. — С. 168.

У “метафізиці економіки” теорія пізнання (гносеологія), епістемологія й економічна теорія зберігають свою абстрактно-гносеологічну й логіко-методологічну природу й форму, але одночасно набувають екзистенційно-антропологічного, історико-метафізичного, філософсько-господарського й економіко-епістемологічного осмислення. Відповідно, тут репрезентовані прагматика пізнання економічного буття, його соціокультурна й історична обумовленість, “включеність” у комунікації й систему цінностей економічного світогляду. Це знайшло відображення у виокремленні таких форм економічного знання й пізнавальної економічної діяльності, як наукова картина економічного (господарського) буття світу, стиль науково-економічного пізнання (мислення), філософські, економічні й загальнометодологічні принципи, а також конструкти “здорового глузду”. Необхідно усвідомити, що це не розрізнені ідеали і норми, а елементи цілісної системи — світоглядно-ціннісного знання, котре “вписує” наукове, економічне, взагалі спеціальне знання в контекст соціуму, культури та економічного буття.

Не викликає заперечення включення в пізнавальні інтенції “метафізики економіки” феноменів пізнання, які критикувалися і заперечувалися гносеологією та епістемологією під впливом критеріїв і норм класичної раціональності. Це насамперед *психологізм*, який уже з “ нової історичної школи ” в економічній теорії включений у неї й активно працює, *історизм* і, як наслідок, *релятивізм*; існування поряд зі знанням і сумнівом *когнітивної віри*; а також визнання одночасно з *логічним дискурсом* феномену *розуміння* й інтерпретації її не тільки в окремих — логіко-методологічних, а й екзистенційно-герменевтичних, змістовно-ціннісних смислах. Всі ці феномени надають можливість “метафізиці економіки” створювати розгорнуте об’ємне уявлення про економічне знання і економічну пізнавальну діяльність, де суб’єктом пізнання стає не окрема гносеологічна, але цілісна людина, яка пізнає. Економічне знання не зводиться лише до наукових абстракцій, воно передбачає також буденні, позанаукові, художні та інші форми, відмінності поміж якими мають “умовний характер”⁴⁸. Це

⁴⁸ Лекторский В.А. Научное и вненаучное мышление // Разум и экзистенция. — СПб., 1999. — С. 46—47.

цілком закономірно, оскільки будь-який теоретико-пізнавальний релятивізм (суб’єктивізм, психологізм, історизм і т. п.), на думку *Е. Корет*, може визначити свою позицію лише завдяки розмежуванню “для мене” значимого і “самого по собі” значимого⁴⁹. Під останнім розуміється як *предметна*, так і *теоретична сфера*, в яких відбувається процес пізнання.

Розмаїття видів знання і підходів, які інтерпретують саму пізнавальну діяльність, відкривають для “метафізики економіки” перспективи подолати позицію, котра вимагає визнання “*привілейованих репрезентацій*” (*Р. Рорті*) — того чи іншого вчення про пізнання — традиційної гносеології або епістемології, котра активно використовується в макро- і мікроекономіці. Тобто вчення *емпіризму* або *раціоналізму*, *концепцій трансцендентального* або *емпіричного суб’єкта*, *герменевтики* або *логічного аналізу мови*. В “метафізиці економіки” актуалізуються їх діалог, доповнюваність, можливість (або неможливість) синтезу, розуміння різних підходів як різних іпостасей економічної проблеми, яка вирішується. Це той “метарівень”, на якому можливо виокремити для різних традицій у філософії, науці (зокрема, традиції емпіризму, номіналізму, детермінізму, фрейдизму, біхевіоризму, утилітаризму, інтуїтивізму тощо) спільні для них *метафізичні, методологічні і темпоральні* (“визрівання” в часі) особливості, подати їх як певну “епістемологічну цілісність”⁵⁰. У контексті “метафізики економіки” це буде специфікація *основних видів “економічної сутності”*, які в пізнавальних відношеннях релятивізуються і передбачають “*раціонально-епістемологічну*” (*Л. Лаудон*) інтерпретацію.

Стандартна гносеологічна парадигма існує в економічному знанні як “*закрита раціональність*” — концептуальний простір, “світ теоретизму”, який інтерпретує і відтворює пізнання за іманентними, причому фіксованими законами. Але якщо ми звертаємося до пізнання з позицій “метафізики економіки”, яка претендує на те, щоб бути “*відкритою раціональністю*”, то це передбачає вихід до реального, живого

⁴⁹ Корет Э. Основы метафизики. — С. 56.

⁵⁰ Микешина Л.А. Философия познания: диалог и синтез подходов. — С. 77.

пізнання, адекватного “живому світу економіки”, за межі “єдино правильних” критеріїв, правил, однозначних принципів, або визнання можливості зміни останніх. Відповідно стає ширшим “поле” раціональності, враховується не тільки доцільність, а й цілепокладання, вводяться змістовні параметри, які визначаються можливостями трансцендентального суб’єкта, цілісної людини з багатоманітними формами пізнавального відношення до світу, культури і життєдіяльності⁵¹. Вона є основою економічної реальності. “*Стихія*” економічного життя повинна бути принциповою як обов’язкова складова при раціоналізації реального пізнання в процесі господарської діяльності. “Метафізикою економіки” для її вираження мають бути знайдені понятійні засоби і прийоми опису, виправдані у процесі використання досвід різних філософських течій. Багатство засобів, прийомів, а також уявлень і понять, бачень і обґрунтувань пізнання може стати здобутком метафізико-економічного аспекту економічного пізнання — як синтезу багатоманітних когнітивних практик, які створені й реалізуються у культурі філософського мислення та економічної науки в минулому і тепер.

Звернення “метафізики економіки” до емпіричного суб’єкта, включення його поряд з трансцендентальним суб’єктом у пізнання економічної реальності породжує множину власне когнітивних проблем, пов’язаних з принципом *довіри*, змістовними “процедурами” розуміння та інтерпретації, висунення гіпотез замість строго визначеного логічного руху, відповідних неформальних процедур, оцінок, переваг, які вимагають осмислення їх когнітивної природи і функцій, спеціального аналізу цих форм, що традиційно вважалися ірраціональними. Людина, яка пізнає, яка реально існує в цілісності мислення, почуття і діяльності, не може обмежитися абстрактною рефлексією, застиглими формами “абсолютних сутностей”, розсудковими нормами і правилами пізнавальних процедур. У процесі виконання акту пізнання необхідно зауважувати його відкритість для економічного буття, він “виконує себе в безумовному і необмеженому го-

⁵¹ Микешина Л.А. Философия познания: диалог и синтез подходов. — С. 78.

ризонті буття, отже, він “метафізичного” виду й обґрунтовує можливість метафізик. Виявляти цього вимагає трансцендентальна рефлексія над умовами можливості виконання акту пізнання”⁵².

Цей акт пізнання внаслідок своїх продуктивних можливостей найбільш конструктивно може здійснювати “метафізика економіки”, за умови врахування у практиці своєї теоретичної діяльності комплексу проблем, напрацьованих філософією і утверджених наукою. Вона стає основою критико-аналітичної, синтетичної роботи й переосмислення базисних когнітивних ідей. У контексті здійснення цілісної реконструкції економічного знання це веде до виявлення смислів економічної реальності.

⁵² Корет Э. Основы метафизики. — С. 28.

Розділ 4

“СВІТ ЕКОНОМІКИ” ЯК ОБ’ЄКТ МЕТАФІЗИКИ

Хитромудрі побудови теоретичної економії постають навіть привабливими, достатньо внутрішньо логічними, але при серйозній перевірці вони не дуже-то витримують порівняння з реальністю.

Ю.М. Осипов

- 4.1. “Світ економіки”.
- 4.2. Субстанція економічного.
- 4.3. Соціальні детермінації економічного буття.
- 4.4. “Світ економіки” в контексті генези “світу науки”.
- 4.5. Метафізична визначеність смислів “світу економіки”.

Виокремлення світу економіки як об’єкта пізнання веде свою традицію від “метафізики” Арістотеля. Теоретичний економізм входить у сфери мистецтва, естетики, моралі, визначає імперативи духовної діяльності. Це свідчить про те, що “світ економіки” включає в себе всі інші, здавалося б, зовсім до нього не дотичні, теоретичні світи, стираючи межі між ними і реальним світом економічного буття. Подолання амбіційних претензій на вирішення всіх проблем людства як на теоретичному (духовному), так і практичному (економічному) рівні можливе лише на шляху звернення до реального життя і пізнавальної діяльності сучасної людини в її спрямованості на досягнення життєвого успіху. Все це динамічно актуалізується в умовах всеоб’ємного “світу економіки”, який сьогодні, пройшовши спокуси різного роду утопій, фактично перетворився в головний детермінант усіх смислів буття людини. Але що означає поняття “світ економіки?” Яке відношення має він до метафізики?

4.1. “СВІТ ЕКОНОМІКИ”

Питання про реальність “метафізики економіки” не можна вирішити, не з’ясувавши сутності поняття “світ”. Воно невід’ємне від проблеми “господарства”, яке, за словами С.М. Булгакова, може бути взяте в потрібній постановці: науково-емпіричний, трансцендентально-критичний і метафізичний. Такий спосіб її розгляду пояснюється зовсім не примхою автора — він обумовлений самою сутністю справи. Адже те, що в емпіричній сфері становить предмет “досвіду”, стає проблемою науки, а те, що розглядається в аспекті пізнавальних форм і є побудовою “трансцендентального суб’єкта”, “своїми буттєвими коренями йде в метафізичну землю”¹. Заявлений підхід до розгляду господарства визначив коло проблем, яке виявилось достатньо широким: починаючи від смислу господарства, взаємовідношень життя і смерті, добра і зла, свободи і необхідності і закінчуючи перспективами економічного розвитку суспільства.

¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — М., 1990. — С. 4.

Поняття “метафізична земля” відкриває перспективи поглибленого розуміння *світу економіки*. У “Філософії господарства” С.М. Булгакова не варто шукати власне економічної теорії, що дало б змогу визначити сферу її поширення. Мислитель прагнув виокремити в сучасній йому політичній економії філософський аспект. Це обумовлювалося подіями економічного життя (котре є невід’ємною частиною всієї людської життєдіяльності), з прискоренням його темпів і величними масштабами розвитку господарства, внаслідок чого духовне життя потрапило в залежність від матеріального. Життя було тим “світом”, в якому розгорталася драма людства.

Ця обставина зумовлювала дослідження вихідних метафізичних і світоглядних позицій політичної економії для виявлення її аксіоматики, реальної можливості і неможливості історичної та пізнавальної ролі. Крім того, потрібно було означити можливості виходу політичної економії з “механіко-матеріалістичного тупика” в простір широкого і масштабного філософування, тобто перетворення політичної економії в дійсно цілісну філософію господарства.

З’ясування основ “філософії господарства” підводить до необхідності дати відповіді на критичні питання, аналогічні кантівським: “Що таке господарство? Або як можливе господарство? Які його передумови і основоположення? Який зміст господарського акту, його суб’єкт і об’єкт?”². Ці питання і відповіді на них утворюють не тільки концептуальний каркас “метафізики економіки”, а й вказують на точки перетину з економічною теорією. В підсумку це дає можливість визначити “світ економіки” як об’єкт метафізичного дослідження.

Але що таке “світ”? Проблема світу С.М. Булгаков вирішує з позиції виявлення взаємозв’язку раціонального, логічного з нераціональним, алогічним стосовно до поняття “життя”. Останнє є первісним началом, стосовно до якого всі сторони буття виявляються лише частковими визначеннями. Життя, вважає мислитель, являє собою єдність логічного і алогічного, підноситься над логічним і не вміщається у будь-яке логічне визначення, котре має справу лише з “межами” і

“схемами”. Це актуалізувалося несприйняттям мислителем економічного матеріалізму, який не тільки стверджував предмет господарства над усіма культурними і вищими духовними проявами життя, а й відстоював *пасивне відображення* буттєвої реальності. З метою подолання економічного матеріалізму С.М. Булгаков прагне поєднати логічне і алогічне, стверджуючи, що “думка породжується з життя”, але “логічне має свої межі, які воно не може перейти, але в цих межах воно неподільно панує”³. І хоч алогічне не “розчиняється” логічним і не проникливе для нього, однак воно разом з тим пов’язане з логічним (за аналогією зі світлом, яке передбачає постійне подолання пільми). За такого підходу стає зрозумілою *всеоб’ємність* світу економічного буття, яка може бути зрозумілою в результаті її “мислимості і пізнання”. “Метафізика економіки” уможливорює процеси осмислення і розуміння “світу економіки”.

Свідомість людини у світі і зі світом, але одночасно і поза світом, і проти світу. Звідси усвідомлення світу, як і самої людини, передбачає, з одного боку, вилучення світу зі світу, тобто одержання знання про світ і використання його знання людиною, а з другого — введення в світ свого — людського — знання, що має результатом уже пізнання людиною світу, або входження світу у світ. Не все, а може, і далеко не все знання, котре набуває і створює людина, господарюючи, є знанням **відображувальним**, значна, якщо не більша, частина виявляється знанням **уявним**. В голові людини господарюючої не одне лише ідеальне відображення світу, в якому вона живе і з яким по-господарськи взаємодіє, але і світ власний, ідеальний світ, з яким людина вступає вже переважно у **творчу** взаємодію з навколишнім світом. Є світ **реальний**, або **необхідний** (необхідний, тобто який не обійдеш, не проігноруєш, адже він той, який здійснюється), а є світ **віртуальний**, або **можливий** (можливий, тобто такий, який може бути, але може і не бути, або ще не здійснився). Людина — творець не

² Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — С. 254.

³ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — С. 15.

тільки реального світу, який, щоправда, і за межами людини, адже він не її, але й віртуального світу, котрий саме в людині і з неї, а тому людина є володарем віртуального світу, тоді як у реальному світі вона всього лише діюча особа.

Осипов Ю.М. Экономика в лучах философии хозяйства // Философия хозяйства. — 2003. — № 2 (26) — С. 10.

“Світ економіки” сьогодні являє собою широке “поле” господарської діяльності і взаємозв’язку людини вже не стільки зі стихійними силами природи, з метою захисту збереження і розширення життя, підкорення й олюднення природи, але власне світ людської соціальності, нескінченної в проявах індивідуального вибору. “Світ економіки” є синтезом динаміки розвитку і структури взаємозв’язків, поданих як у *вертикальній*, так і в *горизонтальній* площинах. У *горизонтальному* вимірі відбувається цивілізований поділ світу на Захід і Не-Захід. У *вертикальному* — утворюється інформаційно-ієрархічна піраміда багатства і влади, на вершині якої — передові країни. До вершини піраміди безперервно йдуть потоки фінансів, багатства, інтелекту. Механізмом цієї структуризації сьогодні є глобалізація всіх складових соціально-економічної динаміки суспільства. Таке розуміння світу економіки нерозривно пов’язане зі змістом господарювання, який є тим універсальним філософським питанням про сенс життя, оскільки іншого змісту “не мала і не може мати філософія” (С.М. Булгаков).

Соціальність світу економіки опосередковується “філософією господарства”, що дає можливість розглядати економічну сферу як частину, фрагмент більш широкої реальності. Це показує її зв’язок з іншими неекономічними сферами. Відповідно розширяються горизонти економічної теорії, а разом з тим — світ економічної реальності. Це розкриває роль позаекономічних факторів при описі поведінки суб’єкта господарювання. *Світ економічної реальності* у своїй спрямованості на основу — “метафізичну землю” (С.М. Булгаков) — орієнтує на пошук шляху, який веде до подолання вузькоспеціалі-

зованого, утилітаристського підходу в розумінні *економічного буття*, виявляє його приховані смисли, що вкрай важливо для формулювання орієнтирів подальшого розвитку. Важливим є те, що “світ економіки” формує реальне “*мисленнєве поле*”, оскільки соціальність невід’ємна від інтелектуального забезпечення. За його допомогою здійснюються акти наукового пізнання, націлені на комплексне соціоекономічне пояснення явищ і процесів, на системний підхід, на врахування специфіки духовності.

Багатомірна, не редукована соціальність як визначальна риса “світу економіки” знаходиться “на тому боці” безпосереднього сприйняття (вікна, екрана телевізора або комп’ютера). Вона принципово динамічна й у своїй діяльності, й у своїй “метафізичній позамежовості”. В її функціонування включені могутні природні й суспільні взаємодії, енергетичні та інформаційні потоки. В цьому її спокуси, але в цьому також і її небезпеки. Вона “пронизує” приватне життя людини, подібно рентгенівським променям. Екологічна, інтелектуальна, економічна небезпека загрожує індивіду, якщо він не усвідомить метафізичного характеру цієї ситуації і не оволодіє відповідними засобами захисту. “За рекламною картинкою, зверненою до дитячих мрій людини, приховується економічно і математично оформлена, в деталях прорахована модель сегментованого ринку, а також програма певної гри, в кінці якої індивіду назначені роль і відповідний внесок у досягнення виграшу. На одному полюсі цієї ситуації — різноманітні абстрактні якості та сили, на другому, здавалося б, натуральне, індивідуально-психологічне сприйняття екранної картинки”⁴. Однак сприйняття, яке збіглося з рекламою і породило ефект “позитивної емоції”, разом з тим працює як елемент системи метафізичних зв’язків, як один з контактів, котрі забезпечують відтворення і продуктивність цієї системи.

⁴ Кемеров В.Е. Метафизика — динамика // Вопросы философии. — 1998. — № 8. — С. 60.

Людина-деміург досягла дуже багато: по-перше, створений за її планом велетенський штучний світ, який не тільки цілісно протистоїть природному, але й підкоряє та поглинає його; по-друге, досягнута така точка світового буття, коли в поцейбічному світі вже можна практично все (“що хочу, те і роблю!”); по-третє, якби ще знати, чого хотіти; по-четверте, якби знати, що із всього цього може в підсумку вийти. Світ уже не існує сам по собі, він постійно конструюється; але це не означає, що світ конструюється, так би мовити, правильно і надійно; конструювання світу не означає його зрозумілості і знання; створюється в результаті невідоме і незрозуміле — негативна, якщо і зовсім не згубна трансцендентність. Повністю створюваний і контрольований, здавалося б, світ, насправді поза контролем і поза знанням про нього. Велика штучна невідомість!

Осипов Ю.М. Экономика в лучах философии хозяйства // Философия хозяйства. — 2003. — № 2 (26). — С. 35.

Так відбувається процес постійного ускладнення світу економіки. Булгаківське “логічне і алогічне” в житті, обумовлене прямим і опосередкованим господарюванням, з необхідністю розширює його (життя) до поняття світу. Тим самим *світ економіки* стає особливого роду організацією людського господарства (яке є життям), котре підіймається до “соціального розподілу господарства, обміну діяльністю, порівняльних оцінок усього, необхідного для здійснення обмінного процесу, який використовує гроші як засіб всезагального обміну. Економіка у цьому контексті починає набувати необхідної “онтологічної якості”⁵, незважаючи водночас на проникнення в себе все нових і нових смислів. “Світ економіки”, таким чином, постає особливим господарством, однак ніколи і ні за яких умов не господарством повністю. У самому “світі економіки” багато чого, причому головного і суттєвого, зовсім не є

⁵ Осипов Ю.М. Что есть экономика вообще и что она есть сегодня // Философия хозяйства. — 2004. — № 3 (33). — С. 83.

економічним, оскільки в навколишньому житті не все можна звести до товарного обміну чи вплив грошей. Не важко переконатися, що більша частина господарського життя не належить напряду до економічної організації. “Економічне входить у господарське, наділяючи його своєю субстанцією, саме з цією субстанцією грається, навішуючи на неї і через неї свої ціннісні (цінові) ярлики. Світ економічного сам по собі — світ економічних (грошових) чисел, цифр, а також числових і цифрових вимірів економічним усього не економічного. Звідси і “зовнішність” економічних оцінок відносно не економічного, їх включеність в не економічне, їх певна надгосподарність”⁶. Останнє породжує те, що можна назвати *метафізичністю* світу економіки, який вимагає його полізмістовних визначень.

Метафізичність (трансцендентність) “світу економіки” зумовлюється постійною взаємодією його елементів, котрі у своїй єдності характеризують економічне як “міражну” субстанційність. Немає нічого позаекономічного і нематеріального, негрошового, фізичного, предметно-речового, що могло б визначити “субстанційну суть і цінність економічного і грошового; немає тієї “зовнішньої” субстанції, яку можна було б обрахувати, зважити, щоб через неї показати склад економічного, вловлюючи тим самим його зміст. Немає, оскільки економічне, “заглиблене” в господарське, здатне саме вирішувати свої економічні питання, спрямовуючи своїми рішеннями господарське, роблячи господарство залежним від економіки. Тим самим це і стверджує метафізичність світу економіки, оскільки “економічний світ” сам по собі — зовсім ідеальний світ, це світ ідеальної субстанції, яку звикли називати вартістю... Економічний світ — світ ідеальних елементів і параметрів”⁷. Звичайно, якщо ми розуміємо економічне в нескінченності можливостей, які вже цим демонструють ідеальність власного існування. Крім того, характеристика економічного як повсюдно ідеального підкреслює метафізику економічних взаємодій. Про це свідчить невід’ємність категорій метафізики, які “працюють” в ідеальному еконо-

⁶ Осипов Ю.М. Что есть экономика вообще и что она есть сегодня. — С. 89.

⁷ Там же. — С. 90.

мічному: буття, свідомість, дух, людина, пізнання тощо. Вони утворюють “економічну матерію” як головну характеристику економічної субстанції. Все це й утворює “світ економіки” — складний, суперечливий, різноплановий, багатий своїм змістом і смислами.

Однак це надто широке і загальне визначення “світу економіки”. Необхідно, поряд з поняттям “світу економіки”, з’ясувати сутність феномену “економічного”, який може бути розкритий через категорію “субстанції”. У чому полягає актуальність поняття “субстанція” для метафізичного пізнання в цілому і “метафізики економіки” зокрема?

4.2. СУБСТАНЦІЯ ЕКОНОМІЧНОГО

Різноманітні рівні економічного розвитку, поліфонія методів економічного пізнання, стилів життя в різних регіонах світу, розмаїття форм економічних взаємовідношень у різних суспільствах — все це виділяє “економічне” як окремий (поряд з поняттям “світу економіки”) об’єкт аналізу. *Економічне* включено в соціум, в якому поряд з величезною інфраструктурою *ідеального*, що безпосередньо бере участь у пізнанні навколишньої дійсності (освіта, наука, суспільна свідомість у розмаїтті форм), існує *соціум матеріальний*. Він є “тілом”, яке живить і забезпечує (охороняє) саморозвиток, кількісне і особливо якісне “нарощування” *“думаючої матерії”*, всього ідеального. Це є немовби матеріальне оформлення “думаючої” матерії, “дім” для її перебування, “поміст” для розширеного огляду. Цей матеріальний соціум називають *“економічною матерією”* (В.І. Корняков). Можна сказати, що це і є *економічне* як сфера виробничого, господарського, життєво-необхідного буття людини.

“Світ економіки” багатоплановий і багатомірний. У ньому взаємодіють множина чинників, які не завжди редукуються лише до матеріального. До “світу економіки” входять різноманітні утворення, породжені існуванням та діяльністю людини і суспільства. Виокремивши “економічне”, необхідно підкреслити його три найбільш суттєві властивості. *Перша* — це якісно визначена об’єктивна реальність. *Друга* —

економічні відносини, які безпосередньо зберігають, відтворюють, зміцнюють біосоціальне існування людей через доставку ним джерел та ресурсів для соціального життя. Економічні відносини існують там, де є “індивідуально-суспільна” людина. Вони “оточують” людину, певним чином “зливаються” з нею, переходять у неї. *Третя* властивість — *субстанційність*. Завдяки їй з’являється можливість виявити метафізичні основи економічного. Адже поняття “субстанція” завжди було і є атрибутом метафізики.

Насамперед потрібно відзначити невід’ємність *субстанції економічного* від ідеального світу буття людини. Структури буття, які постійно змінюються, можуть набувати закінчених форм, якщо “замикаються” у свідомості людей, у будові їх психіки: нові структури починають “працювати” лише тоді, коли у людей виникає уявлення відповідної картини буття, а в їх діяльності починає функціонувати відповідна узагальнена схема життєвого процесу, або *онтологія*. Ядром будь-якої онтології є *субстанція*. Новий логос буття повинен укорінитися у свідомості людей, поєднати зовнішні соціальні форми з реалізацією певних сил індивідів, відкрити певним зовнішнім формам доступ до “органіки” внутрішнього буття особистості. Звичайно, повної тотожності зовнішніх і внутрішніх форм не відбувається. Але деякі особливості в структурах зовнішньої і “внутрішньої” діяльності людей повинні збігатися, або, у будь-якому разі, чітко відповідати одне одному. Виявлення цієї тотожності найбільшою мірою залежить від субстанції, котра бере на себе “відповідальність” “бути основою всього” (у цьому випадку — всього економічного).

Але наскільки поняття “субстанція” співмірне з поняттям “економічне”? Очевидно, необхідно виходити з ідеальності “світу буття” людини, яке визначається не фізичними законами і не лише “логікою речей”. У процесі економічного виробництва, яке традиційно є “тілом” економічних відносин, речі в ньому рухаються і взаємодіють за формами діяльності людей, і люди повинні бути пристосовані саме до цих форм. По суті, виробництво речей — це лише момент відтворення опредметнених соціальних форм і людських сил. Іншими словами, людина в економічному виробництві вступає в контакт не з речами, а з вираженими в них формами руху людських

сил. А це вже не “фізика”, яка характеризує виробництво під кутом зору природних законів. Це — метафізика, яка розглядає виробництво речей як “момент соціально-людського процесу” (В.Є. Кемеров).

Не викликає заперечення і визнання *матеріальності* економіки. Це зумовлює визнання *логіки саморозвитку*, внутрішньо властивого всій сфері *економічного*. Завдяки саморозвитку економічне володіє “самістю”, котра характеризує його дійсну внутрішню архітектоніку. “Самість” економічного і є основою розуміння економічної субстанції. Без неї неможливо адекватно пояснити і використати сучасну економіку. Об’єктивні економічні процеси виявляють, поза всяким сумнівом, два аспекти свого функціонування, які можуть мати місце (і можуть бути пояснені) лише за наявності субстанції. *Перший аспект* — взаємодія різних факторів, моментів, феноменів економіки. Взаємодії в економіці відбуваються через певне “щось” — економічну субстанцію. Вона є субстанцією соціуму. Але звичайному спостереженню це “щось” себевичерпно не демонструє. Ніхто не вбачає в економіці такого ж основного матеріалу, що безпосередньо відчувається, яким є будь-який конкретний предмет⁸.

Ідеальне — **ніщо**, але **що** є субстанція, яка поряд з матеріальним в основі світу, чого немає, але що являється, що є смисл і що наповнює світ смислом, що робить світ світом, що його здійснює, що його відкриває і показує, ним керує.

Ідеальне інформаційне, але ідеальне не тільки і не стільки інформація, скільки смислова субстанція. Камінь — не одна лише смислова субстанція, але ще й мовчазна речовина, хоча конкретна його речовина також віщує, тобто говорить, розкриваючи свою смислову субстанцію. Та ж вага каменя — його смисл, точніше, один з його смислів, однак допоміжних — чи мало що взагалі має вагу. Однак у смислової субстанції ваги немає, а тому вага, будучи смисловою субстанцією, одночасно і щось матеріальне, речовинне, предметне, тобто вага як вага.

⁸ Корняков В.И. Об экономической субстанции // Философия хозяйства. — 2004. — № 3 (33). — С. 115.

І не підлягає закону всесвітнього тяжіння, але закон цей “знає” і дотримується — через ту ж вагу речей. Чому неідеальне все-таки субстанція? Без тієї ж ваги, без тяжіння? А тому, що ця субстанція в основі світу, тому, що вона є, тому, що вона скрізь, нарешті, тому, що вона повністю являється. Невже цього мало, — і потім, коли субстанція, то зовсім не обов’язково, щоб відчувалася, була видимою, вагомою, чому б не бути їй і зовсім зворотною — хіба матерія сама по собі, поза конкретним проявом, існує, її хіба можна саму по собі побачити, зважити, відчути? Або ту ж енергію, котра начебто матеріальна, невже можна просто так побачити і кинути на вагу? Субстанційність ідеального не в його власній речовинності або якій-небудь масоподібності, а в тому, що ідеальне — субстанція світу, що світ складається з ідеального, як і з матеріального, тобто субстанційність ідеального не від нього самого, не в ньому самому, а від світу, від того факту, що ідеальне входить у світ, його складає, є його частиною.

Осипов Ю.М. Идеальное // Философия хозяйства. — 2004. — № 23 (33). — С. 54—55.

У цьому і полягає ідеальність економічного. Ідеальність як “перша метафізика” економічного виробництва виникла в економіці як в особливому вимірі, особливому просторі. Воно характеризує процес виробництва під кутом зору ефективного наповнення його людськими енергіями і взаємозв’язками. Економіка, підкреслює В.Є. Кемеров, “є першою метафізикою” тому, що культура та історія мали в подальшому дати “друге” і “третє” метафізичне витлумачення соціально-людського процесу і показати, зокрема, обмеженість “*економічної метафізики*”, її здатність бачити тільки абстрактні форми реалізації людських сил, отже, і непрозорість для неї багатьох важливих аспектів людського буття⁹. Однак на початку становлення соціуму саме економіка підвела людське мислення до розуміння економічного виробництва як “предметного тіла цивілізації”, предметного “згущення” взаємопов’язаних людських сил. Це і стало умовою розумін-

⁹ Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. — М., 2001. — С. 99—100.

ня економічних проблем як проблем “*метафізики економіки*”. Репрезентуючи виробництво як особливу систему речей, економіка поклала початок виявленню в цій системі соціальних форм і використання їх як вимірників ефективності людських дій. Звідси з’являється і розходження двох трактувань діяльності: як квазіприродного процесу і як предметного синтезу людських сил, енергій і зв’язків.

Останнє є результатом *другого аспекту*: в ньому вказується на *структурність економіки*. Її структурні елементи “переходять” один в одного в певному порядку, пропорціях, впорядковано і з необхідністю. Закономірно формуються найбільші економічно-господарські утворення — такі, як національний дохід, інвестиції та ін. Між ними існують чіткі співвідношення. Вони показують як “складновлаштованість”, тобто складний зміст, так і вражаючу стійкість будови економіки. Кожному, хто мислить, зрозуміло, що ніяким структурам не виникнути, якщо немає “скріплюючого” матеріалу, який вибудовує, складає ці утворення.

Нині, коли економічна роль держави постійно зростає, економічна субстанція не може бути зовсім невловимою. У певного роду проявах вона все-таки відома — хоча б тому, що сьогодні держави можуть маніпулювати національними економіками в таких фундаментально широких сферах, як, наприклад, контроль за інфляцією, безробіттям, за важливими параметрами всього суспільного відтворення. В цьому сенсі економічна субстанція відома спільноті. Виходячи з цього, можна окреслити такі ознаки економічної субстанції:

- *Всезагальність наявності-функціонування*. Це означає, що в економіці всі відношення “виходять” на субстанцію, “наповнюються” нею і утримуються нею в стані стабільності й упорядкованості.

Субстанція структурована. Вона складається з базових основ, які утворюють сукупну цілісність економіки. Структурованість економічної “речовини” адекватна “життю”, функціонуванню економіки. Структурованість субстанції дає їй можливість також бути “відчутною” для суб’єкта господарювання, фактично застосовується ним. Суспільство, індивід “відчують” її як складову економіки, навіть якщо понятійно не ідентифікують її як субстанцію.

- *Субстанція володіє глибинною сутністю, яка не завжди її виявляє навіть для людей, які її досліджують*¹⁰. Всі ці риси характеризують основні змістовні елементи субстанції, хоч і не вичерпують її.

Особливу рису економічної субстанції становить її *соціальність* (ідеальна складова). Економіка висвітлює функціонування і розвиток зв’язків людей, котрі здійснюються через виробничо-економічну і господарську діяльність. Тим самим вона виявила свою метафізичну сутність через визначеність нової системи виміру людських сил, здібностей, культурних цінностей. Все це набувало значення загального смислового показника, незалежного від конкретних властивостей, людей і речей. Економіка через свою субстанційність набуває здатності “всепроникнення”, котре через “мисленнєве випромінювання” виявляє внутрішні зв’язки і функції різних підсистем її структури. В контексті економічної субстанції поняття права, науки, культури набувають нового виміру і глибини. Деякі з них, наприклад поняття держави і права, мали істотно змінитися, визначивши цілі та перспективу практичних змін відповідних сфер. Інші, наприклад, поняття культури, моралі, мистецтва, всією своєю сутністю “чинили опір” економічному виміру (впливу). Однак і вони відчували “силу тиску реальності, яка стимулює “економічну метафізику” людського буття”¹¹. Що, власне, і опредметнює *сенси “метафізики економіки”*, яка активізує мисленнєву енергію і “виводить” людину за рамки конкретно-чуттєвого сприйняття.

Економічна субстанція не може бути зрозумілою поза метафізичними смислами. Навіть якщо ми говоримо про її “матеріальність”, то вона є специфічним “будівельним матеріалом” для економіки, передавачем впливів її різних елементів один на одного, її “квінтесенцією”. Економіка і вибудована з цього матеріалу. Але для усвідомлення (ідентифікації) цього феномену потрібне його наукове пізнання. Тут потрібно виходити з того, що “ім’я поняття наповнене смис-

¹⁰ Корняков В.И. Об экономической субстанции. — С. 117.

¹¹ Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. — С. 114.

лом і слугує засобом передачі інформації про поняття при спілкуванні людей. Між іменем, змістом і обсягом поняття існує певна відповідність. Якщо вона порушується, то виникає суперечність... Началом діалектичного розуміння об'єкта можна вважати його пізнання"¹². Іншими словами, "матеріальність" економічної субстанції опосередкована соціумом, особистістю людини, її мисленням. *Економічна діяльність*, у результаті якої виокремлюється економічне, — не просто фізична активність, а доцільна, осмислена діяльність, проведена через *думку, міркування, розум*.

У результаті виникає і формується економічний *спосіб мислення*, який під впливом економічної субстанції набуває нових соціальних характеристик. Це робить його засобом пристосування людини до нових принципів функціонування соціокультурних і духовних зв'язків. Розгортання власного економічного буття в часі (в економічній діяльності) означало для людини вироблення *нових форм розуміння, нових форм взаємозв'язку понять*. Так виникала необхідність вироблення нових засобів для передачі свого розуміння сутності економічного як процесу, що слугує вираженням мінливої системи соціально-економічних зв'язків. Особливість нового способу мислення досягається за рахунок включення в логіку його міркувань проблеми субстанційності. Це дає можливість індивіду (який пізнає), за допомогою мислення вписати себе в будь-які абстрактні зв'язки, в будь-які схематичні конструкції, а також реальну "фізику" та ідеальну "метафізику" буття. І якщо *формальне мислення* вписується в структуру предметної діяльності, яка визначає безпосереднє відношення до дійсності, то *новий спосіб мислення* (на що завжди претендує нова методологія пізнання) починає виходити далеко за межі емпіричного (конкретно-економічного) буття. У зв'язку з цим йому потрібна "власна територія" для "розміщення" і освоєння зростаючого масиву об'єктів пізнання.

Економічна субстанція "олюднює" опредметнену працю, робить її "живою", двозначною — вона сходить до природи і йде від свідомості. "Первісною є саме ця жива субстанція,

котра вже постає (у своїй другій іпостасі) власне творчою силою (не тільки потенційно, а й реально). Нею породжений увесь рукотворний світ "другої природи". Попереду у неї — місія створення ноосфери і всього матеріального, що потрібно буде природі для свого самопізнання. Але її, живої субстанції, "життя" (у "формі руху") миттєве. Сам прояв живої субстанції вже є її опредметнення"¹³. Тобто вона тут трансформується, перетворюється у власне матеріальну "форму буття", тобто форму, яка може застосовуватися для відновлення існування. Власне, форму економічного буття. "Жива" праця (економічна діяльність) всемогутня, але одночасно опредметнена — або речами, або засобами праці, або предметами споживання. Проте останнє усвідомлюється на *рівні розуміння субстанційності економічного як форми буття*.

Метафізичне осмислення економічної субстанції дає змогу більш уважно придивитись до її предметних ("речовинно-матеріальних") елементів. Вони — не однорідні "цеглинка" "світу економіки" ("економічної світобудови") (В.І. Корняков), а в рамках начебто єдиного призначення (поповнювати економічний "зміст", який втрачається і вибуває) первісно різнофункціональні. Але різнофункціональність елементів економічної субстанції досить специфічна: вони взаємно поєднані, взаємодіють і передбачають одне одного: засіб праці — предмет праці — споживче благо. Вони виконують "завдання" субстанції насамперед шляхом подібного поєднання одного з одним. Всі типи субстанції ("живої" і "опредметненої") пов'язані перетворенням одних типів в інші. Вони є нічим іншим, як єдиним рухом, в якому "жива праця" (діяльність) є завжди рухом опредметнення. "Опредметнений — це зовнішньо фіксовані принципові вузлові моменти загального єдиного потоку взаємоперетворень — руху всієї субстанції. *Рух через взаємоперетворення — основна властивість матеріальності субстанції та її головне призначення*: через ці взаємоперетворення одне в одного забезпечити життя соціуму (індивідів, які його утворюють) економічно"¹⁴. Не викликає сумніву, що перед нами дійсно єдиноцілісна матеріальна еко-

¹² Войтов А.Г. Самоучитель мышления. — М., 2001. — С. 151, 238.

¹³ Корняков В.И. Об экономической субстанции. — С. 120.

¹⁴ Там само. — С. 121.

номічна “опредметненість”, котра внаслідок своєї “потокості”, рухомості є *суцільм* економічного, його субстанцією. На цьому рівні вона є вираженням евристичного і гносеологічного змісту метафізичного.

Атрибутом економічної субстанції, її вищим рівнем є *модель*, котра синтетично виражає і втілює весь процес її функціонування. Модель — це втілена потенційна можливість, яка розкриває перспективи пізнання економічного реальності. У цьому аспекті економічна субстанція є всім тим, чим природа “входить” у соціум, переходить у його розвиток, бере участь у його зростанні, готує і забезпечує своє самопізнання розумом. Вона “задумала”, “спроектувала” свої субстанційні “елементи”, які взаємопереходять і поєднуються один з одним, утворюючи єдиний потік економічного розвитку, котрий у результаті цього є цілісністю “світу економіки”. Як атрибут субстанції об’єктивна модель її загального руху “працює” у всіх формаціях і для всіх суспільних форм виробництва. Вона є (зрозуміло, разом із самою субстанцією) *матрицею* їх утворення, а також певних суспільних форм, специфічних економічних відносин.

Проникнути в “модель” (“контур”) субстанції можливо за допомогою метафізичного мислення. Адже субстанція та її рух є найглибшою сутністю виробничих відносин різних епох, вони первісні стосовно всіх інших міжлюдських відносин, хоча безпосередньо не означають їх конкретно-соціальної, тим більше, культурно-духовної ролі. В цьому сенсі вони немовби “досоціальні”. Відмінності економічних систем породжуються не субстанцією, а рівнем розвитку суспільного виробництва, відносинами власності, рівнем споживання тощо. Однак це не тільки не зменшує, а навпаки, збільшує загальне значення субстанційного рівня економіки. Без нього власне соціальним відносинам не було б за що “триматися”. У цьому плані соціальні відносини є *формами виявлення субстанційних відношень*. Субстанційний рівень економіки постає як самовідтворювальна цілісність. Але оскільки не всі її “механізми” виступають на поверхні відносин так явно, що стають помітними, “розшифрованими”, які свідомо та ефективно застосовуються соціумом, то необхідне “втручання” метафізичного мислення, його *рефлексії*. Воно роз-

криває специфічні, глибинні й одночасно об’ємні структури суспільного виробництва, економічного знання і досвіду, здобуває невідому раніше для соціуму й економічної теорії цінну унікальну інформацію (знання), одержати яку іншими методами неможливо. Метафізична рефлексія є рухом і розвитком пізнання в економічній теорії, вона зумовлена прагненням змінити знання про дану економічну реальність (“світ економіки”) з метою забезпечення своїх прагнень. Рефлексія метафізичного мислення і пізнання є об’єктивною якістю і моментом науки, у цьому випадку економічної теорії. Вона дає можливість актуалізувати принципово нові міркування у сфері економічного знання на сучасному етапі його розвитку. Саме завдяки їй розкриваються структурність і смисли економічної субстанції, які співмірні з властивостями руху економічного пізнання.

4.3. СОЦІАЛЬНІ ДЕТЕРМІНАЦІЇ ЕКОНОМІЧНОГО БУТТЯ

Предметність індивідуального буття людей і навколишніх речей постійно “відкривається” в нових і нових формах, що завжди вимагає від людей конструктивних зусиль там, де життя мало відбуватися саме собою. Життєві позиції, опредметнені “економічною субстанцією”, визначали місце людей у природному просторі. Детерміновані різними людськими груповими зусиллями, діями, якості речей та смислів навколишнього світу розкривалися і працювали на людину, тільки проходячи через форми її соціальних знань і прагнень. Сама людина, вийшовши за межі впливу природної позиції, створивши “другий світ” — світ культури і соціального буття, стала для себе предметом постійної турботи. Причому ця турбота стає все більш багатоплановою, що уможливорює формування і виникнення нових форм існування людини в соціумі.

Виявлення індивідності людини, її окремішності, заглибленості в соціальний процес, звичайно, узгоджується зі змінами, які відбуваються в характері соціальних зв’язків. Якщо говорити про поняття “індивід” не в логічному, а в конкретно-історичному значенні, в якому воно ставало практично

значущим для багатьох людей, вбудовувалося в нові форми відносин і діяльності, то воно характеризувало людину насамперед як носія і господаря (суб'єкта) діяльних сил. Крім того, людина має можливості застосовувати ці сили для вирішення різних життєвих завдань. Буття індивіда і його діяльність звільнялися від конкретної соціальної форми і починали набувати соціального значення, вступаючи в контакт з *відособленими засобами* діяльності, через них проникаючи у світ метафізичних (абстрактних) соціальних вимірів. У просторовому плані індивід постав у образі особливої діючої (і мислячої. — *Р. Декарт*) речі, що надовго закріпилося в буденній свідомості та деяких філософських уявленнях. Але в плані процесуального, часового (темпорального) виявився більш глибинний, *нефізичний*, отже, *метафізичний* смисл буття людини, що стало однією з найбільш складних проблем філософії. Людський індивід виокремився із “мережива” безпосередніх соціальних детермінацій, його зв'язок із суспільством, групою, іншими людьми перестав бути прямим, відчутним, контактним. Він набував опосередкованого характеру — через умови, засоби, результати і сам *процес діяльності*, яка в першу чергу є господарською, а в подальшій конкретизації — економічною. *Соціальний взаємозв'язок* став *суспільним відношенням* у власному значенні слова, оскільки розгортався як процес співмірності, співвіднесення і синтезу діяльності.

Соціальна значимість індивіда переставала бути формою його безпосередньої залежності від становища, роду, цеху, набувала опосередкованого вираження в абстрактних формах побудови і реалізації діяльності. Соціальність “вислизала” з безпосередньої сумісності людського буття, з його “образних, картинних і емблематичних” (*В.Є. Кемеров*) визначень і виявляла себе все більш опосередковано, оскільки “розтікалася” в часі, “розподілялася” у складних співвідношеннях окремих актів, рядів і рівнів людської діяльності. Таким чином відокремлений індивід як певна історична форма (і відповідне поняття) пов'язаний з певною формою соціального зв'язку, який викликав пряму залежність людини від людини, групи, соціуму, перетворився в суспільне відношення, в самостійну реальність.

Людина звільняється від безпосередньої *соціальної залежності*, стає відокремленою від іншої людини суспільним відношенням, яке функціонує начебто як особливий рід речі. Одночасно річчю або системою речей особливого роду, які відокремилися від індивідів та їх безпосередніх залежностей, стає *виробництво*. Воно оформлювалося як сукупність предметних (речовинних) умов, знарядь, засобів, об'єднаних для одержання предметної (матеріальної) продукції, котра зберігала і поповнювала буття людей. У свою чергу люди, які “очолювали” процес виробництва, також поставали насамперед з їх “речовинної” (предметної) сторони як носії енергії, як тілесна рушійна сила. І навіть суспільні відносини, що набрали форми опосередкованих людських залежностей, набули предметно-речовинного характеру. Виробництво як предметна структура, особливий механізм людського буття “всім іншим аспектам життя людей надало предметно-речовинного виду і способу вияву”¹⁵. Так виникають економіка, економічні відносини, економічне, “світ економіки”.

Закономірно постає проблема *співвідношення і взаємозв'язку* економічного і соціального. Її виявлення дає можливість ближче підійти до метафізичної сутності “світу економіки”. Це тим більш важливо для сучасності, в якій людина, опинившись у динаміці світових глобальних подій, має визначити своє відношення до всеоб'ємності економічного. А для цього необхідно зайняти певну *позицію* стосовно соціального буття, в якій вона постійно перебуває. В результаті подальший розвиток залежатиме від індивіда: якщо він буде ставитися до ситуації *натуралістично*, то не буде усвідомлювати метафізичних якостей соціально-економічної реальності, і таким чином виявиться поза нею. Або він “вписує” цю схему в свою реконструкцію прихованих соціальних зв'язків, і, таким чином, одержує можливість порівнювати і поєднувати різні лінії поведінки, наповнювати “анонімні зв'язки і сили у форму існування і дії конкретних персональних і групових суб'єктів. Тоді завдання відтворення його власної суб'єктивності стає залежним від реконструкції, переважно метафізич-

¹⁵ Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. — С. 34—37.

ної, інших соціальних позицій, установок та інтересів”¹⁶. Це показує, що соціальний простір виявляє свою глибину, обсяг, напруження, які обумовлені поліфонічним поєднанням різних соціальних суб’єктів. Але кожен з них не може достатньо повно характеризувати цю поліфонію, не може її ігнорувати. І насамперед через постійний взаємозв’язок соціального та економічного.

Новий час породжує нову науку — суспільствознавство. Це вже наука не про речі, а про зв’язки і відношення, в яких постають речі; їх властивості утворюють особливі форми, “стихії”, об’єкти. Вона вловлює зашифровані в речах відношення і намагається ввести їх у сферу практичного використання та в буденний досвід людини.

Суспільствознавству немовби самою дійсністю підготовлені об’єкти дослідження: ізольовані індивіди, їх відокремлені відносини, особлива сфера виробництва. І все це можна вивчати як речі: вимірювати, зважувати, обчислювати, не посиляючись на суб’єктивні свідчення людей, тобто все це можна зробити так, як це робить “нормальна” природнича наука. Однак ця орієнтація на загальнонауковий ідеал і стандарт містить у собі пастку, і суспільствознавство, особливо на перших порах, звичайно не потрапляє в неї: предметноподібний образ об’єктів суспільствознавства маскує її природу, приховує “пружини”, які приводять їх у дію, більше того, збіг об’єктів суспільствознавства з їх речово-предметною, безпосередньо наданою формою також виявляється ілюзією. В результаті — “родова травма” суспільствознавства: дефекти методологічного бачення, незнання своїх власних пізнавальних можливостей, некритичне засвоєння дослідницьких стандартів природознавства, до того ж недостатньо осмислених самим природознавством. Під впливом цього дефекту суспільствознавство практично не помічало метафізичного характеру своїх об’єктів.

Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. — М., 2001. — С. 97.

¹⁶ Кемеров В.Е. Метафизика — динамика. — С. 61.

Соціальне буття влаштоване так, що без життя окремого індивіда в господарському середовищі, як головної його складової, воно не могло б відтворюватися. Ансамблі і структури буття рекомбінуються і поповнюються саме за рахунок того, що окремі люди, використовуючи певні засоби, зберігають або змінюють стійкі соціальні зв’язки, реалізуючи і підтримуючи їх у динаміці повсякденного життя. Але в наших звичайних міркуваннях (і в міркуваннях багатьох теоретиків) останнє залишається поза увагою (“за кадром”); за рамками звичайних уявлень залишаються тривалість життєвого процесу окремого суб’єкта, її співмірність з подібними ж тривалостями життя “інших”, взаємозв’язки цих “*тривалостей*”. Такі погляди для звичайного життя можна вважати “природними”, оскільки вони дають змогу вписати схеми мислення в просту дію. Але філософії, насамперед з міркувань життєво-практичного характеру, важливо брати до уваги аспекти і зв’язки соціальних процесів, які *не спостерігаються*, враховуючи багатомірність людських взаємодій. Дії окремої людини починаються не з нуля і не в пустоті і закріплюються не тільки в уявленнях. Діяльність людей здійснюється в соціальному просторі. Дискретність соціального буття постійно відтворюється динамікою різних актів і контактів, які здійснюють люди і які “сплітаються” в більш чи менш визначену соціальну форму. Люди “виходять із себе”, але в смислі деперсоналізації. А у соціально-практичному плані, у плані розгортання індивідуального буття, приєднання до нього яких-небудь засобів, поєднання його з діями інших суб’єктів, у плані самозміни зовнішнім завданням стає вироблення нових якостей, нарощування власних сил, зміни позицій або точок зору¹⁷.

Такий вихід “індивіда” за фізичні межі передбачає і зворотний процес, коли якості інших людей приєднуються ним до власної самореалізації, а позиції і погляди значущих для нього суб’єктів включаються в його самозміну. Однак і в першому, і в другому випадках рух людини соціальним простором не відбувається поза впливом економічного. Процес глобалізації, зокрема, дав змогу встановити, що економічні, соціальні та екологічні проблеми настільки масштабні, внутріш-

¹⁷ Кемеров В.Е. Метафизика — динамика. — С. 61.

ньо складні і взаємопов'язані, що не можуть вирішитися на рівні одних лише *окремих* ініціатив. Насамперед на рівні *різнорідних* ініціатив, окремих індивідів або регіонів. Без економічного зростання неможливо досягти стійкого розвитку, в тому числі стабільної *діяльності* людини, в якій освоюється або синтезується соціальна предметність.

У цих точках перетину об'єкти соціально-економічної дії перестають бути тотожними своїм фізичним контурам, вони відкривають індивіду закладені в них якості і форми, слугують засобом руху сил людини, спрямовують енергетику її здібностей. Але знову-таки за умови єдності економічної і соціальної сфер, які доповнюють і підтримують одна одну. Доречно нагадати, що соціальна рівність без адекватного економічного зростання може призвести до банкрутства (духовного і матеріального), а економічне зростання без достатньої соціальної рівності може призвести до соціальної дисгармонії. Отже, для підтримки політичного і соціального світу, здійснення повної демократії суттєво важливими є розробка і реалізація єдиного пакета взаємопов'язаних заходів економічної і соціальної політики¹⁸. У принципі проблема суспільства як складної полісуб'єктивності й полягає в такій організації економічної діяльності людей, котра реалізує її потенціал, приховані якості природних і соціальних речей, забезпечує їх синтез і відтворення. Більш детальний аналіз цієї проблеми виявляє різні типи такої діяльності. Вони власне і підтримують форму існування різних підсистем, субкультур і груп суспільства. Продовжуючи "лінію" єдності економічного і соціального, ми і надалі будемо спостерігати їх розвиток у контексті форм буття речей.

У логіці повсякденного життя "*економічні стереотипи*", які складають основу функціонування суспільства, не завжди займають первинне місце: їх закривають безпосереднє спілкування, культурні переконання, духовні орієнтації індивідів. Але в плані розгортання як соціоекономічної практики, так і наукового пізнання виокремлення і характерис-

¹⁸ Пласунова Т.А. Экономический рост и становление концепции человеческого развития // Философия хозяйства. — 2004. — № 5 (35). — С. 105.

тика подібного глибинного зв'язку стають необхідністю, особливо тоді, коли важливо виокремити різні типи об'єктів, різні типи здійснення економічного пізнання, умови одержання нового знання. Причому головною є не теорія динаміки суспільства, яка формується економічним зростанням, а спосіб розгортання економічного пізнання як особливого виду діяльності, розподіленого в динаміці буття різних, інституційованих груп, постійних і тимчасових спільнот, окремих індивідів. У результаті виникає *онтологічний простір соціуму*, в якому економічне постає як його невід'ємний структурний елемент. Адекватною є та структура онтологічного простору соціуму, висновки з положень і властивостей якої не суперечать результатам економічних досліджень. Це дає змогу об'єднувати і разом використовувати різні методологічні підходи до осмислення важливих змін у суспільстві й у світі в цілому (макроекономічні парадигми). Вони є евристичними для здійснення наукових досліджень, спрямованих на теоретичне пояснення і планування таких змін.

Теза про "відкритість" суспільства як системи залишається тільки загальною методологічною рекомендацією, поки вона не доведена до розуміння на рівні економічної свідомості індивідів, у процесі їхньої економічної діяльності. Відкритий і вірогідний характер саморуху суспільства значною мірою обумовлений тим, що взаємодія сил і тенденцій, які забезпечують цей саморух, є "живим" переплетінням діяльності індивідів, кожний із яких являє собою відкриту, "органічну" систему. Своєрідність суспільства може бути достатньо зрозумілою, коли осмислення доводиться до рівня вираження соціальних зв'язків як економічної діяльності (самодіяльності) індивідів. Це має значення не тільки для обліку і забезпечення життя індивідів, а й для досягнення необхідної повноти у відображенні життя суспільства. В економічних дослідженнях уявлення про суспільство як про поліфонічний комплекс діяльності індивідів показує метафізичну обумовленість такого пізнання, котре дає змогу виявити за речами зв'язки людської діяльності.

Відповідно до ідеї єдності соціального і економічного простору в рамках соціальної онтології можна виокремити *соцієтальний простір*, в якому рух суспільств означає трансфор-

мацію їх політичних, економічних, нормативних (морально-традиційних і правових), соціальних (у вузькому розумінні) характеристик. Термін *соціетальний*, введений І. Валлер-стайном, використовується для означення понять, які включають економічні, правові, структурні аспекти суспільства в їх онтологічній єдності, для того, щоб уникнути змішання з більш широким поняттям “соціальне”, котре поряд із соціетальним включає інші аспекти суспільства: екотехнологічний, культурний і психологічний¹⁹. У підсумку перед нами відкривається “поле” *соціальної онтології*, виявлення сутності якої доповнює наше уявлення про метафізичність економічного буття — як у практичному, так і в теоретичному виявах.

Нині це тим більш важливо, оскільки розвиток теоретичної економії в рамках властивих для неї парадигм закінчився. Її розвиток уже не може бути лише *мета-розвитком*, тобто жити іншими, на сьогодні немовби позамежевими, аксіоматичними і смисловими “соками”. І причина цього — у невідповідності між теоретичною економією і реальністю, яку вона відображає. Соціальна реальність, котра оточує науку, не просто постійно змінюється, що і так зрозуміло, а змінюється сьогодні радикально, набуваючи нового якісного змісту. Реальність стрімко стає (а в ряді позицій вже стала!) іншою. Але теоретична економія багато в чому не тільки пропустила ці зміни реальності, а й не дала на них адекватної відповіді. Навіть соціальність, яка властива теоретичній економії, не рятує становища, оскільки перебуває під пресом економізму²⁰.

Економіка висвітлює функціонування і розвиток зв'язків людей, який здійснюється через виробництво. Тим самим вона визначила і нову систему виміру людських сил і здібностей, природних речей і культурних цінностей. Все це здобу-

¹⁹ Розов П.С. Структура социальной онтологии по пути к синтезу макроисторических парадигм // Вопросы философии. — 1999. — № 2. — С. 7.

²⁰ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 412.

вало загальний абстрактний показник, незалежний від конкретних властивостей людей і речей. Підкреслимо ту обставину, що людські якості виявилися включеними в ситуації порівняння і вимірів у ряді інших речей, тобто як опредметнені, відокремлені від своїх суб’єктів форми. Економіка своїм абстрактним виміром як всепроникним випромінюванням виявила внутрішні зв’язки і функції різних підсистем суспільства.

Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. — М., 2001. — С. 47.

Зазначимо змістову відмінність між *економізмом* і *економічним*. Перше означає обмежене схематичне трактування економічної сфери, полізмістовність якої не може вміститися в логіці детермінацій. Тому *економізм* означає абсолютизацію всього корисного, прагматичного, вигідного тощо. Визначення *економічне* охоплює весь обсяг усіх раціональних та ірраціональних інтенцій, які екстраполює економічна сфера на всі інші сфери.

Послідовне проведення позиції на взаємозв’язок *соціального* і *економічного* як сфер господарського буття людини вимагає інтерпретації предметних реалій, в яких “відклалася” діяльність людей, котрі виступають в якості засобів, тобто як проміжної “продукції” цієї діяльності, як опредметнених її “кристалізацій”, а не як цілей і цінностей, в яких діяльність замкнулася і вичерпала себе. Іншими словами, важливо виявити (“відтворити”) і зафіксувати за цими предметними реаліями (даностями) процеси, що “сплелися” в систему зв’язків суспільства. В цій перспективі предметні реалії (даності) демонструють можливе розмаїття форм, в яких сили і здібності людей втілювалися і вводилися в систему соціальних зв’язків²¹. З урахуванням цього і будеться уявлення про економічний характер буття людських індивідів, а на цій основі — і про системний характер економічних відносин у суспільстві, невіддільних від метафізичних смислів.

²¹ Кемеров В.Е. Метафизика — динамика. — С. 64.

Установка індивіда на те, щоб “відкрити” за економічними реаліями людського життя систему суспільства як “напружену” сукупність соціальних зв’язків, вимагає від нього відмовитися від засвоєних зразків і наперед визначених мір як у об’єкта (економічної даності), так і у власній діяльності. Оскільки він зорієнтований на характеристики людей як суб’єктів соціального процесу, то завдання індивіда як суб’єкта пізнання полягає у визначенні міри форм дослідження з масштабами, характерами і змістом практичної діяльності (як людей, так і суспільства). Знаменним є те, що в останні десятиліття подібна вимога оформлюється в економіко-теоретичних дослідженнях. Потреба в системних відображеннях економічного і його окремих сфер, хоч і реалізується з урахуванням пізнання його складності, однак виростає з реальних технологічних можливостей усвідомлення все більш могутніх систем і управління ними. В їх структурі взаємозв’язок соціального і економічного розкриває нові перспективи виявлення смислу буття в умовах “економічної цивілізації” (Ю.М. Осипов).

Економізація соціального означає постійний вплив економічного на всі сфери життя суспільства. Разом з тим *соціалізація економічного* означає гостру потребу економіки в цивілізованій організації і реалізації, оскільки у протилежному випадку вона не відбудеться. Не можна уявити економіку з її товарообміном, грошима, кредитами, конкуренцією, монополією, без політичної влади, державного права, соціального розподілу, соціальних інститутів, всього того, що властиве сучасному цивілізаційному облаштуванню²². Без цих сфер, а також без специфічного духовного забезпечення, в тому числі морально-етичного, економіка здійснюватися не може. Цивілізація неминує соціалізує економіку, оскільки це не тільки потрібно з погляду “демократичної доцільності”, а й необхідно для самої економіки. Не може розвинена економіка існувати поза соціальністю, що означає розширення сфери економічного, у сутність якого можна проникнути за рахунок метафізичного дослідження. Чим ширший обсяг, тим досконаліші засоби пізнання.

²² Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 181.

4.4. “СВІТ ЕКОНОМІКИ” В КОНТЕКСТІ ГЕНЕЗИ “СВІТУ НАУКИ”

Але як створюється, з’являється “світ економіки”? Чи співмірні його метафізичні змісти “світу науки”, з яким ми, як правило, здебільшого маємо справу, коли говоримо про пізнання дійсності? Для цього, очевидно, необхідно виявити метафізичні основи “світу економіки” в процесі історії формування його смислів. Потрібно виходити не з кардинального протиставлення природного і трансцендентного, фізичного і метафізичного, яке змушує забувати часто про речі, освячені традицією. В результаті, коли ставимо проблему “економічного”, то вже начебто ніякі “трансцендентні”, “метафізичні” тлумачення і пояснення не можуть мати наукового значення. Як наслідок цього втрачається потаємний (трансцендентний) смисл, який вкладав у слово “економіка” *Арістотель*. Загальноприйнятим є переклад цього терміна як означення *законів* ведення домашнього господарства, що передбачає їх орієнтацію на раціональне, або розумне, його ведення. Але ми забуваємо, що християнство, яке прийшло в елліністичну культуру, не тільки стало *апологією* (від гр. — “виправдання”) *трансцендентного*, а й породило потребу в його поєднанні із земним.

Позиція видатних мислителів перших століть християнства передбачає переклад істин одкровення мовою розуму і примирення віри з позитивним знанням. Безпосередньо про економіку мова не йшла. Розумілася насамперед натурфілософія, яку *Климент Александрійський* (150—215 рр.) назвав справжнім “путівником” до *Христа*. Пізніше *Ориген* (185—235 рр.), а за ним *Іоанн Скот Еріугена* (IX ст.) рішуче виступили за необхідність *підтвердження віри розумом*. Але Церква не хотіла допускати, щоб філософська (не церковна) думка взагалі претендувала на розробку богослов’я. Ворожість Церкви до апології була перенесена на природознавство і науки, які виникли в епоху Відродження і Нового часу. Щоб відстояти свої права на вільне дослідження природи, наука змушена була протиставити себе релігії і відмовитись

від апології. Разом з тим сформувалося негативне ставлення до метафізики, яка стала основою теології, особливо в інтерпретації томізму.

У світі, створеному *деміургом (Богом)*, економіка займала належне їй місце, була одним з об'єктів аристотелівської метафізики. Інша справа — середньовіччя, в якому економічне як частина природи не мало трансформаційного характеру. Тому “світ економіки” не міг мати тих метафізичних характеристик, які мав трансцендентний “світ Бога”. Він навіть перестав бути економічним, оскільки морально-релігійна домінанта охоплювала всю соціальну реальність, стимулюючи людину розглядати власні здібності під кутом зору спрямованості до вічного, божественного. Чи може “економічне” в цей період бути об'єктом і предметом аналізу? Воно вже не є “економічним” у тому значенні, як його розумів *Аристотель*, — “вплетеним” у метафізику відношень світу і людини. Воно ще тільки вимальовується як нова, не менш важлива, ніж божественна реальність. Власне, проблема “подвійної істини” (“розум” і “одкровення” як два джерела істини не можуть суперечити одне одному) і зумовлена усвідомленням можливості існування не тільки божественного, а й іншого світу — *світу науки*, де головна роль належить розуму.

Категорія “економічного” починає утверджуватись в епоху становлення капіталізму. Знаменитий “Трактат з політичної економії” *А. Монкретьєна де Ваттевіля* був написаний у 1615 р. Такою ж малою мірою, як і *розумова* енергія, у докапіталістичної “економічної людини” розвинена вольова енергія, підкреслює *В. Зомбарт*. Це знайшло втілення у повільному темпі господарської діяльності. Насамперед і головним чином люди прагнуть триматися якомога далі від неї. Коли тільки можна “прогуляти день”, то його “прогулюють”. Люди “ставляться до господарської діяльності приблизно так само, як учень у школі до навчання, якому він підкориться, якщо його змусять. Немає жодної ознаки любові до господарства або господарської праці”²³. За таких уподобань і підприємницьких настроїв “економічне” тільки *набуває* своєї сили, котра поки не виявила себе.

²³ *Зомбарт В.* Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — М., 2004. — С. 22.

Але економічне існує, воно “пронизує” всі сфери життєдіяльності людини. В опосередкованій формі воно є об'єктом метафізичного аналізу видатних мислителів того часу. Прикладом, без сумніву, є *Тома Аквінський*, теологічно спрямована метафізика якого включає в предмет свого розгляду проблеми власності та приватної власності, багатства, ціни, грошей, обміну тощо. Це були ті проблеми, які аналізував *Аристотель*, але у *Томи Аквінського* вони розглядаються в контексті категорії “справедливості” (“справедлива ціна”, “справедливий обмін”, “чесна праця” тощо). Пріоритет все-таки надається духовній праці, яка існує для “спасіння інших” людей. Акцент на духовності визначає метафізичний характер економічних міркувань видатного мислителя, оскільки він прагне вивчати господарську діяльність людини з позицій світового порядку, установленого Богом.

“Світ економіки” в той час тільки формується, але уже демонструє свою активність. За теологічно-моральними міркуваннями проглядається та непереборна сила економічного, тяжіння якої через гроші відчуває кожний суб'єкт суспільного життя того часу (нашого також). У цьому сенсі “економіка” і “економічне” з достатньо розвиненим раціональним розрахунком напрямку руху капіталу “існували у всіх культурних країнах земної кулі — наскільки ми можемо судити за джерелами їх господарського життя, які збереглися: в Китаї, Індії, Вавилоні, Єгипті, в середземноморських країнах давнини, середніх віків і нового часу”²⁴, — писав *М. Вебер*. Щоправда, він говорить про “капіталізм”. Але кожна господарська діяльність, *дійсно* орієнтована на зіставлення прибутку і витрат у грошовому вираженні, є капіталістичною і в цьому сенсі *економічною*. Підприємства, “промисли”, “підприємці” існували давно і мали скрізь досить велике поширення. Проте на даному етапі *економічне* виступає тим *зовнішнім* стосовно *внутрішніх* смислів, до яких прагнула духовно орієнтована людина, хоча поки що знаходиться поза увагою метафізичного пошуку.

Це положення пояснюється тим, що в господарській діяльності, в економіці того часу не вбачалося існування причинності як умови буття світу. Задовго до *І. Канта*, вже *Г. Галі-*

²⁴ *Вебер М.* Избранные произведения. — М., 1990. — С. 49.

лей і Р. Декарт заперечували вільну причинність. Але не через негативне ставлення до релігії, а в результаті *позитивного ставлення до науки*. Вільна причинність була визнана негативною на тій основі, що вільна причина не перевіряється: чи можна перевірити, що явище викликане причиною, яка знаходиться поза сферою досвіду і є недосяжною для розуму? Економічна діяльність (у різних іпостасях) на тому етапі була заняттям надто принизливим для людини розумної (освіченої), а тому не була “гідною” уваги філософів того часу. Яка “вільна причина” або першопричина світу могла міститися в господарській діяльності, особливо в тій, де працюють залежні від мирських турбот люди, які обробляють землю, будують міста, воюють, торгують тощо?

Інша справа, коли мова йде про *релігію і науку*, які претендують на володіння правом на істину. Боротьба між наукою і релігією проводилася за перевагу *своєї концепції причинності*. Глибинна сутність конфлікту між вірою і знанням полягала в протиставленні двох типів причинності, які породили два принципово протилежних *типи розуміння* і пояснення явищ. Людська потреба в пізнанні переважно набуває вираження в потребі знаходити причини, але істотним є те, що релігійного світоспоглядання це стосується з не меншою очевидністю, ніж наукового. Як релігійне, так і наукове розуміння є *зведенням незнайомого до знайомого*, за самим психологічним характером “доказу”. Відмінність полягає лише в тому, *що* приймається за це “знайоме”. З погляду фізики, яка стала окремою наукою в XVII ст., причина *природного* явища сама повинна бути *природною*, і як явище, що підлягає поясненню, повинна бути подана у фізичному досвіді. Тільки тоді вона може бути використана для передбачення явищ на основі принципу причинності: в однакових умовах однакові причини породжують одні і ті ж наслідки. В релігійному поясненні причина знаходиться поза природою (Бог) і не може бути одержана у фізичному досліді. Вона не може бути використана для передбачень²⁵. Відмінність у типах причинності породжувала дилему: *або фізика, або метафізика*,

²⁵ Захаров В.Д. Метафізика в науках о природе // Вопросы философии. — 1999. — № 3. — С. 99.

які розходилися тепер, чи хотів цього Р. Декарт, чи ні, принципово і безповоротно. Будь-яке посилення на Божу волю категорично визнавалося недостатнім розумінням з погляду фізики. Категорична абсолютизація фізиками свого типу причинності і призвела спочатку до нерозуміння, а потім — і до конфлікту. Метафізика в цей час шукала шляхи для взаєморозуміння з наукою, котра активно стверджувалася у світі нової реальності (яку стали називати Новим часом), і заперечувала свої старі методи і принципи пізнання, пропонуючи більш досконалі відповіді цій реальності. В об’єкт дослідження включаються *нетрадиційні феномени суспільного життя* — багатство, гроші, прибуток тощо. Про це свідчать міркування Н. Макіавеллі, Дж. Локка, Дж. Берклі, Д. Юма, а пізніше до них залучаються і такі велетні думки, як І. Кант і Г. Гегель. У цей період, на відміну від середньовіччя, і з’являється усвідомлення *економічного як домінанти нової реальності*. Свідченням цього стала *капіталістична діяльність*, яка стала “в чисто економічному аспекті головною проблемою всесвітньої історії культури”, — писав М. Вебер. Визначальною ознакою нової епохи було виникнення “буржуазного промислового капіталізму з його раціональною організацією вільної праці, а в культурно-історичному аспекті — виникнення західної *буржуазії* у всій її своєрідності”²⁶. Це вже був новий, *економічний світ*, в якому почали шукати причину суспільно-політичних явищ.

Необхідність метафізичного розуміння

Зовнішній світ множинний, різноманітний, часто невловимий і незрозумілий. Спроба його вивчення веде до дискурсу, розум просто губиться, не в змозі вловити сутність і смисл цієї різноманітності. Як світ простих явищ, феноменів він просто безглуздий. **Парменід** закінчив запереченням зовнішнього світу, оголосивши його фікцією. **Кант** оголосив зовнішній світ змішаним продуктом розуму і уявлення людини, **Фіхте** — продуктом уявлення Я. Це недалеко від індуїстської концепції світу, як Майї, як продукту уявлення Брами. У **Гегеля** це —

²⁶ Вебер М. Избранные произведения. — С. 53.

інобуття Духа, який прагне до свідомості в чуттєвих об'єктах і здобуває його в мозковій матерії Гегеля. Рятівним для філософії є метафізичний ідеал-реалізм **Платона — Арістотеля**, який дає буття (хоч і неповне, меонічне) зовнішньому світу об'єктів і увінчує невидиме трансцендентним Божеством як дійсним Буттям. Ключ до видимого складного пролягає через просте невидиме, а невидимий світ ідей приводить до Вищої ідеї, Ідеї Ідей або Бога.

Вивчення невидимого складало основне ядро незіпсованої, не вивернутої зовні, не поставленої вгору ногами, справжньої стародавньої мудрості. Нова наука зайнялася головним чином зовнішнім світом, стала наукою матерії і сил, наукою фізичною, природною. Вона запаморочила голови людям, насамперед своїми технічними досягненнями, і відволікла від науки справжньої, духовно-інтелектуальної, намагаючись замінити метафізику наукою. Але вона сама тепер змушена визнати, що за матерією стоїть енергія, котра є проявом Сили, якій неможливо відмовити в інтелекті, розумності, законності і доцільності.

Пазов А. Основы христианской философии. Метафизика. — М., 1999. — С. 114.

Економічне, звичайно, не “вписувалося” в метафізику. Але це лише на перший погляд. Насправді глибина економічних міркувань невід’ємна від метафізичного мислення так само, як і від науки. Хоч аж до кінця XIX ст. вчені прагнули позбавитися від метафізики, неначебто не хотіли помічати, що разом з “водою” (метафізикою) викидають і “дитину” — саму науку (природознавство). Адже ньютонівська наукова парадигма, яка трималася з XVII по XIX ст., ґрунтувалися на фундаментальних метафізичних постулатах: 1) миттєвої далекості; 2) абсолютного простору й часу; 3) концепції матеріальної точки; 4) принципу інерції. Жоден з них не тільки не є експериментальним фактом, а й не диктується розумом, тобто його не можна віднести до синтетичних апріорних принципів *І. Канта*. Якщо так, то до цих принципів також не можна віднести гроші, товар, вартість, ціну тощо, які стали головними темами міркувань, і не тільки господарників чи

політиків того часу. Достатньо згадати хоча б міркування *Дж. Берклі* про гроші і багатство, висловлене ним у низці запитань і відповідей²⁷. У цих феноменах суспільного буття філософ прагне побачити раціональні, економічні причини розвитку держави і суспільства, тобто світу буття людини.

На думку *І. Канта*, можливість синтетичних принципів апріорі означає не просто *іманентний*, внутрішньо властивий розуму принцип пізнання. *І. Кант* виводив з нього щось більше: чистий розум не тільки не залежить від досвіду, але сам створює його, тобто сам визначає, що таке є *досвідний факт* (феномен, який може бути об’єктом наукового пізнання). Все інше, подібне до якихось містичних свідчень, мислитель заперечує як не сумісне з ґносеологічним апріорним синтезом. Відповідно до такого принципу пізнання, критерій істинності наукової теорії стає ясным і визначеним: істинність — це узгодженість теорії з усією відомою сукупністю допустимих розумом феноменів — *фактів досвіду*²⁸. Теорії, які дотримуються такого розуміння істинності, називаються *феноменологічними*. Вироблена методологія в контексті такого розуміння дійсності переноситься і на економічне знання. Проте факти, які виникають в *етосі економічного*, значно перевищують той конкретний досвід, в якому визріває і показує свою енергетичну силу “дух капіталізму” (*М. Вебер*).

Економічне знання, яке все більше і більше виступає у вигляді сформульованих теорій, не може вже мати тривіального смислу. Думки, ідеї, концепції, погляди, принципи, лише проголошені в докласичній економічній думці (XVI—XVII ст.), показують виникнення нової життєвої реальності — *економічної*. *Раціональний спосіб пізнання*, проголошений *Р. Декартом* у його запереченні старої метафізики як найбільш надійний метод досягнення достовірного знання, екстраполюється і на економічну теорію. Все своє теперішнє значення і можливості західний капіталізм здобув завдяки раціональній організації праці, — зазначав *М. Вебер*. Питання полягає у визначенні своєрідності західного, а всередині його су-

²⁷ Беркли Дж. Сочинения. — М., 2000. — С. 475—478.

²⁸ Захаров В.Д. Метафизика в науках о природе. — С. 101.

часного західного раціоналізму і пояснення його розвитку. Будь-яка подібна спроба тлумачення має, враховуючи фундаментальне значення економіки, брати до уваги насамперед економічні умови. Однак “неможливо не враховувати і зворотного загального зв’язку. Адже в такій же мірі, як від раціональної техніки і раціонального права, економічний раціоналізм залежить і від здатності і налаштованості людей до певних видів практично-раціональної життєвої поведінки”²⁹. Отже, раціональні методи пізнання, які стали основою філософії Нового часу, що прийшли на зміну метафізиці, одночасно визначали *новий спосіб міркувань економічної науки*.

Характерологічною особливістю економічного знання в новочасових стратегіях мислення було прагнення дотримуватись *метафізичних принципів пізнання*, завдяки яким воно позбувалося феноменологічності. Тим самим ставало зрозуміло, що співмірність фактів і теорії призводить до тавтології. Найбільш вірогідним підходом залишався філософський, оскільки давав можливість вийти за рамки однозначності, яка “закривала” метафізичні смисли “світу економіки”, що все ширше і впевненіше йшов на заміщення “світу Бога”. Для “економічних людей” ранньої епохи капіталізму, — писав *В. Зомбарт*, — одним із джерел, яке живило “капіталістичний дух”, була філософія. Особливо ті твори стародавніх мислителів, де містилися вже в “готовому вигляді практичні правила для впорядкованого ведення господарства, з якими можна було безпосередньо радитись у своєму власному філософському житті. Життєва філософія античних філософів (*Оекономікус Ксенофонта*, “*Метафізика*” *Арістотеля*, “*Держава*” *Платона*, а також міркування *Плутарха*, *Лівія*, *Колумелли*, *Катона*, *Сенеки*) ще й тому була цінною для економістів в епоху формування капіталізму, що вона давала чудові виправдання їх прагнень для наживи”³⁰. Повага до метафізики, таким чином, не тільки залишалася, а й була необхідною умовою забезпечення цілісності економічного знання, яке все активніше визначало свою першочерговість.

²⁹ Вебер М. Избранные произведения. — С. 55.

³⁰ Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — С. 222—223.

Економічне знання виходило за межі підкореності фактам, залежності від них. Ставало очевидним, що підпорядкування фактам (прагнення уникнути метафізики) досягається дорогою ціною — теорія стає беззмисловою (тавтологічною). Про це свідчить розвиток експериментального природознавства, котре намагається всіляко позбавитися метафізичного мислення. Однак історично навіть механіка *І. Ньютона* обґрунтовувалася інакше. Самим вченим вона створювалася не з фактів і не як обґрунтування фактів. Його фізика, яку можна було б назвати теологічною, стверджувала примат вільної причинності над природною: Бог не підпорядковується природній причинності, але сам “створює її як спосіб буття його творення, *natura naturata*. Простір і час у *І. Ньютона* — це метафізичні ідеї Бога, вони не виникають у людському мозку, подібно апіорним принципам *І. Канта*: “Бог не існує в просторі і часі, але сам своїм існуванням виробляє простір і час. А з ними — природну причинність”³¹. Завдяки своїм метафізичним основам ньютонівська теорія здавалася неправдоподібною. *Г. Лейбніц*, наприклад, категорично заперечував теорію тяжіння вченого внаслідок принципу далекодії. Однак саме метафізичні принципи, зокрема концепція матеріальної точки — об’єкта, який принципово не спостерігається, дали можливість *І. Ньютону* створити нову парадигму у фізиці, і завдяки цим принципам була створена небесна механіка.

Наука, хоч як хотіла позбутися метафізики, проте не могла вибудовувати свої концепції, передбачення, відкриття поза нею. Саме метафізика дала змогу *У. Левер’є* у 1846 р. відкрити планету Нептун одним тільки числовим розрахунком її положення на небі. Виявлена вона була за допомогою принципів інерції і миттєвої далекодії, які не перевірялися спостереженням і не були на них засновані. Очевидно, класична механіка, яка стала основою “світу науки”, може вважатися синтетичною наукою тільки завдяки своїм *метафізичним основам*. Лише завдяки ним вона змогла виявити таку колосальну ефективність — привести до відкриття “на кінчику пера” планети Нептун, до передбачення появи в 1910 р. ко-

³¹ Захаров В.Д. Метафизика в науках о природе. — С. 100.

мети Галлея. Так само тепер зрозуміло, чому “силу” так і не вдалося визначити як незалежне наукове поняття. Виявилося, що її неможливо визначати як фізичну величину: вона — метафізичний елемент ньютонівської фізики. Сила інерції — лише найбільш екзотичний із метафізичних елементів механіки, але без цього метафізичного елемента ньютонівська механіка не могла б існувати як теорія, не кажучи вже про те, що вона не відповідала б досвіду — не можна пояснити, чому хвиля підмиває берег річки³². “Світ науки”, таким чином, своєю базою мав метафізичні основи, які дозволяють існувати також і паранауці, а разом з нею — трансцендентності.

“Світ економіки”, орієнтований на наукову раціональність, не зміг обійти метафізичних основ свого існування. Це вічна проблема, наголошує Ю.М. Осипов, це “велика гносеологічна проблема”, яка чекає на своє вирішення. “Теоретична економія не знає, що є економічним в економіці, вона і не ставить такого питання, спокійно оперуючи з невідомим, не менш спокійно при цьому заперечуючи феномен... трансцендентності, — як це здійснює кожна наука, котра себе поважає”³³. Трансцендентне — це вже сфера метафізики. У міру переходу від “підприємницького авантюризму”, який або мав звичайно суто ірраціонально-спекулятивний характер, або був орієнтований на насилля, насамперед на здобич, до “капіталістичного господарського ладу — цього страхітливого космосу” (М. Вебер), все більш нагальною стає потреба в метафізиці, яка дасть можливість якщо не розгадати, то хоча б наблизитися до межі таїни “світу економіки”. Адже як тоді зрозуміти індивіду складну взаємодію ринкових відносин, норм капіталістичної господарської поведінки? Як і сила тяжіння, енергія “духу капіталізму” не контактна, тобто не перевіряється чуттєвим досвідом. Зміст “духу капіталізму”, який визначив смисл “світу економіки”, його особлива таємничість виходить з того, що, на відміну від інших соціальних сил, він не має матеріального носія: не можна вказати, з боку яких господарських або інших об’єктів ми відчуваемо на собі

³² Захаров В.Д. Метафізика в науках о природе. — С. 103.

³³ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 62.

дію сили, енергію “духу капіталізму”. Він міститься в таких самих трансцендентних (у кінцевому підсумку) поняттях — грошах, вартості, ціні, власності, багатстві і т. п. Вони, ці поняття, начебто і реальні, але одночасно й ірреальні, трансцендентні. Ось де починається простір для метафізичного мислення. Цим і пояснюється, наприклад, колосальний успіх праці А. Сміта “Про багатство народів...”, метафізична глибина якої розкрила безмежність “світу економіки”. Він, цей світ, є певним метафізичним простором.

Трансцендентність

Це благозвучне слово утрималося у філософії, всупереч тому, що воно є лише перекладом з грецької і означає піднесене, вище, потойбічне, яке знаходиться поза певною конкретною сферою. Стосовно філософії і її спеціальної галузі гносеології, трансцендентальність і трансцендентне — це теоретико-пізнавальні поняття, які мають відношення до можливості, ступеня, повноти пізнавальної здатності людини. Поняття і слово трансцендентність з’явилося в схоластиці під прямим впливом платоно-аристотелізму й увійшло у філософію без будь-яких змін свого смислу і змісту.

Трансцендентне все, що знаходиться за межами досвіду і недосяжне розумному пізнанню, перебуває поза сферою чуттєво-розсудкового змісту свідомості. Існує межева полоса, яка ставить кордони людському пізнанню. Визнавши трансцендентне, людина визнає себе неповноцінною в смислі знання, обмеженою істотою.

Пазов А. Основы христианской философии. Метафизика. — М., 1999. — С. 144.

З позицій сучасної науки, коли геометричних вимірів може бути скільки завгодно (геометрія Евкліда, Лобачевського, Рімана і т. д.), властивості простору втрачають об’єктивний смисл і стають предметом конвенції — умовної згоди, за якої вибирається та геометрія, яка найбільш зручна. В рамках феноменологічної теорії зовнішній світ може бути адекватно описаний будь-якою геометрією. Отже, феномено-

логізм неминуче приводить до конвенційного характеру фізичної гносеології. *І. Кант* захотів побудувати теорію пізнання без метафізики, а *А. Пуанкаре* показав на прикладі фізичних теорій, що зробити це неможливо: конвенціоналізм робить безглуздим саме поняття істинності фізичної теорії.

Син свого часу *А. Пуанкаре* боявся метафізики. Відмова від метафізики досягалася дорогою ціною — відмовою від синтетичних суджень. Чи був правий *А. Пуанкаре*, “виганяючи” метафізику? Сам хід міркувань вів до висновку, що простір — об’єкт позадосвідний: його властивості не перевіряються фізичним дослідом. У феноменології досвід ніколи не зможе відрізнити дію на тіло колишнього силового поля від дії на нього нового простору. А якщо поняття істинності теорії все одно зникає, то навіщо ускладнювати геометрію? Поки механіка використовується лише для пояснення і передбачення фактів, які спостерігаються, завжди зручніше буде залишатися з найпростішою — евклідовою геометрією. Збережіть геометрію — і ваша феноменологія стане кращою. Тільки розпрощайтесь з істиною у фізиці. Такого песимістичного висновку дійшов *А. Пуанкаре*, ставши на шлях відмови від метафізики³⁴.

Відмова від метафізичного пояснення “світу економіки” позбавляє істинного знання про нього. *І. Ньютон* як релігійний містик ніскільки не боявся метафізики, завдяки якій його механіка і до сьогодні має пізнавальне значення. Метафізика дала можливість великому вченому подолати прямий феноменологізм як підпорядкування істини факту, що спостерігається. Виокремлення метафізики з теоретичних побудов економістів робило ці теорії однобічними, конвенційними. Такі економічні побудови по суті не могли бути інакше як утопічними, а їх результативність могла бути доведена лише за певних умов, які також вимагали умов, і так до нескінченності. “Дурної”, — сказав би *Г. Гегель*. Простір “світу економіки” виявляє себе не через кількісний аналіз, прості підрахунки чи фізичні виміри, а через метафізику. Тільки в цьому випадку можна знайти механізми дії “економічного

простору” на конкретні процеси, які відбуваються в ньому. Наприклад, вартість, капітал, рента, гроші тощо можуть бути пізнані в їх сутнісному значенні, якщо ми будемо виходити з характеристичних ознак економічного простору, в якому розгортається їхня дія. Простір “духу підприємництва” (*В. Зомбарт*), який визначив капіталістичний “світ економіки”, виявляє його дію на капітал, вартість, ціну тощо як тіла, об’єкти. Дієвість і вплив “світу економіки” виявляє себе у формі дії метафізичної сили — “духу підприємництва” і “духу капіталізму”.

Прибічникам кількісного підходу у визначенні феномену “економічного” важко зрозуміти, що “влловити” його сутність стає можливим тільки з допомогою принципу, який робить простір “світу економіки” “неохоплюваним”, “невловимим” — *принцип трансцендентності*; саме в трансцендентній системі пізнання стає зрозумілим глибинний взаємозв’язок “світу економічного буття” з його феноменами (вартість, гроші, капітал тощо). Феноменологічний підхід може розкрити лише кількісні, зовнішні характеристики “космосу економічного буття” (*М. Вебер*). Принцип трансцендентного підходу робить простір “світу економіки” метафізичним поняттям, яке не виявляє себе через досвід. Тобто не лише досвід і не стільки досвід виявляє сутність економічних понять, а те, що знаходиться *поза межами досвіду*, в будь-якому випадку, поза межами чуттєво-споглядального досвіду. “Слово “досвід”, — зазначає *Е. Корет*, — принципово зрозуміле як пізнання, яке сприймає, в живій мові має більш широке значення, ніж у *Канта*. В такому трактуванні він приймається вже *Г. Гегелем* і *Ф. Шеллінгом* і вже тим більше у феноменології з часів *Е. Гуссерля*. Тут досвід постає як сукупно-людський, включаючи духовний або душевний (аж до морального і релігійного), і цей досвід має філософськи рефлексуватися і осягатися”³⁵. Точка зору чуттєвого досвіду є *арифметикою*, а точка зору духовно-душевного є позицією *алгебри* — якщо визначати міру можливостей різних типів пізнання. У “*Фаусті*” *Й.В. Гете* алгебра є найбільш зручним способом для опису своєї потойбічної дійсності, в якій діє особливе метафізичне

³⁴ *Захаров В.Д.* Метафізика в науках о природе. — С. 105.

³⁵ *Корет Э.* Основы метафизики. — К., 1998. — С. 30.

силове поле, особливий клас сил — сила демонів. Ми не хочемо звертатися за допомогою до цієї сили, а показуємо значимість трансцендентного над чуттєво-досвідним. У цьому і є основна перевага метафізичного пізнання, яке через рефлексію чітко і “понятійно” схоплює сутність проблеми.

4.5. МЕТАФІЗИЧНА ВИЗНАЧЕНІСТЬ СМИСЛІВ “СВІТУ ЕКОНОМІКИ”

Пізнання “світу економіки” — це претензія на виявлення основних смислів життя. Економічні процеси (у взаємодії із соціальними, політичними) утворюють постійно нові змістовні ланцюжки, структура ланок яких у кожному окремому випадку начебто і зрозуміла, але загальний смисл “темний”, а механізм дії досить часто розчаровує. Поліфонія змін, які множаться на планеті, бентежить розум, змушує зайвий раз замислюватися над глибинною логікою зміни епох. Однак ми не зможемо зрозуміти сутність процесів, які відбуваються на планеті, якщо не розтлумачимо належним смисловим чином *мету буття*. Різні форми земного буття, облаштування людського співіснування — не що інше як видиме втілення *економічного* — тієї субстанції, яка визначає, як би того не хотілося, напрямок розвитку людини, і не обов’язково лише по шляху прогресу. Зворотний шлях, або напрямок-регрес, також зумовлений цим “економічним”.

Однак такий погляд не розкриває змісту “економічного”, зведеного, причому в багатьох випадках виправдано, до *абсолюту*. Виправдано не в значенні “первинності” матеріального стосовно до ідеального, економічного базису до надбудови. Така позиція, яка обумовлює стратегію соціального детермінізму, в цілому знайшла належну оцінку і немає потреби повторювати вже достатньо тривіальні “істини”. Справа в самій природі абсолютного. Його історія починається зі Стародавньої Греції, видатні мислителі якої визначили всемогутність Логосу, Нуса, Ідеї, Деміурга, Апейрону тощо. Видатні каппадокійці, творці триєдиного богослов’я (*Василій Кесарійський, Григорій Назіанзін, Григорій Ниський*) зрозуміли, що ні розум, ні мудрість, ні любов, ні число (як у *Піфагора*),

ні простір і час — не абсолют, не субстанції, а скоріше тіні, подібні до тіней, котрі *істинний Абсолют* відбиває на стіні платонівської печери. Цей єдиний Абсолют сам творить і розум, і мудрість, і час, і простір, і число. Він сприймається в особливому вимірі — “без лиця, в трьох образах Божества”. Цей Абсолют, якому немає “числа і міри”, “місця і причини”, якого ніхто не може осягнути³⁶, є Бог³⁶. Він трансцендентний і недосяжний людським розумом.

Але яким розумом? “Чистий розум” *Р. Декарта* та *І. Канта*, який замінив собою Бога і “диктує” Природі свої закони, звичайно, нічого не може осягнути, крім самого себе. Але Бог як Трійця досяжний! Він недосяжний як Єдине, про що говорить платонівська діалектика. З позицій діалектики грецького Космосу, Бог, повністю недосяжний за своєю природою, всебічно осягається у своїх енергіях, які випромінюються у світ Божественною Трійцею³⁷. Божественні енергії, котрі створили Всесвіт, розкрили перед нами велику Книгу. Для *Сократа* — це Книга мудрості і добра. Для *Піфагора* і *І. Ньютона* — це книга, написана мовою математики, для *А. Ейнштейна* — мовою фізики і т. д. З XVII ст. ця книга пишеться мовою *економіки*. Бог досяжний у гармонії Всесвіту, доступної людському мисленню. Отже, феномен “світу економіки” як Абсолюту сучасності, якому іманентні всі проблеми, породжені “економічною цивілізацією” (*Ю.М. Осипов*), осягається не простим думанням, а “мисленням — глибинним, синтетичним, оскільки тільки на ньому формуються основоположні метафізичні висловлювання” (*Е. Корет*). Економічне, якщо його виокремлювати як Абсолют для сучасної людини (*Ното есопомікус*), є доступним через конкретні форми господарювання, а також через поняття, які стали субстанціями реально-економічного життя (товар, гроші, капітал, вартість тощо), свого роду *архетипами економічного*. Звичайно, ототожнювати економічне з Абсолютом — це метафора. Але вона потрібна, якщо ми визначаємо економічне як енергію сучасного розвитку. Такого роду енергія співмірна тим силам, які творять Всесвіт. Вони доступні лише розуму, який

³⁶ *Державин Г.Р.* Стихотворения. — М., 1958. — С. 74—75.

³⁷ *Захаров В.Д.* Метафизика в науках о природе. — С. 107.

належить людині як “метафізичний живій істоті” (*М. Гайдеггер*). Свого часу *Б. Паскаль* говорив, що сутність людського розуму не в тому, що він багато може пізнати, а в тому, що може досягнути існування багатьох речей, які йому в принципі не доступні. Подібну думку можна знайти у *Миколи Кузанського*: усвідомлюючи свою творчість і досягаючи неосязжності абсолютного, людина просувається до досягнення Абсолюту (Бога). *Б. Паскаль* бачив у людській думці Божественну сутність — у тій мірі, в якій вона здатна пізнати свою обмеженість. Думка, яка не усвідомлює своїх меж, яка ставить себе на місце Бога (“чистий розум”), не здатна до пізнання Абсолюту, тобто сутності. Але думка, яка досягає неосязжну глибину сущого, не зникає³⁸. Вона постійно існує, постійно потрібна, оскільки суще — *ноумен* — нескінченне у своїх іпостасях, як “економічне”, про яке написано і сказано дуже багато. Воно є тим сущим (ноуменом), до якого завжди звертається людина розумна, до природи якої, за словами *І. Канта*, належить метафізика³⁹. Поки в економічній теорії домінує об’єктивістсько-раціоналістична (феноменологічна) методологія, вона не може претендувати на повноцінну істину. Залучення метафізики відкриває нові горизонти перед економічною наукою — вона знаходить свою, надемпіричну, *ноуменальну онтологію*. По-новому постало питання не лише про сутність “економічного”, а й про його смисли, тобто про *істину*.

Основоположником класичної політичної економії в Англії, як відомо, є *Вільям Петті* (1623—1687). Але так само, як фізика не пішла за своїм творцем — *І. Ньютоном*, так і політична економія не пішла за *В. Петті*. Фізика пішла за *Р. Декартом* і *Г. Лейбніцом*, які створили системи світу, в яких або *вільна причинність* відокремлена від природної не-проникною стіною (*Декарт*: світ свідомості і світ фізичного буття), або причинність взагалі не відіграє ніякої ролі (*Лейбніц*: встановлена Богом раз і назавжди гармонія). Політична економія після *А. Сміта* розвивається або за *Г. Гегелем* (світ —

³⁸ *Захаров В.Д.* Метафізика в науках о природе. — С. 108.

³⁹ *Хайдеггер М.* Время и бытие. — М., 1993. — С. 28.

це процес сходження Світової причини, звідси — глобальні концепції удосконалення світу людини), або за *Дж.С. Міллем* (світ — це потенційна причина позитивного знання). А якщо врахувати “світову Волю” *А. Шопенгауера*, ірраціональні енергії, які демонстрував європейський романтизм, нову онтологію, запропоновану “філософією життя” і пізніше підтверджену екзистенціалізмом, стає зрозумілим: неминучі негативні реакції проти безплідного, “непозитивного” знання і мислення обернулися проти колишньої метафізики. Те, що пропонувала метафізика XVII—XVIII ст., було кардинально переглянуто, і була запропонована нова картина світу. Але на основі метафізичних міркувань, об’єктом яких виступив “світ економіки”.

Криза раціонально-об’єктивістських філософських систем на межі XVIII—XIX ст. призвела до *відмови* їх видатних представників *від ряду метафізичних постулатів*, але не до *відмови від метафізики*. Замість колишніх метафізичних постулатів, які визначали економічні системи *меркантилізму* (раннього і пізнього), етапи формування класичної політичної економії, прийшли інші, завдяки чому економіка почала звільнятися від емпіризму (феноменології), повертати собі колишній онтологічний характер.

В економічній теорії *А. Сміта* відчутні метафізичні постулати *Х. Вольфа*, *Г. Лейбніца*, *І. Канта*: трансцендентне і трансцендентальне пізнання, апіорні простір і час, причина існування світу і людини, їх виникнення. Місце існуючих абсолютів простору і часу, які обумовлювали стабільність існуючого порядку речей у господарсько-економічній сфері, починає займати новий абсолют — *вартість*, у повному розумінні метафізичний — не доступний ні спогляданню, ні приладу. Це пояснюється, крім усього, тим, що ньютонівські простір і час замінив новий абсолют — *просторово-часовий світ*. Кривизна цього світу, недоступна спостереженням, керує всім рухом об’єктивної реальності. У цих нових вимірах фізичної реальності вимагає нових вимірів “економічна реальність”.

Цілком зрозуміло, нова теорія будувалась *онтологічно* (як, власне, будувались класичні наукові теорії), тобто *від метафізики до фізики*, або *від метафізики до економіки*, а

зовсім не від фактів досвіду і не на шляху узагальнення фактів. Стосовно такого стану речей *А. Ейнштейн* писав, наскільки безглуздим видався йому феноменологічний шлях побудови теорії: цей шлях, по-перше, завжди неоднозначний, тому що будь-яка сукупність фактів може бути описана різними теоріями; по-друге, він є безглуздим, оскільки кожна хибна теорія завжди чудово пояснить будь-які факти⁴⁰. Завдяки цьому теорія стала *фальсифікованою*, тобто стала принципово заперечуватися на експерименті. Але саме внаслідок цієї незалежності теорії від досвіду відповідність її досвіду не могла вже бути тавтологією, а набула по-справжньому доказового характеру: досвід вперше набув статусу критерію, що свідчило про істинність теорії. Істина перестала визначатися прагматичними принципами; відпала необхідність за зручність “платити” істиною. Тепер не зручність, а необхідність змушувала користуватися новими науковими даними, які нестримно входили у “світ економіки” — виробництво, торгівлю, капітал, володіння тощо. Метафізичний елемент, який начебто втратив свою колишню значимість, не лише не “виганяється” з теорії, але стає *домінуючим*. Як еволюційна теорія *Ч. Дарвіна*, так і *теорія вартості* однаковою мірою є не лише науковими теоріями (біологічною і економічною), а й метафізичними концепціями. Як у першому, так і в другому випадку їх об’єктом стала зовсім інша реальність — не “природна”, не “меркантильна”, а метафізична. Не говорячи вже про їх філософсько-світоглядне значення.

Абсолют

Абсолют, поряд з трансценденцією, причетний до сфери метафізики таким чином, що ідея абсолюту доповнює, продовжує вчення про трансценденцію. З точки зору етимології слова “абсолют” (від латинського “absolutus”) є “звільнене”, “відокремлене”. Термін “абсолют” означає первонахало всього сущого, котре не залежить ні від чого іншого, саме містить усе існуюче і творить його. Тобто те, що володіє безумовною

⁴⁰ *Эйнштейн А.* Творческая биография. — М., 1985. — С. 49.

свободою. Причетність людини до Абсолюту завдяки господарській діяльності наділяє її свободою і надією на подолання тимчасової обмеженості людського буття. Крім того, абсолют — це світ цілісності, архітектоніка, смисл і призначення якої завжди оповиті чарами і таїнами невідомості, невисловленості. Абсолют завжди поза людиною і в самій людині; цю ідею неможливо не знати навіть за бажанням, оскільки вона — першоджерело всіх бажань, знань і незнань. Часто Абсолют ототожнюють з Богом, що привносить суб’єктивність у його розуміння, і тим самим обмежує його всезагальний характер.

Абсолют не є просто мисленневою конструкцією, хоча поза людським суспільством, господарством питання про нього не має сенсу. Абсолют потрібно розуміти як вищий принцип буття світу, який встановлює його межі, розкриває взаємовідношення буття і небуття, але сам при цьому — поза будь-яких меж.

Тугів Л.А. Філософія хозяйства.
Опыт духовного преображения. —
М., 2003. — С. 106.

Метафізична реальність, яку описала наука XIX і особливо XX ст., названа “невидимою онтологією” (*В. Тростніков*), що образно відображає онтологічну сутність сучасного наукового знання. Неможливість однозначного визначення передалася в економічну науку, яка почала демонструвати все нові і нові концепції, кожного разу розкриваючи зовсім інші смисли у здавалося б давно відомих економічних феноменів — все тих же ренти, капіталу, торгівлі, вартості, власності, грошей тощо. Як і в цілому ряді наукових відкриттів (наприклад, у загальній теорії відносності), ідеальне (те, що не спостерігається) виявилось більше реальним і більш суттєвим за матеріальне: саме воно описує все, що спостерігається в матеріальному світі. І, описуючи, пояснює, як виявилось, не лише природною причинністю, а й шукає інші причини. Достатньо згадати теорію *Т. Мальтуса*, яка, попри всі природничо-наукові обґрунтування, вводила у світ математичних, отже, ідеальних розрахунків. Саме внаслідок своєї метафізичної визначеності мальтузіанство надовго залишалося в науково-теоретичному обігу кожного економічного знання, котре претендувало на істинність.

Прикладів такого опредметнення метафізики в науці й економіці багато. Як філософія невід’ємна від міркувань, особливо тих, які визначають парадигму нового теоретичного пошуку, так і метафізика невід’ємна від економічної теорії, яка кожного разу знову і знову відкриває світ. Щоправда, це відкриття прагне не дублювати досягнення інших наук. У своїх претензіях на абсолютність своїх істин економічна теорія заглиблюється в “сущє”. “Економіка — феномен суперечливий, — підкреслює Ю.М. Осипов. — Суперечностей в економіці, як у будь-якій подібній дуже складній системі, достатньо. Вже сам поділ господарства — власне, організаційний, функціональний, трудовий, діловий — породжує суперечливість, робить первісним і нескінченно суперечливим не один лише обмінно-оцінювальний процес, а й усю життєдіяльність економіки, будь-які її починання і звершення... Суперечливість — онтологічна суперечливість економіки, її органічна властивість, а не всього лише якась вада, хоча суперечливість зовсім не така проста — як для самої економіки, так і для життя взагалі”⁴¹. Економіка повна динаміки, руху, боротьби. Для економіки визначальною рисою є постійне становлення, вмирання і народження, вона характеризується хворобами і оздоровленнями, підйомами і спадами. Це — постійне “впорядкування хаосу і хаотизація порядку”, — такий діалектичний висновок Ю.М. Осипова. Але всі ці ознаки показують метафізичний характер економічної теорії, яка з необхідністю приходить до розуміння себе через осмислення сутності буття.

Необхідно відзначити не лише точки перетину, а й суперечності, які існують між “метафізикою економіки” і економічною теорією. Наприклад, в основі неокласичної економічної теорії лежать три основні взаємопов’язані ідеї: *ідея рівноваги*, *ідея можливості математично строгої інтерпретації помітних явищ* та *ідея чистої економічної науки*. Дискурс “ідеї чистої економічної науки” передбачає виключення з її предметного поля всіляких ненаукових знань, двозначності, міфологізації і чітке предметне розмежування з іншими суспільними науками, насамперед — філософією. Однак, від-

⁴¹ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 365.

стоючи предметну чистоту, неокласична теорія сама приходить до міфологізації числа, наслідком якого є механізм. Останній виявляється не лише в абсолютизації числа, математичного аналізу в економічній теорії, а й гіпертрофії низки інших ідей: “ідеї рівноваги, методологічний індивідуалізм, функціональний аналіз, заперечення причинно-наслідкового підходу та інше. Надмірна математизація економічної теорії призводить до того, що вона абстрагується від реального економічного життя і втрачається її предметна визначеність”⁴². Точніше, предмет економічної теорії набуває властивостей умовності, парадоксальності, штучності. Можна погодитись із думкою К.Дж. Эрроу, що “висновки неокласичної теорії справедливі лише при виконанні певних, можливо, надзвичайно спрощених передумов, які стосуються економічної сфери, а також суспільних і приватних переваг”⁴³. Всі умовності, штучності в неокласичній теорії виникають тому що вона перетворює ціновий механізм попиту і пропозиції в “єдиний і абсолютний механізм руху економічної реальності, вважаючи всі інші аспекти економічного життя вторинними і похідними від вищевказаного”⁴⁴. Така позиція і перетворює, власне, економічну теорію в “царицю соціальних наук”, як вважають більшість західних і вітчизняних економістів.

“Метафізика економіки” не будує штучних моделей, абстрагованих від реальної дійсності, заснованих на обмежених передумовах. Для метафізики економіка є організмом, цілісним і всеоб’ємним, як світ, як космос, по суті своїй не механістичним, а діалектичним, більш того — синергетичним, змістовним, абсолютним у своїй нескінченності. Метафізика дає можливість розглядати економічну сферу як частину,

⁴² Московский А.И. Экономикс и... другие! // Философия хозяйства. — 1999. — № 2. — С. 63.

⁴³ Эрроу К.Дж. Возможности и пределы рынка как механизма распределения ресурсов // THESIS: теория и история экономических и социальных инструментов и систем. — 1993. — Т. 1. — Вып. 2. — С. 56.

⁴⁴ Тугоев Л.А. Философия хозяйства и экономическая теория: точки пересечения и противоречия // Философия хозяйства. — М., 2004. — № 4 (34). — С. 229.

фрагмент більш широкої реальності, тим самим показуючи її зв'язок з іншими неекономічними сферами. Одночасно економічна сфера набуває того значення, яке мають традиційні для метафізики проблеми — Бог, душа, буття тощо. У цьому відношенні економічна сфера (економічне) виступає абсолютом, виявлення сутності (сущого) якого є завданням і метою метафізичного мислення.

Відповідно до цього “метафізика економіки” розширює горизонти економічної теорії, розкриває роль позаекономічних факторів при характеристиці поведінки суб'єкта економічної діяльності. Разом з тим “метафізика економіки”, “підштовхуючи” економічну теорію до подолання вузькоспеціалізованого, утилітарного підходу до розуміння економічного буття, виявляє його приховані смисли, що вкрай важливо для формування шляхів його подальшого розвитку. Не менш важливо те, що метафізика формує реальне мисленнєве поле, інтелектуальну атмосферу, в рамках якої здійснюються акти наукового пізнання, спрямовані на комплексне філософське і соціоекономічне пояснення явищ і процесів, системний підхід, урахування специфіки духовності, в якій відбуваються та чи інша економічна дія, той чи інший економічний процес.

Оприявлений завдяки метафізиці “світ економіки”, у свою чергу, на прикладі моделей, об'єктів (інших “світів”) метафізики загострює специфічні риси економічної теорії (раціоналізм, сенсуалізм, прагматизм, позитивізм, феноменологізм, трансцендентність, соціальність, універсалізм і т. д.), що дає можливість одержати не лише уявлення, а й знання про суще економічного. Тобто виявити нові властивості і фактори, які визначають економічне, і тим самим одержати цілісну картину “світу економіки”.

Метафізичний підхід до розуміння “світу економіки” передбачає багатоманітність параметрів розкриття і виявлення можливостей економічного мислення в його найвищих проявах. У підсумку перед нами розкривається розмаїтий світ сутностей, пізнання яких дає можливість прояснити справжню природу економічного — *економічної реальності, економічного буття*.

Розділ 5

ЕКОНОМІЧНА ОНТОЛОГІЯ

Метафізика має бути наукою про істинне буття, про речі в собі; але саме через це їй доводиться бути і наукою про трансцендентні предмети, про те, чи існують вони як складова частина істинного буття, чи їх зовсім немає, а якщо існують, то які вони.

А.І. Введенський

- 5.1. *Економічне буття: проблема становлення.*
- 5.2. *Архе, ейдос, суще: метафізичний пошук основ світу.*
- 5.3. *Ноуменальна і феноменальна сфери економічного буття.*
- 5.4. *Інтенції “небуття” в бутті економіки.*
- 5.5. *Економіка як “все” і “ніщо”.*
- 5.6. *Продуктивні потенції економічного онтоосу.*
- 5.7. *Метафізика розвитку економічної реальності.*

Співвідношення буття і небуття — одна з основних проблем метафізики. В рамках онтологічного аспекту ці категорії є формами існування економіки і перебувають у безпосередньому зв'язку, розгортаючи свій зміст у поняттях гносеології, аксіології, феноменології й антропології. З позицій онтологічного підходу економіка може бути оцінена через співвідношення категорій буття і небуття. В контексті вибудовування теорії “метафізики економіки” її онтологічний аспект дасть можливість визначити глибинні, втаємничені, закриті основи “світу економіки”, його зв'язок зі “світом культури”, “світом людини”, які неможливо описати за допомогою математичних формул і технічно вдосконалити. Глибинність, трансцендентність “світу економіки” полягає не тільки в його таємничості й закритості, а й у непідвладності людини в цілому, незважаючи на всі досягнення науки й економічної теорії. У чому ж полягає ця утаємниченість? Розкрити її можливо за рахунок проникнення в метафізичне вчення про буття. У проблематиці метафізичних досліджень буття завжди було тією фундаментальною істиною для всіх інших речей, що породило розмаїтість його тлумачень.

5.1. ЕКОНОМІЧНЕ БУТТЯ: ПРОБЛЕМА СТАНОВЛЕННЯ

З проблеми буття починається класична метафізика. Для економічної теорії її вирішення набуває особливого значення сьогодні, коли економіка “все робить по-своєму і в своїх інтересах, що не заважає їй так чи інакше враховувати потреби господарства, його надії і обмеження. Економіка не просто поза господарством, але і над ним... Цей момент вирізняється і настанням панування великих економічних суб'єктів з особливо великими економічними рішеннями, із особливо великими економічними ефектами, відповідно, з великими обсягами, великими потоками, великими структурами”¹. Проблематичність такого становища економіки

¹ Осипов Ю.М. Что есть экономика вообще и что она есть сегодня // Философия хозяйства. — 2004. — № 3. — С. 96.

в нашу епоху актуалізується тим, що існуюча “впевненість” у вічності й навіть “субстанційності” буття насправді виявилася згубною: утвердження економічного буття, якому властивий безумовний оптимізм, не завжди сприяє досягненню його розуміння. Одночасно питання “бути чи не бути” в ситуації перехідного періоду, нестабільності економіки набуває особливого екзистенційного значення. Людина з подвійною силою відчуває кінецьність, апокаліпсичність існуючого буття. Розчарування в можливостях економіки породжують невпевненість у можливості збереження світу взагалі, а тим більше в знаходженні шляхів його подальшого розвитку, фактично вічні філософські питання, з яких почалася історія європейської інтелектуальної культури.

Проблема буття — первісна для метафізики, яка вже з античних часів прагнула відтворити систему основоположних начал світу через теоретичні узагальнення. Поставивши завдання вивчити і пізнати природу, метафізика і виокремила себе як найбільш радикальний теоретичний засіб, що й зробило її “першою філософією”, або наукою. Природа — це світ, але його об'єктивна визначеність набуває значення тоді, коли відбувається суб'єктивне усвідомлення суперечності “є” і “не-є”. Цієї визначеності набула також економіка в “Метафізиці” Арістотеля. Вона постала тією реальністю, тим світом, з яким ми постійно маємо справу в нашому повсякденному житті, перетворившись у неодмінний атрибут соціального, культурного і звичайного, індивідуального життя. З реальним “світом економіки” суспільна людина має постійну справу, безпосередньо та опосередковано, впродовж усієї соціально-політичної історії. Економіка як атрибут соціального буття вносить у нього життя, ритм, динаміку, що обумовлює стиль і спосіб життя, напрям духовно-культурних трансформацій суспільної та індивідуальної свідомості.

Економічне буття

Економіка за своєю природою **самостійна**, вона, так би мовити, **сама стоїть**. Як природа в цілому, як життя, як людство. І стоїть вона сама по собі не взагалі якось, а у досить конкретному відношенні — функціональному. Брати участь в економіці можна — скільки завгодно! — а от замінити її нічим,

якщо, звичайно, залишити обмін у реальності. Ми доходимо найважливішого висновку: будь-які намагання поставити на місце економіки яку-небудь штучну систему господарської реалізації, здатну вирішувати **ті ж** завдання, що й економіка, приречені на провал; більше того, приречені на провал і намагання створити штучні системи, здатні що-небудь вирішувати замість економіки або поряд з економікою. **Те, що робить економіка, може робити тільки економіка!** Звідси досить-таки наївно моделювати всі обміни-оцінки, всі рішення економічних агентів, всі структурні реалізації в економіці. Одна справа моделювати для прояснення роботи економіки — цього “чорного ящика”, зовсім інша — прагнути створити рахунково-вирішуючі пристрої, які замінюють економіку (не важливо, чи це буде технічний апарат або установа, чи і це і друге разом). Все це неможливо, і, головне, **не потрібно**.

Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 107.

Буття світу і буття економіки в певному відношенні є тотожними поняттями. Онтологічна сутність економіки співмірна буттю у його метафізичних вимірах, а не в детермінаціях економізму. *Економічне* невід’ємне від буття “світу людини”, його структурні елементи складають зміст *вищих смислів* буття “світу людини”. Справа в тому, що дійсну сутність буття частково ховають безпосередні способи його вираження; частково ми в процесі дослідження шляхом досягнутих результатів проектуємо на буття зовсім не властиві йому надумані визначення; частково ми “змішуємо” спосіб, за допомогою якого усвідомили певний момент буття, із самим буттям, і т. д.² Отже, визначаючи необхідність ставити на перше місце безпосередність повсякденного життя, не варто обмежуватися тільки цим підходом у прагненні зрозуміти буття в його різних проявах. Разом з тим важливо ґрунтовно проаналізувати й найбільш істотні способи мисленнєвого “оволодіння” буттям на основі характерних для нього простих власти-

² Кутырев В.А. Оправдание бытия (явление нигитологии и его критики) // Вопросы философии. — 2000. — № 5. — С. 37.

востей. Без сумніву, у взаємодії цих двох, протилежних, на перший погляд, підходів, утворюється метафізичне розуміння дійсного буття як *полізмистовної реальності*.

“Світ економіки” як буття, отже, як частина нескінченної у своїх можливостях соціальної реальності, є об’єктом метафізичного пізнання. Питання в тому, наскільки *буття економічної реальності* може стати предметом метафізичного пізнання. Якщо *І. Кант* предметами метафізики вважав “тріаду” — *світ, Бог, безсмертя душі*, то, наприклад, *М. Гайдеггер* пропонує свої “варіанти” — *світ, скінченність, усамітнення*. Для *М. Гайдеггера* метафізика є запитом, в якому ми “прагнемо охопити своїми питаннями сукупне ціле *суцього* і запитуємо про нього так, що самі, які запитуємо, опиняємось поставленими під питання”³. Метафізичний зміст спрямований на цілісне, надчуттєве, і водночас воно повністю захоплює, вводить запитуючого в *глибини його буття* так, що саме буття того, хто запитує, постає як питання. Цілісність буття “світу економіки” містить у собі нескінченну множину проблем, що й обумовлює їх метафізичну визначеність.

Це — надзвичайно важливий момент, який дає можливість “увійти” в проблему “економічного буття”. І у *І. Канта*, і у *Г. Гегеля* метафізичне так чи інакше пов’язане із суб’єктом; *І. Кант* відносить метафізику до сфери людської свободи, а свобода і є те, що захоплює людину повністю; *Г. Гегель* вимагає “занурення” в поняття, присутність у ньому суб’єкта, який пізнає, — лише тоді розкриваються метафізичні таїни. Саме так філософія ХХ ст. актуалізує в метафізичних запитах момент присутності людини в тому, про що запитується. Ось чому, вважає *М. Гайдеггер*, метафізичні поняття *неможливо вивчити*, повторювати за вчителем і “застосовувати на практиці”. Метафізика є ностальгією, потребою, прагненням скрізь “бути вдома”, тобто “екзистувати в сукупно цілому *суцього*”⁴; філософування здійснюється в *основах* людського буття. Ці основи безпосередньо “включені” в господарювання, у сферу економічного буття, невід’ємного від усіх людських прагнень у їх онтологічній спрямованості.

³ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. — 1989. — № 9. — С. 37.

⁴ Там же. — С. 121.

Економічний світ, економічна реальність, тобто *економічне буття*, є предметом метафізичного запиту, оскільки в самій “економічній господарській реальності багато що — і як з’ясовується — дуже багато, якщо не основне і не головне, — економічним зовсім не є”⁵. Тому що неможливо все в житті звести до товарного життя і сприяння грошей — особисте життя, дім, побут, сім’ю, духовне життя тощо. *Економічне буття*, таким чином, є повноцінним “предметом”, метафізичного запиту, оскільки, як і кожний подібний метафізичний “предмет”, є особливим: він *сам, собою* “втягує” людину в себе, “він — не об’єкт, не річ, а щось таке, що *розкривається* назустріч суб’єкту, споріднене його потаємним глибинам”⁶. Тому-то *В. Соловйов* постійно підкреслює обов’язкову умову можливості метафізичного пізнання як відповідність *між феноменальним і метафізичним світом*, розуміючи водночас метафізичне як *поза межове* стосовно нашої “природної свідомості”. Тут і виявляється “дивний парадокс *метафізичного відношення*: предмет його — надчуттєве, ноуменальне, спосіб його осягнення — споглядання, найвищий “пілотаж” інтелекту, — і водночас у самому метафізичному відношенні присутнє іманентне переживання як стан *почуттів*, як *досвід*, стан “охопленості”, “включеності” і притому — *помежовий*, який зачіпає основи нашого буття”⁷. Метафізичне відношення, як і відношення економічні, є діалектичним, оскільки постає єдністю феноменального і ноуменального, чуттєвого і надчуттєвого, раціонального та ірраціонального, буття і небуття. Адже економіка, як і філософія, репрезентує універсальний спосіб пізнання, *досвідний* по суті та *метафізичний* за предметом.

Економічне буття як предмет метафізичного запиту не може будуватися в межах звичної предметної установки свідомості (що було зрозуміло вже *І. Канту*); його “предмети” (метафізичні) не є просто об’єктами думки. Економічне буття як метафізична реальність “знаходиться” одночасно і поза нами

⁵ *Осипов Ю.М.* Что есть экономика вообще и что она есть сегодня. — С. 83.

⁶ *Возняк В.С.* Метафизика рассудка и разума. — К., 1994. — С. 42.

⁷ Там же.

і “всередині нас”, і акт його знаходження-виявлення вимагає особливої, філософської, метафізичної установки свідомості. Метафізичний “вимір” економічного буття одночасно і нескінченно віддалений від нас і водночас перебуває “в найінтимнішому зосередженні нашої особистості” (*С.Л. Франк*). Це дає глибинам економічного буття можливість саморозкритися, виявити свою сутність через наше власне самозглиблення. Це те, що *С.Л. Франк* називає трансцендуванням “всередину”, котре збігається із трансцендуванням “ззовні”. Суб’єкт як носій реальності (буття), яка безпосередньо себе розкриває, є певною сферою. Тому “істинна філософія завжди спирається на живий внутрішній досвід, аналогічний тому, що називається *містичним* досвідом”⁸. Постійне утримування суб’єктом себе в предметі, в економічному бутті, і економічного буття — в собі, помітний зсув точки зору в межах певної “сфери зору”, рух, який здійснюється “із себе” в буття, “крізь себе” у світ економіки, розуміння “світу економіки” як такого буття-можливості, де завжди є “місце для суб’єкта”, його спонтанності (*М. Мамардашвілі*), — і є “полем” філософування як такого: атмосфера метафізичного погляду. Через саморозкриття економічної реальності в глибинах внутрішнього досвіду будується метафізика людського буття.

Буття економіки

Економіка — **космос**, безумовний, так би мовити, космос. Космос, звільнений до буття людиною. Навряд чи можна сказати, що це просто створений людиною космос, оскільки створити усвідомлено і проєктивно нічого подібного людина не може. Людина звільнила якусь певну творчу силу, і вона створила увесь цей космос. А людині нічого не залишалось, як брати участь в цьому звільненому нею і не нею створеному космосі. І подивіться, адже увесь цей космос виник не просто з обміном, але безпосередньо з обміну, і не тому, що все почалось з обміну, а тому, що все це космічне знаходилося

⁸ *Франк С.Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // На переломе: Философия и мировоззрение. — М., 1990. — С. 147—150.

саме в обміні, з нього воно і вийшло — як величезне дерево з маленького зернятка. Обмін, адже в ньому все: і відношення, і змагання, і гра; і оцінка, і гроші, і ціна; і правило, і стихія, і обман; і інформація, і рішення, і доля; і визначеність, і невизначеність, і таїна... Тут і велика, майже прозора ясність, тут же і велика, зовсім навіть туманна, трансцендентність. І якщо в зернятті все **так**, то чому ж у космосі все повинно бути якось **інакше**? І космос такий же — як цей найменшенький і окременький, зовсім навіть мікроскопічний, **обмінчик** (він же і **обманчик**).

Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 106.

Економічне буття є специфічною сферою існування, воно включене в більш широкі сфери індивідуального і суспільного буття людей, у їхню духовно-культурну й інтелектуальну діяльність. Економічне буття — необхідна частина всього буття в цілому. Проблема поліфонічної цілісності всього універсуму в його існуванні, тобто проблема буття, а разом з ним — *економічного буття* — не довільна вигадка. Кожна людина і всі покоління людей у будь-яких діях і процесах мислення — незалежно від того, чи створюють і перетворюють вони світ чуттєво-конкретних предметів і явищ, чи мають вони справу із суспільними відносинами, з артефактами наукової, економічної, політичної, філософської думки, чи з образами мистецтва (створеними уявленням) — насамперед повинні знати: чи є в наявності ті “об’єкти” (метафізичні “предмети”), на які орієнтовані (чи будуть орієнтовані) їхні практика і міркування, і як саме вони існують (що і є буттям). У цьому контексті економічне, яке виступає об’єктом, — не виняток. Первинність усвідомлення себе як людини стосовно до існування-буття, з чого починається метафізичне осмислення, поширюється і на економіку. Вона, власне, є постійною “діючою реальністю, діючим буттям” у вчинках і мисленні людини упродовж усієї історії суспільства.

Феномен економічного буття — закономірний і необхідний об’єкт метафізичного аналізу. Метафізика, незважаючи на свою “перевагу” над звичайним людським розумом (буден-

ною свідомістю), “стоїть” на ґрунті останнього, оскільки розкриває природний спосіб думки, спрямованої на вивчення існуючого буття в його цілісності. Вона виявляє себе в нескінченних конкретних предметах (модусах), що досягаються за допомогою досвіду, який передусім є господарським, економічним. До всіх конкретно-предметних проявів реальності в цілому і економічної зокрема ми приходимо тільки через досвід, у якому і здійснюється процес людського життя. І наше мислення — несистематичне чи наукове, трансцендентне чи трансцендентальне, виходить так само з досвіду, причому своєю метою має знову-таки досвід. Економічне знання, наприклад, виходить з конкретного економічного досвіду, причому, систематизувавши знання в економічну теорію, передбачає включення її в економічну практику, тобто досвід. Адже саме в цьому людина реалізує свої плани, задуми, силу, творчі здібності, тобто себе як істоту, орієнтовану на життя. “Ніщо, крім життя, не має безумовної цінності і значення: будь-яке мислення, творчість і знання мають цінність лише остільки, оскільки вони певним чином стосуються живого, виходять з нього і прагнуть знову влитися в нього”⁹. Але життя тільки тоді має ціннісний, смисловий вимір, коли воно спрямоване на пізнання і досягнення істини — для всіх і для себе. Проте не просто істини, якої завгодно, а насамперед тієї, котра є *джерелом* кожної істини і стоїть на початку буття всіх речей. Феномен економічного буття “відкриває”, “показує” велику кількість явних і прихованих істин, які сприяють поясненню буття — в смисложиттєвому вимірі — у всіх його аспектах. Якщо зміст буття людини — *в істині*, завдяки якій воно набуває сенсу (*істина* світу, його походження, *істина* життя, його зміст тощо), то економічне буття — одна з тих смисложиттєвих *істин*, що визначає, як жодна інша, життя людини.

Чи є істина предметом турботи “метафізики економіки”, або вона проходить виключно через теорію пізнання і логіку? Для нас перше, безумовно, має більше переваг. І хоча *М. Гайдеггер* не включає істину в “почесний реєстр” предметів метафізичного запиту, розглядаючи природу метафізики, тут

⁹ *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. — М., 1990. — С. 13.

же вводить її у свій дискурс. Метафізична інтонованість у міркуванні про істину надає останній іншого звучання, ніж у “чистій” гносеології. “Якщо сутність світу не полягає в його предметності, — запитує В. Соловйов, — котра сама по собі зовсім пуста, то в чому ж тоді ця сутність? Таке основне питання метафізики”¹⁰. При цьому мислитель стверджує, що метафізика не є просто наукою про начала всього сущого: її предмет — “істинно суще”¹¹. Чи не найбільш важливим, по-науковому привабливим завданням для “метафізики економіки” є виявлення “істини” економічного буття як *сущого*, з якого починає свій розвиток і одночасно повертається до нього людське життя.

Смисложиттєвість економічного буття у всіх аспектах, безпосередньо і опосередковано, взаємопов’язана з буттям. У цьому плані економічне буття як об’єкт метафізичного дослідження таке ж “вічне”, як і інші “вічні” філософські проблеми. Відомо, що ними є ті, котрі складають необхідну, сутнісну частину людського буття. Вони включені в процес постійних соціокультурних, політичних, господарських перетворень, в яких перебувають індивід і суспільство. В цьому і полягає основна онтологічна змістовність економіки, що зумовлює до неї постійний інтерес людства впродовж духовно-культурної історії. На різних рівнях суспільної свідомості — індивідуальному і суспільному, буденному і теоретичному — проглядається ця всезагальна зацікавленість.

“Метафізичні” міркування, а точніше — вступ в онтологію економіки, який має скоріше методологічний характер, показує необхідність виявлення сутності проблеми *економічного буття*. Тим більше, що попередні міркування про економічне буття як предмет метафізичного пізнання показують: усвідомлення метафізикою самої себе й усвідомлення економічною теорією своєї основоположності вже є полем колізій *буття і небуття*. Але для цього необхідно здійснити екскурс в історію їх становлення.

¹⁰ Соловьев В.С. Кризис западной философии // Соч.: В 2 т. — М., 1990. — Т. 2. — С. 56.

¹¹ Там же. — С. 109.

5.2. АРХЕ, ЕЙДОС, СУЩЕ: МЕТАФІЗИЧНИЙ ПОШУК ОСНОВ СВІТУ

Звернення до історії людської думки — не данина традиції, а безпосередній спосіб філософування, який завжди прагне до ідеалу — істини. Категорія “буття” проходить через усю історію метафізики. Кожному філософу для “розгону” власної думки, особливо в побудові нової, оригінальної й унікальної концепції світу, необхідно “відштовхнутися” від начала начал — буття. Причому ця традиція започаткована вже в міфології, в якій буття ототожнюється з *Космосом*, впорядкованістю, світлом, а небуття — з *Хаосом*, потойбічним життям, мороком. Буття і небуття перебувають у постійній боротьбі. Перемога буття, як правило, пов’язана з героїчними вчинками легендарних особистостей або богів. Господарська діяльність, з якої починає своє буття економіка, у міфології трактується як перетворення, впорядкування й облагородження реальності. Суб’єктом господарства виступає не окрема людина, а міфологічний персонаж, який поєднує в собі кращі якості багатьох людей.

З появою філософської думки проблема буття концептуалізується, стає головним дискурсом всіх *діалектичних* (власне філософських) суперечок античності. Виявлення начала світу — це пошук його основи — *архе*, яке в перших мислителів виступало у вигляді *субстрату*. У *Фалеса* таким онтологічним субстратом була *вода*, в *Анаксимена* — *повітря*, в *Анаксимандра* — *безмежне*, або *апейрон*, і т. д. Чим більшої всеоб’ємності набувало мислення, тим абстрактнішим, метафізичнішим *ставало* *архе* — *логос*, *софія*, *ейдос*, *ідея*, *нус* тощо. Саме цей збіг суб’єктивного (мисленнєвого) і об’єктивного (предметно-речовинного), людини і світу, причому не зовнішньоформальний, а *субстанційний*, змістовний і є фактом усвідомлення онтології людського буття. Про це В. Соловйов писав: умова метафізики — “сутнісна тотожність метафізичної сутності з тим, хто пізнає, тобто з нашим духом”, і далі: “ця сутність визначається, таким чином, як *всеєдиний дух*, якого наш дух є окремим образом або проявом, так що через наш внутрішній досвід ми можемо здобути дійсне пізнання

про метафізичну істоту”¹². Коли філософ говорить про тожність нашого духу з “метафізичною істотою”, він не згадує природи цього збігу, який полягає в *практиці*, або в *господарсько-економічній діяльності*.

Історія поняття “буття” може розкрити проблему глибинних основ того типу мислення, того підходу до світу, що лежить в основі сучасної цивілізації. Тим самим зрозуміти неоднозначність, у багатьох випадках суперечливість феномену економіки, її різну оцінку і поліфонію сподівань (у випадку реалізації економічних програм). Ця тенденція спостерігається з епохи античності — часу, коли рельєфно оприявлюється як філософська, так і економічна проблематика. І перше, і друге актуалізувало *метафізичне мислення*. Якщо метафізика і можлива, вважав *І. Кант*, то лише в її зверненості до сфери *практичного розуму*, і насамперед — як *метафізика свободи*. А де більше потрібна свобода, як не в економічній діяльності? Тому проблема буття як *архе* невід’ємна від буття економічного, господарського. Зрозуміло, чому *буття*, суще є центральними поняттями давньогрецької думки. За всієї своєрідності його трактування в різних філософських школах існували і загальні для більшості грецьких мислителів передумови, що визначали спосіб розуміння буття, а разом з тим і буття людини в системі господарсько-економічних відносин.

У теоретично *рефлексованій, метафізичній формі* поняття буття з’являється в *елеатів* (V ст. до н. е.). Головний представник цієї школи *Парменід* висловив ряд тверджень, які визначили постановку онтологічної проблематики на весь подальший розвиток метафізики. *Буття є, а небуття немає* — от найважливіше з цих положень. *Усе реально існуюче є буттям*. “Є” чи “не є” (“існує” чи “не існує”). “Є буття, а небуття зовсім немає: отут істинності шлях, що наближає до істини”¹³. Буття єдине, нерухоме, цілісне, неподільне і цілком однорідне. Його існування доводиться навіть звичайними спосте-

¹² Соловьев В.С. Кризис западной философии. — С. 112.

¹³ Антология мировой философии: В 4 т. — Т. 1. — Ч. 1. — М., 1969. — С. 295.

реженнями за конкретними речами, чого не можна сказати про небуття, про те, чого не існує, внаслідок чого воно (не існуюче) ніколи не може бути доведене, оскільки його неможливо ні пізнати, ні виразити: небуття не досягається, не осмислюється.

На перший погляд, твердження *Парменіда* не викликає заперечень. У того, що є, у “*суцього тепер*”, напевно існує своє “минуле”, своє становлення, і обов’язково — якщо воно точно є — у ньому міститься хоча б тривалий момент майбутнього, його “потім”, яке “буде”. Це стосується наявних у кожен момент речей і предметів, відповідних до станів світу, наприклад, наявного буття різних товарів, виробництво яких у той час займало одне з найважливіших місць у суспільному житті. Їх можна наділяти такими ж предикатами, як і парменідівське “буття”: вони вічні і єдині, тому складають тим самим вічність уже існуючих економічних відносин. Однак почуттєвий, “речовинний” світ — це світ мінливих, рухомих, минутих речей, поділених на безліч явищ. Отже, товари, відповідаючи характеристикам буття, разом з тим “*обертаються*” у почуттєвому, феноменальному світі, для якого головними характеристиками є рух, множинність, тимчасовість. Вони так само є нестійкими, мінливими, минутими, як і сам цей світ. Тут і народжується проблема *небуття*, що протиставляє товарам, речам інші його форми — *духовні, софійні*.

Разом з тим розуміння буття як того, що “є”, означає входження в більш складний зміст парменідівських міркувань. Адже філософ заклопотаний питанням *не про існування* (“є”) якої-небудь речі чи речей узагалі, не про існування (“є”) певної людини чи покоління людей, що мисляться саме через взаємозв’язок минулого-сьогоднішнього-майбутнього. Він “випробовує питання про саме “є”, про “*суще тепер*” як *таке*, про всю нескінченну сукупність *от-тепер-суцього*”¹⁴. Для *Парменіда* складність цієї проблеми зумовлюється низкою обставин щодо самого *існування*. Тим самим ускладнюється питання про товари (економічне буття), що не просто існу-

¹⁴ Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. — М., 1991. — С. 137.

ють (ε), а “вплетені” в канву буття, якого немає ні в минулому, ні в майбутньому, адже минуле *вже* не існує, а майбутнє *ще* не існує.

Буття

Буття ж саме по собі приписується всьому тому, що виначається через форми категоріального висловлювання, адже в якій кількості робляться ці висловлювання, в таких же смислах визначається буття. А оскільки одні висловлювання визначають сутність речі, другі — якість, інші — кількість, інші — відношення, інші — дії або вичікування, інші — “де”, інші — “коли”, то відповідно до кожного з них те ж значення має і буття. Адже немає ніякої різниці: “людина є здорова” або “людина здорова”, і точно так само: “людина є така, що йде або ріже” або ж “людина йде або ріже”; і подібним чином у всіх інших випадках”.

Далі, “буття” і “ε” означають, що воно істинне, а “небуття” — що воно не істинне, а хибне, однакове при ствердженні і запереченні; наприклад, висловлювання “Сократ є освіченим” істинне, або “Сократ є не блідим” також істинне; а висловлювання “діагональ не є неспівмірна” хибна. Поза тим, буття і суще означають у вказаних випадках, що одне є у можливості, інше — в дійсності.

Дійсно, ми приписуємо знання і тому, хто в змозі користуватися знанням, і тому, хто насправді користується ним. І спокійним ми називаємо і те, що вже перебуває в спокої, і те, що може перебувати в спокої. Те саме можна сказати і про сутності: адже ми говоримо, що в камені є зображення Гермеса і що половина лінії є в лінії, і називаємо хлібом хліб, який ще не визрів.

Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. — М., 1975. — Т. 1. — С. 156—157.

Від питань, поставлених *Парменідом*, досить важливих і ґрунтовних, “простягаються” зв’язки до всіх наступних філософських міркувань про буття і його прояви, у тому числі до товарів як вияву економічного буття. Складна, різноманітна проблематика завжди виявляється для люди-

ни тоді, коли разом з *Парменідом* ми починаємо задумуватися про зміст “ε” (*буття*), про співвідношення “ε” і “не ε” (*буття* і *небуття*). Звичайно, варто відразу визначитися в розходженні рівнів питань “ε і не ε” — рівня філософської рефлексії і рівня повсякденного, споглядального. Якщо їх поєднати, змішати, то виникають досить складні проблеми, загадки і парадокси (наприклад, апорії *Зенона*), відповіді на які не так просто і не відразу можна знайти. Передумови цих проблем знаходяться в тих складних поворотах думки, породжуваних самою реальністю, яка не могла бути іншою, ніж *господарською*. Однак звернення до неї як факту іншого, конкретного буття не могло бути предметом тогочасної метафізики. Світоглядний опис економічної діяльності, тієї чи іншої конкретної професійної справи — завдання, яке в той час не ставилося. Вміння лікаря, воїна, гончара, коваля і т. д. не підвладне просто спостереженню. Тому воно і не ставало предметом обговорення. Адже “буття” стосувалося *загального* — буття світу, руху, часу тощо. Проте розуміння проблем загального давало можливість знати про конкретні речі набагато більше, ніж їх звичайні виробники і споживачі, які далеко не завжди могли в речах, особливо у відношеннях між ними і людьми, побачити їхню сутність. Звернення до буття філософії того часу виводило на зовсім незвичайну для повсякденної свідомості, утім, і для неї самої, дорогу — ту, на якій виникла *проблема буття*, яка є предметом і сьогодишнього філософського аналізу. Однак для метафізичних міркувань того часу було виявлено головне — у повсякденному житті людина аж ніяк не могла існувати без економічних чинників, які займали в тогочасному суспільстві належне місце — товар, обмін, гроші, ціна, багатство, власність, вартість. Без них не відбувалося суспільне життя. Ставала зрозумілою невід’ємність суспільного, господарсько-економічного буття від буття світу як космічної цілісності. У будь-якому разі виникала необхідність диференціації поняття “буття”. Саме тому, очевидно, *Зенон*, учень *Парменіда*, і переходить до *проблеми руху* як однієї з умов логічного доказу існування буття й одночасно його варіативності. У будь-якому випадку ставали зрозумілими вимоги, які суспільство ставило перед діяльним і мислячим

індивідом. Тобто поставала проблема переходу від загального до одиничного, від буття Космосу до буття соціального, економічного.

У такому контексті показовим є міркування *Д. Лукача* про сутність і своєрідність суспільного буття. Щоб сформулювати цю проблему раціонально, не можна залишити поза увагою загальні проблеми буття — взаємозв'язок і відмінність трьох великих сфер буття (*неорганічної, органічної природи і суспільства*). Не зрозумівши їх взаємозв'язку, їхньої динаміки не можна правильно сформулювати жодного дійсно онтологічного питання щодо суспільного буття, не кажучи вже про те, щоб прийти до такого вирішення цих питань, яке відповідало б характеру цього буття, його соціокультурним та економічним атрибутам. Співвідношення цих “великих сфер буття”, їхня взаємодія та їхня істотна відмінність є обов'язковою підставою будь-якого суспільного буття, будь-якого його утворення. Без визнання цього багатогранного базису неможливі ні пізнання світу, ні самопізнання людини, ні пізнання речей і явищ, що складають зміст її життя¹⁵, таких як багатство, власність, гроші тощо. А оскільки будь-яка практика, у тому числі практика економічних відносин, “формується на цій буттєвій підставі, то вона з необхідністю є непереборним вихідним пунктом і будь-якого людського мислення, тому що воно в кінцевому підсумку — як ми переконаємося — виходить із цієї практики і виникло для того, щоб керувати нею, модифікувати її, зміцнювати і т. д.”¹⁶. Звідси стає зрозумілим, що роль онтології економічних відносин і в історії людського мислення, і у сучасному його стані конкретно визначена буттєвим характером самого людського існування. Тому *de facto* (а не тільки вербально) *онтологія економічного* є присутньою у кожній системі, у кожній сфері мислення й у будь-якій філософії. Вона, ця онтологія, завжди була “включена” в систему метафізичних міркувань.

Становлення метафізичного мислення — складний процес, у який включалися різні поняття і рівні пізнання. Розумін-

¹⁵ Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Пролегомены. — С. 97.

¹⁶ Кутырев В.А. Оправдание бытия (явление нигитологии и его критики). — С. 36.

ня “*буття*” в його цілісності досягалося не лише за допомогою *споглядання*, якому тільки буття й доступне, а й за допомогою *чуттєвого уявлення*, яке підходить до всіх явищ під кутом зору *безмежного*. Для нього немає ніде *завершеного*, тому що завжди існує все “далі і далі”, за одним предметом йде другий, третій і так далі до *нескінченності*¹⁷. У цьому значенні *економічне* у всіх його проявах (багатство, власність, товар, виробництво, гроші) з'являється як “друге і третє”, як “*інше та інше*” (*Платон*), постає буттєвою підставою життєдіяльності людини. Одночасно це ставало свідченням ускладнення самих уявлень про буття, оскільки кожний новий мисленнєвий підхід, кожне нове відкриття в науковому пошуку й господарській практиці виокремлювало більш актуальні онтологічні запити.

Кожний новий етап соціоекономічного розвитку засвідчував необхідність іншого онтологічного розуміння дійсності, як це, наприклад, продемонстрували *атомісти*. Переосмисливши тезу *елеатів* про те, що буття *єдине*, *Левкіпп* і *Демокріт* наділяють буттям *атоми*, а небуттям — *порожнечу*. У силі залишається при цьому найважливіше положення *Парменіда*: буття *є*, воно пізнається, небуття ж — *порожнеча* — незбагненне. Принцип єдності буття зберігся в атомістів стосовно кожного окремого атома — він у них *неподільний*; однак атомів — безліч, і це завдяки тому, що *небуття-порожнеча* все-таки *є*. Тут *Демокріт* полемізує з елеатами. Однак при цьому в нього зберігається принципове для елеатів протиставлення чуттєвого світу лише як видимості буттю, з тією, однак, відмінністю, що це дійсне буття атомів виникає не стільки завдяки умоспогляданню, скільки завдяки *абстрактному уявленню*, про що свідчить як вид атомів, так і пояснення їхньої неподільності¹⁸. Чи не звідси починає формуватися абстрактне розуміння про економічне як *благо*, як про конкретну реальність людського реального світу, що не містить у собі *порожнечі*, але є фактом людського буття? Як атоми забезпечують життя природному Космосу, так і економічні блага умоспоглядають життя соціальне.

¹⁷ Гайденко П.П. Бытие и разум // Вопросы философии. — 1997. — № 7. — С. 114.

¹⁸ Там же. — С. 117.

Полемічну, стосовно атомістичної, інтерпретацію буття запропонував *Платон*. Правда, буття в нього, подібно до *Демокрітового*, з'являється як множинне, але ці умоосяжні множинні *сутності* — *ідеї*, які *Платон* називає *істинно-сущим*. Ідеї неподільні не через їх фізичну “неподільність”, а через їх “логічну єдність”, тобто їхню *нематеріальність*, метафізичність. Але й *економічне* в єдності його складових більш ідеальне, ніж матеріальне, тому так само, як і *господарство*, є “річчю трансцендентною” (*Ю.М. Осипов*). Воно також, як і ідеї (буття) незмінне, і у своїй поліфункціональності пізнаване лише *розумом*. На відміну від тих, хто визнає “тіла і буття за те саме”, *Платон* стверджує, що “істинне буття — це певні умоосяжні і безтілесні ідеї” (Софіст, 246 В).

Платон називає ідеї *сутностями*, тому що сутність — це те, що існує насправді. Стверджуючи, як і *Парменід*, що не буття саме по собі ні вимовити правильно, ні виразити його, ні мислити неможливо (Софіст, 238 С), *Платон*, однак, на відміну від елеатів, змушений визнати, що *небуття існує*. У протилежному випадку, говорить він, була б неможлива омана, хибна думка. “Адже помилкова думка — це думка про неіснуюче” (Софіст, 240 В). Більш того: якщо прийняти буття за єдине, нерухоме, незмінне, то виявиться *неможливим пізнання*. “Якщо існуюче нерухоме, то ніхто ніде нічого не міг би осмислити” (Софіст, 249 В), тому що пізнання допускає *відношення* між пізнанням і тим, що пізнається¹⁹. Економічне — це також результат відносин, що виникають у процесі становлення і розвитку суспільства, його *раціоналізації*. Завдяки відношенню одержує пояснення не тільки можливість пізнання буття (ідей), а й зв’язок (відношення) між самими ідеями, тому що вони доступні пізнанню завдяки наявності цього зв’язку. Лише стосовно одна до одної ідеї виявляють свою онтологічну сутність. Також і економічні артефакти виявляють свою сутність тоді, коли є вираженням відносин людей у процесі товарообміну. Наприклад, сума грошей є адекватною сумою якості та кількості товаро-речей або просто знаковою сумою. А надає їм діяльного економічного характеру *вартість*, кот-

¹⁹ *Осипов Ю.М.* Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 150.

ра включає цю суму в економічні відносини. Вона є “масоподібною” величиною: “коли ми говоримо — маса вартості, то маємо на увазі, не що інше, як її сумарну величину, не її масу в значенні певної “речовинності”, вартість у цьому плані не має маси, а має лише обсяг”²⁰. Таким чином, *економічне буття* також може мати і має цілісність, значимість, якщо в нього входить *відмінність, зв’язок, відношення*. Такого висновку поступово доходило метафізичне мислення античності в процесі свого становлення.

Принцип *відношень*, пронизуючих собою світ явищ, *Платон* вводить у світ ідей. У результаті ідеї складають немовби “серединне царство” між винесеним за межі буття, “*нагору*” *Єдиним* елеатів і винесеним за межі буття “униз” реальним становлення емпіричного світу. У цьому значенні артефакти економічного є невід’ємною частиною соціокультурної реальності. Тому вони не можуть виступати якимось ізольованим, самодостатнім явищем, а навпаки, тісно й органічно взаємозалежні й взаємопов’язані із загальною структурою будови і розвитком не тільки економічного, тобто світу предметного, емпіричного буття людей, а й світу духовно-світоглядних орієнтацій, невід’ємного від життя людини і суспільства. На думку *В. Зомбарта*, для людей ранньої епохи капіталізму більш бажаними “повинні були бути ті твори стародавніх, де містилися вже в готовому вигляді практичні правила для упорядкованого ведення господарства, з якими можна було безпосередньо радитися у своєму власному діловому житті”²¹. Цей аспект виявляє багатогранність економічного як феномену соціокультурного буття, що ставить його у ряд “вічних” питань, зокрема проблеми “буття”. Їх вирішення зумовлює постійний прогрес метафізичної рефлексії.

²⁰ *Зомбарт В.* Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь — М., 2004. — С. 172—173.

²¹ *Лукач Д.* К онтологии общественного бытия. Прологомены. — С. 139.

Буття як Ніщо

...Ми маємо відзначити, що логіка починає з того самого, з чого починає історія філософії у справжньому сенсі цього слова. Цей початок ми знаходимо в елеатській філософії, головним чином у **Парменіда**, котрий розуміє абсолютне як буття і говорить: “Тільки буття є, а небуття немає”. Вчення **Парменіда** варто розглядати як початок філософії у справжньому сенсі слова, тому що філософія є взагалі мислячим пізнанням, а тут уперше була зафіксована чиста думка, яка стала предметом для самої себе.

Елеати зажили слави сміливих мислителів, але до цього абстрактного схиляння перед ними часто-густо додається зауваження, що ці філософи все ж таки заходили занадто далеко, коли визнавали правдивим саме тільки буття і відмовляли в істині всьому іншому, що крім буття становить предмет нашої свідомості. Цілком правильно, що не можна зупинитися на самому тільки бутті, однак безглуздо вважати решту змісту нашої свідомості такою, що перебуває поруч з буттям і поза ним, або як щось лише також існуючим. Істинне співвідношення, навпаки, полягає в тому, що буття як таке не є чимось міцним і остаточним, і, будучи діалектичним, переходить у свою протилежність, яка, коли її взяти безпосередньо, є ніщо. Залишається, таким чином, правильним, що буття є першою чистою думкою і, з чого б не починали (з “Я” = “Я”, з абсолютної індиферентності або навіть з самого Бога), ці початки суть лише уявлення, а не думка; початок як зміст думки є самим лише буттям.

Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук: В 3 т. — М., 1974. — Т. 1. — С. 219.

Аналіз феномену *буття* економічного виокремлює два підходи — *кількісний* і *якісний*. З позицій *кількісного* підходу кожна міра має мати обов’язково ту ж властивість, яку визначає в інших предметах. На цих позиціях “стоїть” економічна теорія. Але філософський аналіз обумовлює необхідність *якісного* підходу: потрібно з’ясувати, як здійснюється “рух думки (мислення) від констатації існування, наяв-

ності кожної окремої одиничності (їх у філософії називають сутностями) як сфери існування до *фіксації їхньої єдності і відмінності*”²². Кожна сутність і кожна сфера існування “є” разом з іншими сутностями, з’єднаними в універсальну цілісність. Однак вони існують, пізнаванні як сутності щоразу особливими способами. Акцент на єдності і розходженні “є” (існує) набуває оформлення через категорію “*буття*” (а також категоріальні відтінки, що визначають онтологію). Якісний аналіз дає змогу підійти до виявлення сутності економічного з позиції виявлення зв’язку “*буттєвої*” (онтологічної) думки з категоріями сутності, існування, відмінності. Це зумовлює розвиток розуміння сутності економічного у новій, *понятійній сфері*.

Антична філософія у своїх міркуваннях про буттєвий статус людини виокремлює зіставлення природного (матеріального) і духовного існування як його головні онтологічні характеристики. *Платон* підкреслював, що ми живемо у світі “*тілесно-конкретних*” речей. Тому *розумна душа* повинна усвідомлювати, що значна кількість того, чим живуть люди в цьому світі, у тому числі різні *абстракції пізнання*, виявляються *другорядними, несуттєвими*. Першочергове значення має *філософське*, тобто *мудре* розуміння суто *життєвих речей*, таких як здоров’я, багатство, власність, гроші, що мають смислбуттєве значення. Такий підхід наскрізь є *метафізичним* у його дійсному, “первісному” розумінні. Він має на увазі суто “надчуттєве”, більше того, передбачає *досвід надчуттєвого*. Він принципово протистоїть *зовнішній* розсудковій предикації. Тут уже міститься в зародку, в початковій формі розуміння *онтологічних передумов* (кругообіг матеріальних, господарсько-економічних форм руху, що знаходить відображення у взаємопереходах ідей зі “*світу ідей*” у “*світ тіней*”), але онтологія береться не у зовнішньопредметних (наукових) формах, а в іманентній співмірності з людським буттям. Економічне в цьому випадку розуміється не як проста емпірична діяльність, а як продовження творчості *Деміурга* в подальшому універсальному розвитку світу людського буття. Чим це не *метафізика*?

²² Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 32.

Труднощі, яких зазнав *Платон* у зв'язку з прагненням пояснити все конкретно-чуттєве через його причетність до надчуттєвого буття, світу ідей, спонукали його учня *Арістотеля* по-новому поставити проблему буття.

Вирішуючи це завдання, *Арістотель* переосмислює платонівське розуміння *сутності* (суцього), оскільки не згодний вважати сутностями позамежові за світом чуттєво-конкретних речей умоосязні ідеї. Серед категорій *Арістотеля* *сутність* (сущє) є *першою*, тому що вона є *представником буття* на відміну від інших категорій. “Сутність є те, що існує в першу чергу і дане не як певне соціальне буття, а як буття у своїй безпосередності”²³. Сутність відповідає на запитання “*Що є річ?*”, тому тільки в сутності міститься суть буття. Отже, розкриваючи сутність економічного, ми відповідаємо на запитання, що воно являє собою як об’єкт, а тим самим з’ясовуємо його буттєвість. Сутність (сущє), таким чином, є чимось самостійним; отже, сутність економічного як об’єкта розкривається в його бутті. Сутність може мати протилежні визначення; так, про певну людину можна сказати, що вона хвора або що вона здорова; про економічне можна сказати, що воно є реальністю або що воно є фікцією; сутність саме і є той початок, що опосередковує протилежності. *Сама ж сутність* не може мати нічого, що було б їй протилежне.

В онтології *Арістотеля* сутність є передумовою й умовою можливості відносин. Це визначає особливості не тільки першої філософії і логіки, а й фізики, етики, політики, економічних поглядів *Стагірита*. Мислитель, розглядаючи проблему сутності, вводить співмірні поняття: “більше — менше”, “пан — раб”, “вартість — гроші”, “багатство — розподіл” і т. д. Кожне зі співмірних понять набуває свого змісту саме через зміст іншого: тому “для співмірного існувати — означає перебувати в якому-небудь відношенні до іншого”²⁴. Дійсно, самостійне буття сутності економічного виявляється через співмірність з іншою сутністю — багатства, торгівлі, блага тощо. Розглядаючи гроші, мислитель показує, що їхній роз-

виток проходить три етапи — від предметних грошей до *монети* як міри вартості, а потім засобу обігу, перетворившись тим самим у символ вартості²⁵. Правда, це повною мірою характеризує тільки первинні сутності, що стосуються лише зовнішньої — функціональної — сторони економічного, та й то не в повному обсязі. Але змісту в сутності економічного набагато більше, оскільки воно є початком усього — як у світі матеріальних об’єктів, так і у світі соціальному, як і в кожному метафізичному “предметі”. Оскільки ми визначаємо економічне як *субстанцію*, то воно у своїй сутності актуалізується і суб’єктивується в *даний* момент у суб’єкті, який пізнає, “де *присутнє* саме буття — не його образ-відображення, а саме буття як таке, як актуальна нескінченність... Це — просто факт, власне *метафізичний стан*”²⁶.

У давньогрецькій метафізиці поняття “буття”, як і поняття повноти, досконалості, пов’язано з принципом міри, єдиного, неподільного (межі); *визначеність* і *форма* є умовою осмислення суцього, його пізнання. Безмежне, нескінченне, навпаки, усвідомлюється як *хаос*, *недосконалість*, *небуття*. Сутність як “основа буття”, його “квінтесенція” додає речам, явищам *стійкості*, *визначеності*²⁷. Показовим є приклад з грошима, який наводить *Арістотель*. *Монета* — це результат угоди між людьми. Звідси її назва — “*номісма*” (від “*номос*” — закон)²⁸. Тобто монета визначає законність відношень між людьми, надає їм стабільності. Отже, гроші — це міра; вони “*знімають*” крайнощі, що виникають у господарсько-економічних розрахунках. Ці крайнощі, або суперечності, які приводять до різних колізій, — тимчасові, а міра — постійна. Рівність, самототожність, сталість — це властивість форми (у цьому випадку грошей), які завжди співмірні з розумом, раціональною діяльністю. Вони стабілізують економічні колізії, тоді як плинність, крайнощі, що звідси випливають, властиві емоційним прагненням, пристрастям.

²⁵ Чанышев А.Н. Аристотель. — М., 1981. — С. 176.

²⁶ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 35.

²⁷ Гайденко П.П. Бытие и разум. — С. 123.

²⁸ Чанышев А.Н. Аристотель. — С. 176.

²³ Аристотель. Соч.: В 4 т. — М., 1975. — Т. 1. — С. 187.

²⁴ Гайденко П.П. Бытие и разум. — С. 120.

Важливою рисою для розуміння сутності економічного буття в давньогрецькій метафізиці є переконання, що *“буття є благом”*. Економічний *добробут* як результат економічної діяльності, товарно-грошових відносин є, без сумніву, благом, що визначає різні смисли життя людини. Така ситуація зумовлює початок *нового етапу* осмислення буття. Від його парменідівського розуміння, що воно — все, що “є”, здійснюється перехід до смисложиттєвих вимірів — *до блага*. Явно чи неявно, свідомо чи неусвідомлено, але для класичної античної філософії (*Платон, Арістотель*) мірою буття, його законом стає не *абстрактне існування*, а *господарська* діяльність людини. Об’єктом метафізичних міркувань стає не “зовнішній”, даний людині незалежно від її волі й активності, ритм природних процесів, а те, що створене в результаті раціонально-духовної діяльності, спрямованої на досягнення блага. Це було не просто вимогою буття, а буття *олюдненого*, культурного, що стало іманентною сутністю *особистого* життя. Це було немовби відгуком філософії на інтенсивний розвиток науки і техніки в сучасному для неї світі. Професійна майстерність, господарський хист, практичні навички і вміння, *“техне”* і *“епістеме”*, обмірковуються у філософії тепер разом в єдності та взаємозв’язку, досить часто ототожнюючись.

Разом з тим у “поле” філософського дослідження, у “поле Софії”, входять предмети і феномени матеріального, прикладного значення, зокрема обмін, товар, гроші, вартість, ціна, власність, багатство тощо. Аналіз їхньої онтологічної сутності давав можливість людині краще розглянути навколишній світ, виявити просте, дослідити зміст і структуру складного. Економічні артефакти як феномени соціально-господарського буття поліса виявилися іманентними поняттям “благо”, “вигода”, “багатство”, “користь”, “слава”, “сила”, “вчинок”, “здоров’я” і т. д. Мистецтво “уміння жити” вимагало з’ясувати міру їхнього впливу на статус життєдіяльності людини в системі суспільних відносин. Міра — це межа, але також і закон — “номос”. Для виявлення змісту умінь і здібностей ремісника, правителя, лікаря та ін. божественна “Софія” вводить ряд похідних дієслів від “номосу — закону”: “розподіляю”, “вважаю”, “визнаю за те чи інше”, “впроваджую у зви-

чай”. З їхньою допомогою розкривається сутність економічної діяльності як визначальної характеристики буття, а розум стає атрибутом того, хто робить, створює, досягає²⁹. Разом з тим необхідно з’ясувати міру, “номос” тих відносин, на підставі яких можна визначити сутність основних смисложиттєвих цінностей. Цією мірою стають гроші — головна складова соціально-економічних відносин. Як “номос” — “номісма” (монета — узаконення конкретної погодженості між індивідами), гроші, тобто економічні проблеми, стають предметом постійного обговорення. Оскільки соціально-політичне життя вимагало все більш детального дослідження тих елементів-символів, ейдосів (образів) *блага*, на прикладі яких формувалася свідомість громадянина поліса, гроші як невід’ємна сутність певних достоїнств входять у життя, стають необхідною частиною буття людини. Одночасно формується і стає атрибутом суспільної свідомості *економічна свідомість* — не тільки відображення економічного буття, а і його ідея, ейдос (отже — творець, деміург).

Економічне буття стає реальним життям — політичним, господарським, соціальним, оскільки поставлена у метафізиці проблема буття походить саме з життєвого (в широкому розумінні) світу людини. Мета виробничої діяльності людини, ніким до того не визначена і нікому не відома, котра також містилася в реальностях соціокультурного і господарського життя полісів, тепер набувала осмисленого характеру. Усвідомивши панораму буття, його “ейдос” (виявлений у метафізичних міркуваннях давньогрецьких мислителів), людина почала виокремлювати те в конкретній полісній дійсності, що було невід’ємною частиною її життєдіяльності. Ним стало “економічне”, якому *Арістотель* як “домогосподарству” приділяє значне місце саме в *метафізиці*. Але “номос”, нагадаємо, це також і закон. Тому, як *Космос* (порядок) приводить до ладу первісний *Хаос* і *буття світу* стає впорядкованим, так закон впорядковує буття “дому”, “поліса”, яке також стає відповідним порядку розвитку світового буття — Логосу. Це й перетворило “економіку” у джерело мірку-

²⁹ Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. — С. 141.

вань, філософських діалогів, спрямованих на побудову світу нового буття людини — без недоліків, помилок, розумно і справедливо влаштованого. Архітектоніку цього справедливого порядку детально описали *Платон* (“Держава”, “Закон”) і *Арістотель* (“Політика”, “Нікомахова етика”). Економічне як визначальна характеристика соціально-політичного буття ставало атрибутивною рисою планомірної, раціональної, доцільної діяльності.

Визначення “економічного буття” як “онтологічної реальності” включає його в загальний зв’язок “усіх сутностей і всіх сфер сутності”³⁰. Стосовно “загального зв’язку” сутності, то вона, як і буття, єдина, універсальна, у неї немає і не може бути фізичних обмежень, вона безупинна і вічна, як вічний світ, вона постійна, як постійне людство у своїх прагненнях і сподіваннях. Об’єктивні загальні зв’язки, які існують у світі, є тими “сутностями”, котрі немовби сконцентровані у філософських категоріях, що принципово відрізняє їх від звичайних речей, процесів, предметних цілісностей. У зв’язку з цим необхідно усвідомлювати *подвійну сутність феномену економічного* — загальний зв’язок, що створює систему економічних відносин, і їхнє філософське розуміння. Подвійна природа економічного — це той світ, який *І. Кант* поділив на *феноменальний* і *ноуменальний*, що й виводить економічне буття за межі звичайного, повсякденного, кількісного сприйняття і тлумачення. Тим самим *економічне буття* вже не виходить за межі метафізичних міркувань. Воно могло займати нижчий чи вищий щабель в ієрархії пріоритетів теоретичного дослідження, проте, нехай і опосередковано, імпліцитно, але завжди залишалося об’єктом метафізичного аналізу.

Так чи інакше, але в подальшому *економічне* залишається невід’ємним від метафізичного аналізу буття, який відбувається в контексті раціонального осмислення дійсності. У метафізиці середньовіччя, яка стала *теологією*, щоправда, підкреслюється пріоритет віри і волі перед розумом і знан-

ням, практичного начала — перед теоретичним (арістотелівська традиція). Однак у номіналістичній лінії, яка була течією новочасових версій буття, були зруйновані фундаментальні передумови онтології, що існувала більш як півтора тисячоліття, у центрі якої були поняття “буття” і “сутності” (субстанції). Разом з тим корені традиційної онтології були занадто могутні та глибокі, щоб так відразу зникнути. Категорія буття, як і субстанції, трапляється в багатьох філософів Нового часу. Але при уважному аналізі можна помітити, що трактуються ці категорії часто по-іншому, ніж в античній традиції. У цілому ряду філософів емпіричного напрямку — *Ф. Бекона*, *Т. Гоббса*, *Дж. Локка*, *Д. Юма* — витісняються традиційні метафізичні уявлення: тут немає місця для набутого знання про буття і субстанцію, тут “розум розглядається не як вища форма буття, а як суб’єктивний початок, як суб’єкт, що протистоїть світу об’єктів”³¹. Як буття досліджується насамперед *економічний світ* людини. Об’єктом аналізу стають власність, вартість, гроші, багатство, прибуток, підприємництво, банки та ін. Відбувається переорієнтація зі *світу людини космічної, божественної* на *людину економічну, безпосередньо орієнтовану на гроші*. Саме гроші визначають реальність *Нового світу*, в якому здобувають статус найвищої буттєвої цінності. Це епоха Модерну, в якій з’явилася “людина-революціонер, людина-деміург, людина-бог. З’явилася людина-гроші, або *економічна людина* (Homo economicus). Час і простір стали грошима (“час-гроші!”). Це тепер не просто умови буття людини та її господарства, а фактори необмеженого накопичення грошового і негрошового багатства. Гроші з часу і простору. Вартісна субстанційність часу і простору. Їх службова економічна роль. Активне підкорення часу і простору на основі бурхливого розвитку науки і техніки. Час і простір стали втрачати природність. Десакралізація часу і простору. Штучність часу і простору. Поспішність. Прискорення життя, господарства, буття”³².

³¹ Гайденок П.П. Бытие и разум. — С. 136.

³² Осипов Ю.М. Экономика в лучах философии хозяйства // Философия хозяйства. — 2003. — № 2 (26). — С. 29.

³⁰ Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. — С. 141.

Метаморфози соціально-економічної реальності не зняли проблеми буття як об'єкта метафізичного аналізу. Буття стає олюдненим, конкретним, все більше відходить від абстракцій метафізичних розмислів і наближається до економіки, в якій все набуває вартісного вираження. Вартість пронизує “все і вся”, вимагаючи від “*усього і вся*” вартісного “буття-поведінки” (Ю.М. Осипов). Тепер тільки перебуваючи у вартості та поводячи себе як вартість, можна розраховувати на буття в економіці. Так окреслюються нові горизонти нової “метафізики економіки”. Вона тим більш стає покликаною, адже економічне буття набуває нових вимірів, що вимагає виявлення їх смислів.

5.3. НОУМЕНАЛЬНА І ФЕНОМЕНАЛЬНА СФЕРИ ЕКОНОМІЧНОГО БУТТЯ

Метафізика — “безмежне море”, в якому рух вперед не залишає ніякого сліду, а на горизонті немає ніякої видимої мети, за якою можна було б судити, наскільки ми до неї наблизились. Антиномічність розуму, який претендує на пізнання надчуттєвого, трансцендентного, — не просто результат його “неправильного” застосування, а є свідченням *принципового невирішення* межових підстав людського буття. Чітко усвідомленого розумом знання — ясного, аподиктичного, несуперечливого, про *традиційні* метафізичні предмети (у І. Канта: свобода, Бог, безсмертя душі) ми мати не можемо. Метафізика не є знанням про влаштування світу, про структуру буття (“світова схематика”), так само як і не є знанням про те, як людині влаштуватися у світі. Метафізика є міркуванням про долі людини у світі, міркуванням над такими питаннями, які радикально зачіпають саму серцевину людського (*а тому — і будь-якого*) буття³³. В такому випадку ні в кого немає сумніву, що *економічне буття* у всіх своїх аспектах має безпосереднє відношення до людини.

³³ Возняк В.С. Метафізика рассудка и разума. — С. 21.

Однак не потрібно забувати про ще одну проблему, поставлену І. Кантом, — поділу буття на *світ ноуменів* і *світ феноменів*. Можливість і неможливість їх пізнання дали змогу звинуватити великого мислителя в *агностицизмі*. Але, згідно з І. Кантом, на метафізичні питання не можна дати однозначної відповіді. У цьому і полягає метафізичний смисл кантівських антиномій розуму, які є наслідком поділу світу на феноменальний і ноуменальний. Але наскільки це можна віднести до економічного буття? Адже у традиційній економічній теорії є прийнятним давати визначену оцінку тому чи іншому явищу або події економічного життя. В метафізичній сфері первісно правильних, однозначних, готових рішень немає: кожного разу потрібно вирішувати і перевіряти *по-новому*, без будь-яких гарантій на істинність, на успіх, на результат. Однак це не означає, що економічна теорія може знехтувати метафізичним аналізом. Метафізичний запит стосовно сутності економічного буття завжди був і буде актуальний. Це красномовно підтверджує *метафізична суперечність ноуменального і феноменального світів*. Але наскільки ця суперечність дасть можливість виявити смисли економічного буття?

Для вирішення цієї проблеми необхідно з'ясувати сутність поняття “феномен”, що дасть змогу зрозуміти ноуменальне як зміст економічного буття. Взагалі феномен буття є “*онтологічним*” у тому смислі, яким визначають *онтологічний доказ буття Бога Ансельма Кентерберійського*: якщо Бог мислиться як сумісність усіх досконалостей — він вічний, всезнаючий, всевидячий, нескінченний, всемогутній і т. д., — то він повинен володіти і предикатом існування, інакше всі його досконалості будуть надуманими, недійсними. В такому випадку аналіз економічного буття вимагає трансфеноменальної підстави. Це означає, що необхідно виходити із сутності феномену, який “є те, що себе виявляє, і буття так чи інакше себе виявляє перед усім, оскільки ми можемо про нього говорити і у певній мірі його розуміти”³⁴. Отже, має бути

³⁴ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. — М., 2000. — С. 23.

феномен буття, яке описується. Онтологія в її екзистенціальному контексті показує буття таким, яким воно безпосередньо постає перед нами.

Головне завдання — перейти від конкретного феномену до його сутності. Природа “людської реальності” настільки полізмістовна, що завжди можна перейти від її конкретного явлення — феномену до сутності її буття. У такому разі, якщо економічне є частиною світу “людської реальності”, то воно представляє конкретні якості цього світу — починаючи від матеріальних характеристик, що показують один рівень людини, до морально-духовних, у яких людина “визначається” за іншою шкалою цінностей. Феномен економічного в цьому відношенні дає змогу розрізняти в кожному одиничному об’єкті (ним може бути все, і насамперед те, що є результатом суспільних взаємодій) його якості. Стосовно людини, то за допомогою “субстанції” економічного як “конденсату” соціальних відносин пізнаються характер, здібності, воля, сила духу, цілеспрямованість і т. д. — усі якості, необхідні для суспільного життя, тобто для інших людей. Завдяки цьому можна завжди виявити сутність, що містить у собі економічне як онтологічний феномен (подібно тому, як знак містить значення). “Сукупність “об’єкт — сутність” створює організоване ціле: сутність не в об’єкті, вона зміст об’єкта, логічна підстава ряду явищ, що його відкривають”³⁵. Отже, сутність економічного буття як об’єкта не перебуває в людині: економічне є її позначенням, змістом, воно показує один з варіантів її призначення.

Економіка як феномен визначає себе як організоване, цілісне відображення сукупності явищ суспільного буття. Існування економіки є умовою розкриття відносин, що склалися між людьми: вони є “буттям для виявлення”, але “не розкривають буття” (Ж.-П. Сартр). Наприклад, можна перейти від споглядання тієї чи іншої людини до вивчення буття людей, поставивши тим самим питання про їхнє буття. У цьому випадку вони вже є не просто *суб’єктами-феноменами*, а *феноменами-суб’єктами*. Іншими словами, починають виступати в іншому вимірі, оскільки відбувається перехід від

³⁵ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. — С. 23.

явища до сутності, від зовнішнього до внутрішнього. Їхнє буття стає немовби розкритим, відносно відомим (вони виявляють себе в тих та інших якостях). Але оскільки вони залишаються *явищем*, то не можуть існувати, крім буття, що виступає реальністю їхнього подальшого можливого розкриття. *Таким буттям виступає економічне буття*. Це і є трансфеноменальна сутність об’єктів, що поширюється і на інші предмети дійсності, починаючи з феномену економічного.

Сказане переконує нас у тому, що економіка є *явищем*, котре має власне буття. Її існування (як предмет онтологічного аналізу) є “буттям явища” (Ж.-П. Сартр). Воно обов’язково передбачає знання про себе. “Буття явища” осягає й обґрунтовує знання, що у ньому “міститься”, перебуває. Зміст знання про економічне буття знаходиться в ньому самому. Це можна показати в такому логічному ряді: сприйняття (*percipere*) відсилає нас до того, хто сприймає (*percipiens*); те, що пізнається (об’єкт) — до процесу пізнання, а останнє — до буття того, хто пізнає (суб’єкт), оскільки воно (його буття) є, а не тому, що воно пізнане.

Ноуменальне і феноменальне

У наш час переважна більшість авторів, принаймні ті, хто не бажає у своїх міркуваннях користуватися двозначними словами, вживають слово “метафізика” лише у значенні вчення про істинне буття, тобто про буття, мислиме так, як воно існує саме по собі, незалежно від того, як воно усвідомлюється нами або як воно нами уявляється. При цьому істинне буття протиставляється видимому буттю. За останнє править буття, мислиме в тому вигляді, в якому, як нам здається або уявляється, воно існує. Істинне і видиме буття мають ще й інші назви. Через вплив грецької філософії перше називають **ноуменами** (від грецького слова “мислиме”, “умоосяжне”), або ноуменальним буттям, друге **феноменами** (від грецького слова “здаватися”), або феноменальним буттям.

На підставі сказаного ясно, що головні завдання метафізики зводяться до трьох таких питань:

1. Чи становить істинне буття, тобто речі в собі, те саме, що й дані досвіду, чи воно відрізняється від них?

2. Якщо воно не те саме, що дані досвіду, то яке ж воно: в чому подібність і відмінність між речами в собі і даними досвіду, тобто між істинним (ноуменальним) і видимим (феноменальним) буттям?

3. А в цих двох питаннях, вочевидь, міститься ще й таке: чи входять до складу істинного буття, інакше — речей в собі, також і трансцендентні предмети; або ніяких трансцендентних предметів немає, а будь-яке буття іманентне, нехай би і сприймалося нами не зовсім так, як воно існує насправді?

Таким чином, метафізика має бути наукою про істинне буття, про речі в собі; але саме через це (якщо тільки вона виявиться можливою як наука або знання), їй доводиться бути і наукою про трансцендентні предмети, про те, чи існують вони як складова частина істинного буття, чи їх зовсім немає, а якщо існують, то які вони.

Введенский А.И. Метафизика и ее задачи // Философия и мировоззрение. — М., 1990. — С. 385.

Відразу ж виникає питання: яким чином? У сучасній онтології стверджується, що свідомість є одкровенням сутностей, які їй “відкриваються”, і сутності виникають перед свідомістю на підставі власного буття. У цьому плані економічне, наприклад, розкриває свою сутність у тому випадку, коли виникає перед свідомістю (суб’єктом, що пізнає) “власною персоною” (*Ж.-П. Сартр*). “У сутності неможливо забрати її буття, буття — завжди наявна підстава, вона в ній скрізь і ніде”³⁶. Тільки свідомість завжди може “підвестися” над сутністю. У конкретному випадку не до “остаточного” буття економічного, а до з’ясування *змісту* його існування. Зміст буття економіки, оскільки він себе розкриває у свідомості (часом) і є феномен буття. Зміст економічного має власне буття, на підставі якого він себе виявляє. Зміст буття властивий буттю кожного феномену, включаючи його власне буття.

Важливе значення має те, що будь-який предмет реальності (природної чи соціальної) тільки тоді може стати об’єктом метафізичного (філософського) аналізу, коли покаже своє

³⁶ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. — С. 36.

гуманістичне (економічне, соціальне, культурне тощо) значення і роль. Зокрема, проблема буття (те, що “є” чи “не є”, “існує” чи “не існує”) постає тоді, коли виникає необхідність допомогти людині — але не кожній, а *тій*, котра вміє слухати і розуміти, вийти в “уявну інтелектуальну подорож — у світ ідей і образів філософії, а так само пояснити сутність головних цілей і цінностей, в ім’я яких потрібно “відпускати” швидко думку подорожувати по дорогах далекого космосу і в глибини сутнісних пошуків”³⁷. Така “подорож” з необхідністю приводить і до онтологічних проблем *економіки*. Але вона може здійснитися на основі розвитку *культури мислення* — інтелектуального розмірковуючого, котре одне здатне проникнути в сутність, тобто в ноуменальний світ.

Метафізичний (трансфеноменальний) аналіз ставить завдання не просто зафіксувати, *виявити* існування (“є”) того чи іншого об’єкта (як “феномену”, “явища” того чи іншого об’єкта, предмета, речі), а виокремити *проблемність загальних понять про буття*. У цьому випадку реальність *економічного як феномену*, зрозуміла навіть для повсякденної (масової) свідомості (з погляду на його функціональну роль), ставить ряд питань. Їх проблематизація обумовлена переходом від семантичних до логічних форм висловлювань про існування (буття) тих чи інших предметів і явищ до усвідомлення (виявлення) їхньої сутності. Іншими словами, здійснюється перехід від одиничного до загального: у першому випадку констатуємо наявність конкретного предмета, у другому — полізмістовність поняття про нього. Наприклад, у припущенні “Людина мислить” міститься відразу декілька “є”: людина є мисляча істота, людина є, *існує* — і як визначена конкретна людина, і як рід. *Р. Декарт*, власне кажучи, “розгорнув” у пропозиції “*Я є*” *передумову про існування*, котра в ній містилася, в знамените “*Cogito ergo sum*”: *я мислю, отже, я існую*.

Філософія використовує такого роду висловлювання і нагадує про сфери, до яких вони належать, щоб з’ясувати, що *загального* між ними і що з’єднує їх у певну цілісність. Ноу-

³⁷ *Лукач Д.К.* Онтологии общественного бытия. Прологомены. — С. 137.

менальний світ і є саме тією сферою, в якій концентруються змісти світу феноменального. У ньому загальне бачиться насамперед у такому: все, що оточує, “є” (отже, *існує, є наявним*), причому в більш широкому, цілісному “є”. Щодо наявності ноуменального в бутті *економічного* (економіки), то воно розкривається через його визначення як системи цінностей всіх об’єктів (матеріальних і духовних), товарів господарського, предметів соціокультурного життя. Економічне є реальністю, і його безпосереднє сприйняття (як феномену), породжує розуміння, що всі предмети і речі, які є в обігу на ринку, одночасно немовби відбиваються в економічному бутті, перетворюючись при цьому в *однорідні* за значенням, але різні за цінністю речі. Однак порівнюючи речі за допомогою ціни і грошей одна з одною, ми виявляємо тим самим їхню основну властивість — виробничо-господарське, отже, економічне, походження. Ціна і гроші (як загальний еквівалент) можуть у цьому контексті виконувати свою роль, тому що вони не лише виявляють, а й визначають онтологічну (буттєву) значимість економічного. Іншими словами, виявляють ноуменальний, “досвідний” по суті та “метафізичний” за предметом зміст економічного буття, яке постає результатом доцільної, отже, раціональної, життєдіяльності. Метафізичний зміст ноуменального буття економічного, оскільки він розкривається як *система цінностей*, що виникла в результаті соціальної і господарської діяльності, які утворюють певну систему відносин, перетворюється в *міру цінностей буття людей*, їхніх взаємозв’язків (по суті завжди ноуменальних), у реальному житті соціуму. Суспільні зв’язки і відношення — це феноменальне вираження ноуменального змісту людської життєдіяльності, що обумовлює особливий статус *економічного буття*, завдяки чому воно визначає ноуменальну значимість, місце і функції *кожної форми людського буття* в їх сукупності як цілісної системі. Всезагальний зв’язок як атрибут буття *світу як цілісності* включає в сутність *економічного буття* всю проблемність “*вічних питань*”, які вирішує метафізика, — починаючи з “*сущого*” (буття) і закінчуючи запитом про *сенс* життя — головним екзистенційним відношенням до світу.

5.4. ІНТЕНЦІЇ “НЕБУТТЯ” В БУТТІ ЕКОНОМІКИ

“Вічний” метафізичний запит про буття міг отримати той чи інший варіант відповіді, якщо звертався до аналізу поняття “*небуття*”, що є закономірним розвитком інтелектуальної культури мислення, яка не може задовольнитися однозначною відповіддю. Сама різноплановість феномену буття дає змогу виокремлювати у процесі його аналізу спектр векторів: від мудрої “гармонії природи” до “істини буття Бога” (Тома Аквінський), котра є очевидною реальністю для внутрішнього (ноуменального) світу людини (який визначається в суб’єктивних мотиваціях її духовно-практичної діяльності). Економічне буття має не меншу полізмістовність, обумовлену своїми складними багатоаспектними відносинами зі “світом людини”. Перебуваючи на різних ступенях розвитку пізнання, переносячи акценти з духовного (“божественного”) до земного (матеріального), метафізика залишає за собою постійне (ексклюзивне) право стверджувати свою цінність і значення у прагненні до *знання про буття*, котре перебуває в процесі невинної зміни. Це — зовнішня характеристика мінливості буття, помічена і висловлена ще в VI ст. до н. е. Гераклітом у його знаменитому “*все тече, все змінюється*”. Та ж “*озовнішеність*” має безпосереднє відношення до економічного буття, яке розглядається з позицій економічної теорії “обтяженої” чітко визначеною методологією, котра орієнтована на досягнення наперед визначеного результату. Однак, яким би важливим не був аналіз розвитку *феноменів економічного буття* на фінансовому і господарському ринках, цього недостатньо для виявлення глибинної “*буттєвості*” економічного. Акцент на методології лишає поза увагою *життєву об’ємність, буттєву* невичерпність економічного. “Рух в економіці — не тільки рух від натурономіки, хоча господарство, як і саме життя, не зникає і зникнути не може, але може опинитися в такій залежності від економіки, що починає втрачати свою власну самість, відходячи на другий план. І дійсно, невже навколо нас господарство, а не економіка, коли в основі, попереду, в центрі та на чолі всього госпо-

дарського знаходиться вартість, а відповідно гроші і грошовий розрахунок?”³⁸. Якщо так, то постає необхідність виявити альтернативи буттю. Першою та основною альтернативою традиційно є *небуття*.

Виокремленість небуття обумовлена статусом категорії буття, що дає можливість виявити феномен економічного буття у своєрідності його взаємин і перетворень у житті суспільства, людини, культури. Тим більше, що категорія “економічне буття” близька за змістом до ряду інших метафізичних понять — “реальне”, “сущє”, “матеріальне”, “ідеальне”. Було б непродуктивно роз’єднати їх з економічним буттям, зіставляючи одне з одним, з тієї простої причини, що вони *“не лежать в одній площині і тому розрізняються аж ніяк не за обсягом їхнього змісту. Кожне з цих понять тому і набуло статусу категорії, що має “своє інше”, котре позначає протилежну якість (подібно антитетичним парам “зміст-форма”, “сутність-явище”, “причина-наслідок” і т. п.); у теоретичній ситуації, яка нас цікавить, “матеріальне” співвідноситься з “духовним”, “реальне” — з “ідеальним”, “конкретне” — з “абстрактним”, “буття” — з “небуттям”*³⁹. Ці категоріальні “пари” не синонімічні, тому що характеризують предмет теоретичного споглядання в різних аналітичних площинах. Стосовно феномену економічного буття ця багатомірність онтологічного аналізу в реальності його відносин пояснює складність самої “побудови” предмета економічного знання в його метафізичному вимірі.

Онтологічна площина розгляду економіки припускає предметну цілість її змістів. Головне не в тому, чи володіє економічне духовною або матеріальною субстратністю. Незалежно від того, що ми розуміємо під субстанційністю економічних феноменів: наприклад, “реальні” чи “віртуальні” гроші, конкретна чи абстрактна їхня структура, обумовлена методологічною парадигмою того чи іншого економічного аналізу, — вони є буттям, оскільки існують. Їх існування, наявність даровані

³⁸ Осипов Ю.М. Экономика в лучах философии хозяйства. — С. 19.

³⁹ Каган М.С. Метаморфозы бытия и небытия. К постановке вопроса // Вопросы философии. — 2001. — № 6. — С. 54.

не природою, не спонтанністю, а є результатом опредметнення ноуменального змісту людської діяльності, її проєктивності, задумів, ідеалів. Доти, доки ці ідеали, задуми, проєкти не опредметнені й існують тільки в уяві індивіда, вони не мають “об’єктивного” буття. Ніхто, крім самого індивіда, і не здогадується про їхнє існування. І сам індивід не завжди впевнений у тому, що такий задум дійсно склався в його уяві. Якщо ж така впевненість виникає, це говорить про те, що цей результат діяльності психіки придбав *“внутрішню предметність”*⁴⁰. Утім, і сама людина усвідомлює радикальну відмінність проєкту, задуму від опредметненого реального буття. Це має певну співмірність із повсякденним уявленням про економіку як зовнішню предметність: вона тоді зрозуміла, доступна, коли її блага розуміються у зв’язку з конкретною, безпосередньою роботою. Зробив, виробив, заробив — одержав. У такому розумінні інші економічні блага, наприклад, гроші, отримані в результаті угод, біржової гри та інших фінансових операцій, сприймаються як нереальні, такі, що не мають *буттєвого* підґрунтя — *роботи*. Це стало підставою для економічних теорій про “несправедливі” гроші, про додаткову вартість, що стала основою наживи і появи саме цих, *несправедливих*, грошей. А далі — і недооцінка інтелектуальної праці, і, як результат, недовіра до її представників. Ця ситуація виникає тому, що на рівні буденної свідомості, повсякденного розуміння *плоди розумової діяльності не мають буттєвого статусу*. Економічне втрачає свій онтологічний смисл, а разом з ним метафізичну предметність, і переходить у вимір кількісного аналізу. Однак цей стан економічного не має нічого спільного із метафізичним розумінням *небуття*.

Небуття

Що небуття існує, можна довести багатьма способами: — доведення від часу: існування теперішнього передбачає існування минулого і майбутнього, тобто того, чого вже або ще немає. Це часовий модус небуття;

⁴⁰ Осипов Ю.М. Экономика в лучах философии хозяйства. — С. 26.

— доведення від простору: існування будь-чого в якомусь місці передбачає його не існування в іншому місці. Це просторовий модус небуття;

— доведення від руху: рухоме тіло є там, де його немає, і його немає там, де воно є. Це мобільний модус небуття;

— доведення від виникнення нового: нове — це те, чого не було в причинах і умовах, які породили це нове. Але ж де воно було, коли його не було? В небутті. Це емерджентний модус небуття;

— доведення від протилежностей: світи і антисвіти, частинки і античастинки, додатні і від'ємні числа, взагалі все протилежне нейтралізує одне одного в небутті і виникає з нього як із нуля (система координат);

— доведення від відмінності: все суще, всяке конкретне є не стільки тим, чим воно є, скільки тим, чим воно не є. **А** тому **А**, що воно не **В**, не **С**, не **Д** і т. д.;

— доведення від випадковості: випадкове те, що може бути, а може й не бути, отже, існування випадковості передбачає існування небуття;

— доведення від субстанції: оскільки існують властивості — акциденції, то мусить бути і їхній носій-субстанція. Проте вона невловима, і в речі немає нічого, крім сукупності властивостей. Як тільки субстанція набуває визначеності, вона перетворюється на властивість (адже немає ні матерії, ні духу, а є матеріальне і духовне). Таким чином, субстанцією може бути тільки небуття.

Чанышев А.Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. — 1990. — № 10. — С. 159.

Досліджуючи онтологію економічного, необхідно розглянути процес виникнення *економічного буття з небуття*. Цей процес забезпечується *ідеальністю* економічного, оскільки йому властиві не лише ідеальні функції, а й ноуменальна сутність (ідеальна “плоть”), що співіснує з феноменальною (матеріальною), поступово від неї звільняючись, точніше, все більше усвідомлюючи свою ідеальну сутність. Економічна і господарська діяльність людини завжди суперечлива: свобода тут поєднується з несвободою, знання з незнанням, реаль-

не з ірреальним⁴¹. У цьому полягає поєднаність — у тотожності і відмінності — елементів буття і небуття в економічному. Це ми і спостерігаємо на рівні сучасних уявлень про *економічне буття*, коли воно, втративши практично зв'язок з матеріальним носієм — виробництвом, перейшло в ранг “*фінансономіки*” (Ю.М. Осипов). Як спосіб реалізації економіки фінанси “перебувають “між землею і небом”, вони панують над реальністю, підкоряючи її собі, своєму виробництву, своєму розумінню всього і вся, своєму трансцендентному проекту. Це господарство тепер, не економіка навіть, котра ще якось господарство обслуговує, не капітал, який веде господарство вперед, яке відривається від своїх коренів, а якесь летюче господарство, що підкоряється вже якійсь ірреальній фінансовій телеології, яка випереджає скільки-небудь реальні й усвідомлені цілі”⁴². Тут начебто немає економіки, вона стала небуттям, але це її небуття є одночасно її буттям, проте в іншій формі існування. Прикладом можуть бути гроші, які, втративши на практиці зв'язок з матеріальним носієм — золотом, перетворилися практично в номінальні знаки вартості. Так само і паперові гроші, які поки існують, але і вони мають незабаром зникнути, як зникнуть згодом, швидше за все, і пластикові картки, що прийшли сьогодні на зміну паперовим грошам. Ця обставина і породжує факт перетворення економічного (*небуття*) грошей (ідеального, рахункового стану) у буття, тобто перетворення в товари, речі, конкретні предмети.

Включивши в онтологію економіки процеси *виникнення буття з небуття*, тим самим ми порівнюємо їх із метафізичною проблемою *виникнення буття*. Фактично ця проблема представляє творчу здатність людини “*перетворювати небуття предмета в його буття...*” тому, що в матеріальному світі природи, як вважав Парменід, “*буття є*”, а “*небуття немає*”, тоді як у світі людини, у культурі, “*небуття є*”, оскільки саме з нього народжується буття”⁴³. Це означає, що еко-

⁴¹ Осипов Ю.М. Экономика в лучах философии хозяйства. — С. 26.

⁴² Каган М.С. Метаморфозы бытия и небытия. К постановке вопроса. — С. 54.

⁴³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. — Т. 1. — М., 1970. — С. 224.

номічні феномени не виникають з нічого. Їх появи як фактам, реальності соціоекономічного, господарського життя передують їхній *початок*, що виступає у встановленому зв'язку з “іншими існуваннями” (Г. Гегель). Найближчим прикладом визначення буття є уявлення про *ніщо*, так що становлення, виникнення речі, предмета, явища є єдністю буття і ніщо. “Речі *ще немає*, коли вона починається, але вже на початку в ній міститься те *щось*, котре так само є її *буттям*”⁴⁴. Єдність *ніщо* і *щось* — процес становлення, яке є наявним буттям.

Порівняння буття грошей з небуттям показує багатство “специфікацій” змісту економічного буття. Міркуючи про “чисте буття”, Г. Гегель розглядає його невіддільність від *ніщо*. Вловлюючи іронічність ситуації, філософ зауважує, що здоровий глузд тут вдосталь може посміятися. Невже буття тотожне ніщо, і автору цього положення справді все одно: порожній його гаманець чи повний? Є в нього сто талерів чи немає? Є в нього город, будинок чи тільки “ніщо”? Разом з тим чи не є глузування над порожнечою чистого буття лише марнослів'ям? Тут і виникає необхідність подумати про “початок” — “начало”. Воно означає, що речі *ще немає*, коли вона зароджується, людини *ще немає*, коли вона тільки зачата. У зародку об'єднані буття і небуття людини — це *єдність, тотожність ніщо і щось*. Воно містить “занепокоєння” всередині себе. І ця “внутрішня напруженість”, що незримо відбувається в ньому, цей процес повинні вийти із себе назовні, перейти в зростання, у становлення людини. Так само єдність абстрактних визначень “буття” і “ніщо” розгортається в процесі “становлення” цілого. Логіка пізнання при цьому лише відтворює його реальну історію, адже історія філософії починається з “чистого буття” елеатів, щоб перейти потім до *принципу “все тече” Геракліта — принципу становлення*⁴⁵. Щодо прикладу зі ста талерами, то тут ситуація така: якщо вони лежать у моєму гаманці, але мені нічого на них купити, то я нічого не маю, вони “ніщо”. Я виступаю дійсним власником ста талерів *тільки тоді*, коли їх витрачу. Інакше кажучи, їхнє буття може знайти себе тільки в їхньому *зникненні*.

⁴⁴ Волков Г. Сова Минервы. — М., 1973. — С. 118.

⁴⁵ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. — С. 225.

Момент купівлі-продажу і є “єдністю буття і ніщо” для моїх грошей. “У бутті ми маємо ніщо, і в останньому — буття. Але буття, в якому ніщо залишається в себе, є становлення. У цій єдності становлення ми не повинні упускати розходження, тому що без останнього ми знову повернемося до абстрактного буття. Становлення є лише ствердженням того, що буття є відповідним своїй “істині”⁴⁶. Вже звідси випливає, що конкретний аналіз метаморфоз буття і небуття виокремлює сферу взаємозв'язків економічних феноменів у просторі економічного буття.

У повсякденній мові дієслівні форми “*бути*” і “*не бути*”, застосовувані для позначення конкретного існування *когось* чи *чогось* (людини чи речі), як і його відсутності (“це *було*, а цього *не було*”, аналогічні в теперішньому і майбутньому часах), є основними. У народній мові широко вживаються опозиційні стосовно “*буття*” поняття, які виступають як його протилежність: “*небуття*”, смислові варіанти (“*небилиця*”), і безліч синонімів “*небуття*”: “*уявлюване*”, “*мнине*”, “*ілюзорне*”, “*удаване*”, “*міраж*” та ін. Але “така семантика, позбавлена чіткого усвідомлення понять, закономірна і необхідна в побутовій мові, переборюється науковим мисленням, що *деметафоризує* поняття повсякденної мови, перетворюючи в строго окреслені *терміни*; філософське ж мислення, поєднуючи терміни, надає їм статусу *категорій*”⁴⁷. Коли філософія знайшла свою мову, сформулювалися опозиції “гармонія — хаос”, “ідеальне — реальне”, “інь — янь” і т. д., аж до грандіозних категоріальних конструкцій “Логіки” Г. Гегеля. Так виникла у філософії понятійна опозиція “*буття/небуття*”, котра стала початковою для неї парою онтологічних категорій. Включене в них економічне буття несе у собі всі ознаки їх онтологічного статусу, трансформуючись у повсякденну свідомість і виступаючи в ній у різних метафоричних модифікаціях.

⁴⁶ Каган М.С. Метаморфозы бытия и небытия. К постановке вопроса. — С. 55.

⁴⁷ Тutow Л.А. Философия хозяйства. Опыт духовного преобразования. — М., 2003. — С. 107.

Разом з тим діалектика буття і небуття приводить до необхідності розглядати їх не як абстрактне, статичне співіснування взаємовиключних станів, а як динаміку процесу розвитку. Економічне буття як *реальність* виявляє своє існування в господарстві, в переходах старого в нове, буття в небуття, а потім у народження нового буття завдяки запереченню цього небуття поверненням до вихідної форми буття, але вже збагаченої його небуттям⁴⁸. Стосовно до економічного це означає, що воно, беручи участь у нескінченному процесі господарсько-економічних взаємодій, з'являється, зникає (перетворюється), “входить” у нові соціоекономічні, господарські реальності, які виникли, беручи постійну участь у його перетворенні. Вичерпавши себе, тобто переставши існувати в даній темпоральній, “ситуативній” об’єктивній реальності, економічного буття разом з тим обґрунтувало необхідність іншого буття, іншої ситуації, іншого господарського стану. У цьому сенсі воно бере безпосередню участь у загальному процесі розвитку господарства, що знаходить відображення у гегелівському законі “заперечення заперечення”.

Із природничо-наукового погляду, що є реальним підґрунтям продуктивного міркування про буття, небуття дійсно немає і не може бути. У цьому плані феномени економічного буття, що немовби зникли (вичерпані, зжиті, витрачені, переведені в інші форми економічного буття — речі, товари тощо), насправді не зникають, вони залишаються, вони є. Мова може йти не про *абсолютне*, а про *відносне небуття*. Тобто не зникнення — небуття, а перетворення економічного як однієї форми буття в іншу. Наприклад, перетворення грошей (буття) в товар, речі, майно тощо (небуття). Існує *наявне буття*, яке “є визначеним буттям” (Г. Гегель); воно — певна якість, носієм якої є “*щось*”, котрому протистоїть “*ніщо*”: вони є різними конкретними формами існуючого буття: так до мого зачаття моєму буттю передувало *моє* небуття, а *моя* смерть поверне *мені* стан небуття — усвідомлення цієї трагічної для людського існування закономірності породило найдавніші міфологічні уявлення про безсмертя богів, про переселення душ, мрії про загробне життя, екзистенціальну

⁴⁸ Каган М.С. Метаморфозы бытия и небытия. К постановке вопроса. — С. 56.

ідею “закинутості” людини у світ. Зазначимо, що економічні фактори беруть безпосередню участь у підтвердженні цих міфів, які стали основою релігійного сприйняття світу. “У релігії, — зазначає Л.А. Тутов, — головна дійова особа — Бог, який своєю волею актуалізує небуття і переводить в буття. До творення буття знаходилося у світі можливостей Бога. Головне творіння Бога — людина — наділена свободою волі і можливістю творити. Людина виправдовує своє існування, лише відповідаючи на творчий виклик Бога. Однак господарство людини є вторинним стосовно до господарства Бога. Людина не в стані піднятися до рівня творця і подолати свою смертну природу, залишаючись вічним бранцем небуття”⁴⁹. Але цей вічний екзистенційний мотив долається економікою, яка своїм буттям рятує від небуття — смерті. Економіка — це завжди рух, завжди подія, і її роль не тільки у створенні власного буття як всеоб’ємної господарської реальності, а й у створенні можливостей для подолання небуття як моменту.

Як у матеріальному світі (в економічному, господарському бутті), так і в духовній сфері, завдяки здатності людської діяльності до самоопредметнення, ніщо не зникає, *ніщо* не перетворюється в *ніщо*, а лише *одне щось* перетворюється в *інше щось*, одна конкретна форма буття — в *іншу*. Отже, стосовно економічного буття як феномену господарства поняття “*ніщо*” несприйнятне, оскільки воно відрізняється від “небуття” своєю абсолютною негативністю, тоді як *небуття* означає *лише* відсутність певного буття, даного буття. Це означає, що економічне буття не може мати статусу *ніщо*, воно *конкретне* і тому онтологічно відносне. Постійно перебуваючи у сфері динаміки, руху, розвитку, воно постійно заперечує свій наявний стан, перетворюється в нове буття, котре *як можливість* знаходилося в ньому. Як реальність, економічне буття існує у конкретному часовому вимірі, тобто в процесі постійної зміни виробничих, господарських, економічних та інших умов. Вони — не статичні, а завжди динамічні, чим стверджують своє призначення, свій онтологічний статус. Час для них є “об’єктивним, онтичним за своєю модальністю процесом *безупинної зміни небуття конкретним бут-*

⁴⁹ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 78.

тjам (суцим) і цього буття його небуттям”⁵⁰. У зв’язку з цим можна сказати, що економічне буття постійно існує в тимчасових станах минулого, сьогодення і майбутнього. Тобто воно не зникає, а переходить від одного якісного стану в інший. Однак ця якість, що залежить від кількісних економічних показників, у кожному темпоральному вимірі різна: існуючи не у сприйнятті, а реальному звертанні, вона в минулому — буття, яке відбулося, що і визначило сьогодення, і в цьому сенсі є небуттям, а майбутнє — це їхнє можливе буття, що може відбутися в різних варіантах.

Метафізичне виокремлення буття і небуття в економіці полягає в тому, що буттям володіє тільки та економіка, яка є “сьогодні”. Та, що була “вчора”, у минулому, існує лише в пам’яті, тому що вона опредметнилась у щось інше, а майбутнє, “завтра” — існує в уяві, у планах, ідеях, економічних, господарських, культурологічних проектах, тобто не має *матеріального, справжнього буття*, котре і є *буттям суцього*, його немає в нашому (нашому) реальному досвіді; про те, що вони були, можна упевнитися лише за їх збереженими матеріальними слідами, а в історії людства — за фактами, які дають змогу відрізнити минуле від *легендарного*. Точно так само, симетрично, майбутнє (“завтра”) — *гіпотетичне*, тому що того конкретного “завтра”, котре уявляє собі людина, може і не бути, воно залишається “порожньою формою часу”, позбавленою будь-якого конкретного змістовного наповнення. Але для онтологічного аналізу економіки важлива не стільки абстрактна протилежність буття і небуття в їхньому тимчасовому співіснуванні, скільки їхні *метаморфози* — взаємоперетворення, які здійснюються у процесі господарювання. Ця ситуація підкреслює метафізичне значення співвіднесення буття і небуття в економіці, що дає можливість виявити онтологічну сутність усієї економічної реальності — нескінченної у своїй різноманітності.

У зв’язку з цим стає закономірною поява в системі онтологічних категорій ще одного поняття — *інобуття*. Воно характеризує результат діалектичного перетворення однієї форми буття в іншу. Стосовно природи і суспільства це поняття ши-

⁵⁰ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соч.: В 2 т. — М., 1990. — Т. 1. — С. 680.

рокого застосування не набуває — в них взаємоперетворення буття і небуття не мають потреби в такій специфічній формі, як *інобуття*. Але в культурі, а особливо в економічному житті, ця форма набуває найбільш широкої реалізації. Адже все предметне буття — від одягу людини та її будинку до художніх образів і машин — є інобуттям людини. Ця обставина має пряме відношення до економіки. Як феномен господарства, особливе явище суспільного життя економіка, будучи умовою і способом існування соціуму, без якого не може здійснюватися продуктивна діяльність людини, є *інобуттям цієї діяльності*. Якщо економічне стає фетишем, метою, змістом, ідеєю, цінністю і т. д., то воно є сутністю інобуття людини. І не тільки тоді, коли виконує лише безпосередню, пряму функцію — забезпечення потреб людини і суспільства, а й тоді, коли воно внаслідок своєї трансцендентності виступає у вигляді мрії про багатство, щастя, силу, соціальний статус та ін. У якій би формі не виступало економічне, воно, будучи буттям, є також формою інобуття людини. А як ця форма воно демонструє нові метаморфози буття і небуття.

5.5. ЕКОНОМІКА ЯК “ВСЕ” І “НІЩО”

Світ людського буття не існує сам по собі, у ньому поєднані в одне ціле різні його сегменти, які змінюють спосіб мислення, смисли буття людей, його мету і доцільність. Економіка — це один із проявів різноманітної діяльності людини, але прояв, основний, визначальний, який викликає колосальні трансформації господарського і політичного статусу світу. Проте чи виступає економічне буття таким всезагальним змістом, який включає в себе всі різноманітні форми соціального життя? Адже людина давно ствердилася в думці про *пріоритет економічного буття*, з якого все виникає, воно є основою всього — того, що може зробити суспільне буття багатим, а життя людини — самодостатнім, перетворить її (людину) в центр уваги, наділить славою, здоров’ям, доблестю, багатством тощо.

Разом з тим, якщо ми стверджуємо *трансцендентний характер економічного*, з позиції визнання первинності духовно-метафізичних смислів для самовдосконалення і розу-

міння життя як блага, то воно (економічне) є ніщо. Благо — це значно ширше поняття, воно виходить за межі економічного буття, дія якого в спрямуванні “економізму” поширюється лише на матеріально-предметний світ, на споживання. Це вкрай важливо для пізнання *економічного буття*, враховуючи його претензії на *універсальність*; допоможе виявити співмірність *розсудкового* і *розумного* в ньому. Це вкрай важливо для аналізу метафізичної сутності економіки, оскільки проблема розсудку і розуму є наріжною для “гносеологічної” культури мислення.

Буття як все і ніщо

Але буття є саме те, що зовсім позбавлене визначень, і такою ж відсутністю визначень є ніщо. Відмінність між ними є, таким чином, лише вигадана, зовсім абстрактна відмінність, котра разом з тим не є відмінністю. При всіх інших відмінностях у нас завжди є також і спільне, під яке підходять обидві речі, що розрізняються. Але відмінність між буттям і ніщо не має спільного ґрунту, і саме тому воно зовсім і не є відмінністю — обидва визначення являють у даному випадку одну і ту ж безпідставність. Якщо б на це заперечили, що буття і ніщо суть думки і думка, таким чином, є те, що спільне для них обох, то той, хто заперечує, випустив би з виду, що буття не являє собою особливої, чіткої думки, а є, навпаки, ще зовсім невизначеною думкою, котра саме внаслідок цього не відрізняється від ніщо. Буття часто уявляють як абсолютне багатство, а ніщо, навпаки, як абсолютну бідність. Але якщо, розглядаючи увесь світ, ми говоримо: все є — і не говоримо нічого більше, то ми пропускаємо все визначене і маємо, таким чином, замість абсолютної повноти абсолютну пустоту. Це стосується також і дефініції Бога як голого буття; де такий дефініції однаковим правом протистоїть дефініція буддистів (Бог є ніщо), висновком з якої є твердження, що людина стає Богом завдяки самознищенню.

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. — М., 1975. — Т. 1. — С. 221—222.

Економічна теорія в тому вигляді, в якому існує сьогодні, орієнтується на принципи *розсудкового* пізнання. Однак уже *В. Соловйов* загальною обмеженістю західноєвропейської філософії вважав перевагу *розсудкового аналізу*, *розсудкової відстороненості*. Розсудок, на думку філософа, займається розкладом конкретного на елементи, і якщо розсудкове пізнання не “знімається” вищим родом мислення, то збочення будуть гіпотизовані, і буття буде приписано тому, що в дійсності таким не володіє. Розсудкове пізнання не може ставитись до себе негативно, визнавати результати своєї діяльності лише збоченнями або одномірностями, — воно з необхідністю “приписує” їм повноту дійсності. Розсудкове мислення є “зупинкою”, виключно самоствердженням моменту розпаду буття. Розсудкове пізнання є немовби *межею* між чуттєвим спогляданням та інтелектуальним спогляданням. Абстрактне мислення (розсудок) є “перехідним станом” людського розуму, коли він достатньо сильний, щоб звільнитися від влади чуттєвого сприйняття, але не в змозі оволодіти *ідеєю* у всій повноті й цілісності її дійсно об’єктивного буття, внутрішньо і “або *схеми* явищ, або — тіні ідей, зміцнені словами”⁵¹. Формальна логіка, застосована в існуючій економічній теорії, описує її зміст виключно як об’єктивний процес і аналізує його незалежно від змісту. Логіка метафізичного мислення займається виявленням онтологічної сутності економіки, для чого й постає завдання визначити пріоритети розсудку і розуму.

“Все” і “ніщо”

Отже, абсолютне є **ніщо і все** — ніщо, оскільки воно не є чим-небудь, і все, оскільки воно не може бути позбавлене чого-небудь. Це зводиться до одного й того ж, бо все, не будучи чим-небудь, є ніщо, і, з іншого боку, ніщо, яке є (позитивне ніщо), може бути всім. Якщо воно є ніщо, то буття (як таке, що володіє його позитивною силою) є началом свого іншого. Якщо б абсолютне залишалося тільки самим собою, виключаючи своє інше, то це інше було вже абсолютним. Інши-

⁵¹ *Солодучо Н.М.* Бытие и небытие как предельные основания мира // Вопросы философии. — 2001. — № 6. — С. 178.

ми словами, якщо б воно утверджувало себе тільки як абсолютне, було б обмеженням, виключним і мимовільним. Таким чином, для того щоб бути тим, чим воно є, воно має бути протилежним самому собі або єдністю себе і свого протилежного.

Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. — Соч.: В 2 т. — М., 1988. — Т. 1. — С. 705.

Наше мислення свою безумовну розумність одержує не саме по собі. *Всезагальність і необхідність* нашого мислення перестають бути “пустою” формою лише тоді, коли вона виражає собою всезагальний і необхідний предмет, коли вона відповідає повноті змісту⁵². Буття, соціум, виступаючи у формі економіки, є безпосереднім досвідом для розсудку і опосередкованим — для розуму. Без розуму і досвіду сама істина знання про економічне буття позбавлена “повноти і дійсності” (В. Соловйов). Але повнота економічного буття може бути пізнана через з’ясування змісту співвідношення “все” і “ніщо” — як головних екзистенційних характеристик економічного буття.

5.6. ПРОДУКТИВНІ ПОТЕНЦІЇ ЕКОНОМІЧНОГО ОНТОСУ

Сутнісною характеристикою людського буття є універсальність; саме тому *способу буття* іманентна творчість — не всупереч законам “всезагальності і необхідності”, а *завдяки* їм. Відтворюючи визначення субстанції як свої власні, суспільна людина відтворить свою власну дійсність, добудовуючи економічну субстанцію до культури. Оскільки особливістю людського буття є створення того, чого в природі самій по собі немає, але що може бути за її ж законами утворене, остільки людській діяльності атрибутивно властиве

⁵² Солодухо Н.М. Бытие и небытие как предельные основания мира. — С. 181—182.

мислення як спосіб, яким дійсність у її *потенції* “схиляється” суб’єктом, відтворюється ним.

Але в чому смисл *потенції* дійсності як причини розвитку? Чи має в такому разі *свої потенції* економічне буття? Очевидно, потрібно виходити із *субстанційності* економічного буття як особливого виду соціального руху. В цьому статусі вона має справу з усіма іншими видами соціальних рухів: ініціюючи перетворення їх один в інший, економічна діяльність покладає їх у перетвореному вигляді в основу предметного “тіла” цивілізації. Економічне буття виступає субстанцією соціально-людського буття, — тим що знаходиться в основі будь-якого відношення індивіда до світу і до самого себе. Разом з тим економічне буття є не просто продовженням і результатом попереднього розвитку: воно “активно перетворює власні потенції у визначенні власним розгортанням умови і результати свого існування”⁵³. Перетворювати природу, і в кінцевому підсумку, — все у все, людина може лише в узгодженості із законами самого буття. Причому з такими законами, які дозволяють перетворювати *будь-який* матеріал, здійснювати *діяльне* перетворення предметного буття в будь-якій формі. Таким чином, закони зміни природи людиною не можуть не збігатися (у принципі) із законами саморуху природи, з об’єктивними законами її саморозвитку. Так само *економічна діяльність*, спрямована на створення системи економічних благ як основи економічного буття, співмірна з об’єктивними законами руху і саморозвитку суспільства.

Цю об’єктивну логіку людина не просто “має на увазі”, “враховує, — вона підкоряє їй свою діяльність; не просто “пристосовується до них” (Л. Шестов), а освоює, тобто перетворює детермінації субстанції у “свої власні визначення” (Г.С. Батіщев), робить універсальні характеристики — закономірності розвитку субстанції *своєю мірою*. Так утворюється *об’єктивна логіка суб’єктивної діяльності* — метафізика економіки стає *логікою* економічного буття. Логіка, оскільки процес реального ототожнення форм діяльності суб’єкта з формами — закономірностями самих предметів (об’єктів), відбувається безпосередньо в практичному відношенні. Цим відношенням, відмінним від інших, є *економічне*, котре спря-

⁵³ Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — С. 132.

мовує діяльність у раціональному руслі, що й утворює феномен економічного буття, яке стає не лише предметом життєдіяльної активності, а й оволодіває світом людини. В чому ж особливості цього “оволодіння”? Чи не пов’язані вони із саморозвитком, тобто з внутрішньою потенцією?

Потенції економіки

Чи не перебільшуємо ми самостійність, активність і доле-носність економіки? Не все ж так у неї незворотно кульмінаційно? Звичайно, не все. Але дуже багато, може бути, вирішальним. Вказуючи на могутню самопотенцію економіки, навіть її панування в життєвому космосі людини, ми зовсім не хочемо впасти в якийсь філософуючий фаталізм, з головою підкоривши людину лівіафанівській економіці. Ні, звичайно. Однак ніщо не може закрити факту дійсного домінування економіки над людиною та її буттям, оскільки це підтверджується щогодинно і багатовіковою історією. Людина господарююча — і господарююча економічно — сама себе віддає у владу економіки, здійснюючи той спосіб діяльності і життя, який необхідний цій останній. Нічого іншого тут бути не може, хоча й можлива певна рятівна для людини реакція на економіку, тобто можлива її складніша в ній і стосовно до неї поведінка, складніша, ніж того вимагає сама економіка. Поводити себе з економікою можна по-різному, але вийти з неї неможливо, як і неможливо не рахуватися з масою її вимог.

Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 110.

Очевидно, як сутнісна основа соціального буття, економічного буття є не тільки його частиною, але, виходячи з динаміки взаємозв’язку буття і небуття, бере участь у творенні та перетворенні світу буття людини. Чи може воно, з огляду на його онтологічний статус, бути субстанційною основою соціального світу? За визначенням візантійського філософа *Іоанна Дамаскіна*, “субстанція є річчю самосущою і не має потреби в чому-небудь іншому для свого існування”⁵⁴. Саме так

⁵⁴ *Солодухо Н.М.* Бытие и небытие как предельные основания мира. — С. 182.

розуміється буттєва субстанція філософії, проголошена *Б. Спінозою* в його тезі “*Causa sui*” — “*Причина самої себе*”. У середньовічній філософії принцип “*causa sui*” використовується для доказу субстанційного існування Бога. *Б. Спіноза* використовує цей принцип для пантеїстичного розуміння природного світу. В обґрунтуванні *самодостатності* буттєвої субстанції принцип “*causa sui*” використовували *Р. Декарт*, *Г. Гегель*, *Ф. Шеллінг*. Для представників матеріалістичної філософії вічна і нескінченна *матерія* також є “причиною самої себе”⁵⁵. Однак виникає питання: чи може світова субстанція, нехай дух або матерія, слугувати “*причиною самої себе*”? А якщо так, то в чому може полягати субстанційне значення економічного буття?

Якщо говорити узагальнено, то і матеріальна, і духовна субстанція можуть виступати як “буттєвий субстрат” життєвого матеріалу конкретних предметів і явищ. Але цей “буттєвий субстрат” як такий вимагає своєї підстави в *чомусь*, своєї обумовленості *чимось*. Економічне буття як субстанція господарства також виступає його субстратом. Його субстанційність обґрунтована процесом руху, обміну, необхідністю задоволення дедалі зростаючих потреб. Отже, все реально існуюче, буття як таке обумовлене чимось *іншим*. Але на питання, яке це *інше* (буття чи небуття), філософія не дає прямої відповіді, оскільки її не існує. Тому це питання виходить за межі звичайних міркувань і стає предметом пошуків метафізичного мислення.

Початок й основу всіх речей, існування світу в цілому варто шукати в тому, що саме є безумовним і не вимагає підґрунтя для себе. Проте чи можна це сказати про *економічне* як феномен соціокультурного буття людини? Одна справа, коли ми говоримо про економічне буття в його фактичних проявах (виробництво, діяльність, товари, обмін, гроші, фінанси тощо). Але інше — це *природа, сутність* економічного, його буття в суспільстві, сама *можливість економічного бути економічним*. Це стосується всього, що несе із собою економічне в суспільство, культуру, світогляд, цивілізацію, людину. Тут усе набагато складніше і посилення на економіку як результат суспільного розвитку буде явно недостатньо.

⁵⁵ *Зомбарт В.* Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — С. 132—133.

Що ж може бути потенцією, джерелом існування економічного — не тільки основи, а й умови буття світу людини? Нею, цією потенцією, не може бути щось існуюче, оскільки кожне існуюче обумовлене чимось іншим. Тобто якщо сказати, що економічне буття обумовлене виробничою діяльністю людини, то виникає питання про взаємозв'язок виробництва з працею та її поділом, а праця також повинна мати своє обґрунтування, і так до нескінченності. Звідси з'являється думка, що “не існуюче, не щось, не буття, а неіснуюче, ніщо, не буття — от що може бути безумовною основою. Ніщо існує (а точніше кажучи, не існує) саме по собі споконвічно, за визначенням. Ніщо, небуття як вихідна відсутність чого-небудь, нічим не обумовлено. Для того, щоб нічого не було, нічого і не треба: не потрібно ніяких і нічиїх зусиль. Тому саме Ніщо, Небуття первісне, споконвічне і тому є дійсною “*causa sui*”, яка не потребує ні в чому іншому основи для себе. Тому саме Ніщо, Небуття і може бути дійсною субстанцією світу, виступати першопричиною й основою усього реально існуючого”⁵⁶. В результаті цього стає зрозумілим твердження, що економічне є частиною трансцендентного світу, що існує поряд зі світом природним, який створюється “трансцендентним господарюючим суб'єктом”⁵⁷. Але трансцендентність — це, в певному значенні, *ніщо*. Трансцендентне — те, що перебуває за межами світу в його цілісності, за межами людського досвіду і, таким чином, у предметному, “речовинному” світі не існує.

Буття як існуюча реальність, як *щось*, як те, що є, відрізняється від *небуття* тим, що “*онтологічно визначене*”. А небуття як неіснуюча реальність, як *ніщо онтологічно не визначене*. Тому найважливіша характеристика одвічного небуття — його онтологічна невизначеність. І як наслідок цього первісне небуття є не реалізованим, тому воно принципово потенційне. Онтологічна невизначеність початкового первісного небуття виявляється насамперед у тому, що воно не є ні матерією, ні об'єктивним духом, ні суб'єктивною свідо-

⁵⁶ Солодухо Н.М. Бытие и небытие как предельные основания мира. — С. 182.

⁵⁷ Там же. — С. 183.

містю⁵⁸. Економіка, яка виступає як потенційна можливість кожної конкретної людської діяльності, як майбутнє наявне буття, на даному етапі не має ні матеріальної, тобто предметної, ні духовної визначеності. Адже неіснуюча реальність не може бути матерією ні в старому, ні в новому її розумінні. Матеріальний предмет як об'єктивна реальність, даний людині в його сприйняттях і відчуттях, реально існує. А небуття, в цьому випадку потенційні можливості економіки — не існуюча реальність, але як потенційна реальність вона дана у відчуттях, сприйняттях, уявленнях *своєю відсутністю*. Тобто вона є “*реальністю відсутності*”. Можна сказати, що небуття економіки, хоч і не існує у вигляді об'єктивної, відчутної реальності, все-таки є суб'єктивно існуючою реальністю внутрішнього світу людини в бажаннях, прагненнях, надіях, у чуттєвих і раціонально усвідомлених формах.

Потенції економіки

Економіка — чудове середовище для нововведень, для змін. Причому середовища, що до всього штовхає. Але щоб так сильно, з таким прискоренням? Мабуть, тут є що-небудь інше, а саме потенція, котра укорінена в самій людині, звичайно, достатньо вільній і достатньо самодостатній.

Нагадаємо ще раз, що людина — творець, навіть деміург. Звідси так зване новаторство — у крові у людини, нехай навіть далеко і не в кожній. І економіка виникла в результаті творчості людини, її деміургів. Новаторство, коротко кажучи, не тільки властивість економічної людини, того ж підприємця. Це властивість взагалі людини. Інша справа, обставини для творчості можуть бути різні, в тому числі й заперечні. А от економіка — найсприятливіше середовище для творчості і нововведень.

Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 111.

⁵⁸ Солодухо Н.М. Бытие и небытие как предельные основания мира. — С. 184.

Онтологічна невизначеність буття економіки у її потенційності полягає в суперечливості самого буття. Як вихідне небуття, так і економіка становить єдність і відмінність крайніх протилежностей, у яких завжди виявляються прагнення людини — вони однорідні і неоднорідні, вони — символ максимального спокою і крайньої нестійкості, умова стабільності і мінливості — вона (економіка) є *ніщо і все одночасно*. Тому так само, як вихідне небуття є всебуття, так і економіка, що перебуває в потенційній можливості, тобто на даному етапі будучи небуттям, у перспективі є *всім*. Вона є реальністю існуючого і реально не існуючого. В економіці одночасно закладено “є” (бути) і “не є” (не бути), і тому вона і не “є”, і не “не є”, оскільки постійно перебуває у русі, будівництві, перетворенні, розвитку. Тому існування економіки полягає в постійній єдності і протилежності “є” і “не є”. “Виходить, — міркує Ю.М. Осипов, — праві ті економісти, що вивчають і викладають не господарство, а саме економіку, неначебо і забуваючи про господарство, про життя, про природу, про Бога, навіть про людину, котра всього лише елемент економічної системи, і не більш як активний або пасивний учасник грандіозної економічної гри. Економіка немовби витісняє господарство, і не з одних економічних голів, але і з реальності, оскільки реальності нічого не залишається як виступати — і цілком обґрунтовано — економікою і тільки економікою”⁵⁹, тобто визначитися в онтологічному значенні, “зняти” в собі всі суперечності буття і небуття. Це означає наявність постійної динаміки перетворень економічного буття, що свідчить про його нескінченні потенційні можливості. Іншими словами, економічне буття “є” в ролі “не є”, оскільки тільки її можливості (потенції), тобто те, що не існує (не є), перетворює небуття в щось фізично визначене.

У природі економічного буття і його принциповій суперечливості міститься колосальна сила потенційних можливостей. Завдяки ним економіка є не лише “причиною”, котра “сама розкручується”, господарського, соціального, політичного, культурного процесів, а й внутрішнім імпульсом не

тільки народження буття з небуття в значенні постійного народження соціокультурної реальності у своєму предметному вираженні, але й постійному перетворенні людини. Надії, плани, самореалізація, віра, розчарування і т. д. людини завжди виходять на проблему економічного буття як способу, засобу перетворити їх у конкретну реальність, тобто в стан “буття”. Чим більше людина віддалялася від природної залежності, тим більше процес її самоздійснення залежав від перетворення економічних можливостей з небуття у визначеність власного “Я”. “Невизначеність завжди має тенденцію ставати визначеністю, онтологічно невизначеність “приречена” перейти в стан онтологічної визначеності”⁶⁰. Функціонування економіки в системі соціуму показує, як з *нічого* створюється *все*, якщо в цьому процесі розкриваються смисли економічного.

Потенції економічного буття дають мисленню можливість охоплювати одиничні феномени господарського життя в їх *всезагальності*, у зв’язку з їх *всезагальним* (кожний факт економічного буття взаємопов’язаний із загальним космосом економічного), і тим самим досягнути його як особливе, тобто *сутність*. Проте водночас не вносити в економічне буття нічого “свого”, оскільки форма всезагальності не є його, мислення, ззовні застосованою до предмета (економічного буття) “міркою”, але виступає відтворенням реальних всезагальних характеристик зв’язку “*всього з усім*”. Економічне буття як вираження універсального характеру суспільно-людської практики дає змогу мисленню розглядати його (предмет) немовби під кутом зору самого предмета (економічного буття), схоплювати його як єдність множинного і тим самим — розкривати в ньому “поле” різноманітних можливостей. Так виявляються нескінченні потенції економічного буття.

⁵⁹ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 90.

⁶⁰ Солодухо Н.М. Бытие и небытие как предельные основания мира. — С. 178.

5.7. МЕТАФІЗИКА РОЗВИТКУ ЕКОНОМІЧНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Проблема “все” і “нічого”, “є” і “не є”, “буття” і “небуття” в економіці підводить до необхідності виокремлення категорії розвитку, завдяки якому стає зрозумілою її метафізична сутність. Досягається це головним рівнем свідомості, тобто розумом, а не розсудком. “Метафізика, — зазначає Г. Гегель, — є не що інше, як сукупність всезагальних визначень мислення, немовби алмазна сітка, в яку ми вводимо будь-який матеріал і тільки цим робимо його зрозумілим. Кожне утворення свідомості володіє своєю метафізикою, тим інстинктивним мисленням, тією абсолютною силою в нас, якою ми можемо оволодіти лише в тому випадку, якщо ми зробимо саму її предметом нашого пізнання”⁶¹. Економіка як економіка володіє іншими категоріями, ніж філософська свідомість. Вся відмінність між різними рівнями утворення економічного буття полягає у відмінності між категоріями і поняттями, які застосовуються при його пізнанні і практичному використанні. Отже, метафізика економіки є сукупністю “всезагальних визначень мислення”, і цією “абсолютною силою” потрібно володіти. Але це вже — *логіка*, яка для Г. Гегеля є *діалектикою* як способом руху, розгортання розумного мислення через розкриття, утримання і вирішення суперечностей.

Великий німецький мислитель не логіку розширяє до метафізики, а *метафізику прагне осмислити логічно*. Він саму *ноуменальність* метафізичних (нескінченних у-собі-і-для-себе) сутностей намагається осмислити логічно. “Справа в тому, що я з’єдную логіку в метафізику, тому що метафізика — це не що інше, як вивчення конкретного змісту — Бога, світу і душі, але тільки вивчення цих предметів як ноуменів, тобто тут повинна бути досягнута їхня думка, ідея”⁶². Для того щоб помислити ноуменальне, трансцендентне, необхідно його парадоксальність, суперечливість *включити в логіку*,

⁶¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. — М., 1976. — Т. 2. — С. 21.

⁶² Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. — М., 1977. — Т. 2. — С. 425.

включити як власне логічний принцип — тотожність протилежностей, і тоді таке мислення, здатне витримати “напругу” суперечності, роздвоєння і “зняття” роздвоєння в новому синтезі, буде адекватним нескінченному, суперечливому в собі “предмету”. Тільки як трансцендентне воно зможе самовизначатися в нашому пізнанні, увійти в його зміст⁶³. Так обґрунтовується необхідність діалектики як теорії розвитку. Для нас важливо розрізняти мислення “*саме по собі*”, яке є предметом науки логіки і завдяки якому ми пізнаємо “зовнішні” вияви (феноменальність) економічного буття, і мислення “*для себе*”, котре вже усвідомило принципи і форми своєї роботи і діє в згоді з ними *рефлексивно*, а не *неусвідомлено*. Воно саме стає умовою проникнення в ноуменальний зміст економічного буття.

Буття як процес

Ми мусимо виключити також непорозуміння, що сама субстанція триває без будь-яких змін, а змін зазнають лише окциденти. Ця ідея триваючих і позачасових “блоків буття” на пряму суперечить аристотелівському поняттю субстанції і ґрунтується на ще іншому непорозумінні субстанції, яке призвело до відкинення самого її поняття в XIX і XX століттях (зокрема філософського процесу). Насправді ж контингентна субстанція розвивається й актуалізується в часі, чому відповідає аристотелівська теорія акту і потенції.

Наступне непорозуміння цієї проблеми полягає в твердженні, що зміни є суттєві для буття субстанції, що, мовляв, вічна незмінна субстанція є суперечністю. Щоб запобігти цьому непорозумінню, потрібно назвати суттєвою характеристикою субстанції не саме по собі тривання крізь зміни, але радше те, що її буття є остаточною основою тривання в бутті для всякого реального суцього.

Зейферт Й. Особа як буття par excellence // Досвід людської особи. Нариси з філософської антропології. — Л., 2000. — С. 339.

⁶³ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 24.

Логіка є наукою *не про речі, а про сутність речей*. Однак дійсне мислення підкоряється іншим законам, ніж розсудок; мислення як розум є *діалектикою*. Для осмислення метафізичних сутностей Г. Гегель пропонує *адекватну логіку, діалектику*, котра є “*спекулятивною метафізикою*”. Тим самим передбачається, що на противагу “*розсудковій метафізиці*” можлива нова, істинна, *діалектична метафізика*. Причому метафізика постає не особливою філософською дисципліною, що стоїть поряд з логікою, вона *інтегрована в логіку, зрозумілу як діалектика і теорія пізнання*⁶⁴. Внаслідок цього запити щодо виявлення метафізичної сутності економічного буття показують непотрібність звичних форм мислення. Метафізичність економічного буття розкриває свою суперечливість, антиномічність, які можуть бути пізнані завдяки “розумному мисленню” — діалектиці.

Реальне мислення завжди тяжіло до установки, згідно з якою, існуючи, будь-яка річ одночасно виникає (постає) чи зникає. В об’єктивному варіанті діалектики світ — це те, що безупинно змінюється, це буття, яке виникає-зникає, і саме буття можливе лише як *зміна*. В об’єктивній (матеріалістичній) діалектиці “абстрактне протиставлення категорії буття, яке у своїй сутнісній якості є виразом сталості, вічності та ідентичності речей, категорії небуття, що виражає їхню тимчасовість і безупинну трансформацію в щось *інше*, перетворюється *конкретна* працююча протилежність”. Воно можливе при врахуванні обох крайнощів. Виникає універсальний філософський метод, що дозволяє мати цілісну картину світу в його русі і розвитку, чи, по-іншому, “про рух і розвиток усього, що існує”⁶⁵. Завдяки цьому з’являється можливість усвідомлювати буття конкретного соціуму як тимчасове, його необхідний перехід у небуття. Відповідно й економічне буття як складова соціального буття має змінний характер, може зникати (і виникати) з тими умовами, що їх породили. Як частина соціуму економічне буття саме по собі не відтворюється, а

⁶⁴ Вozняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 25.

⁶⁵ Кутырев В.А. Оправдание бытия (явление нигитологии и его критики). — С. 17.

“відтворюється воно в натурі лише за якоїсь особливої взаємодії всіх частин спільноти — *соціальної взаємодії*”⁶⁶. Діалектика і є виразом цієї соціальної взаємодії.

Не викликає сумніву, що матеріалістична (об’єктивна) діалектика була “вінцем” класичного метафізичного (в розумінні онтологічного) філософування. Об’єктивне ставлення до історії ідей змушує констатувати, що поки в науці ставилося завдання якомога повнішого відображення навколишньої природи, поки не був відкритий мікросвіт і в мисленні можна було задовольнятися *двозначною логікою*, діалектична філософія була найадекватнішим способом теоретичного вираження буття. Вона увібрала в себе і вирішила всі основні суперечності європейської свідомості до її вступу в модерністську стадію. І вона застаріває, стає “кінцем метафізики, виявляючись не при ділі, в міру того як людство від відкриття і перетворення форм природного світу переходить до проникнення всередину матеріального світу і винаходу штучної (віртуальної) реальності”⁶⁷. Одночасно застаріває і двозначне ставлення до економічного, воно все частіше стає таким же складним буттєвим утворенням, як і сама реальність, котра набуває все багатозначніших властивостей. Класичні методи мислення пізнання економічного буття вже не дають змоги давати адекватне пояснення факту виникнення “економічної” людини — його головного породження. Власне, ця нова (“економічна”) людина й стимулювала необхідність переходу до нового способу мислення. Економіка стає способом *структурного*, а не *субстратного* моделювання світу людського буття. Місце діалектики займає її “старша сестра” — *синергетика*, яка виходить з іншого принципового положення: *не від буття до небуття, а від небуття до становлення*.

На відміну від діалектики як загальної теорії розвитку, синергетика переросла в теорію універсальної еволюції. Вона відповідає запитам нового глобального світу, в якому універсальним засобом вирішення його проблем є економічний сти-

⁶⁶ Осипов Ю.М. Экономика в лучах философии хозяйства. — С. 17.

⁶⁷ Кутырев В.А. Оправдание бытия (явление нигитологии и его критики). — С. 18.

мул — гроші. У старій метафізичній моделі буття економіка займала ніби другорядне місце. Синергетика припускає відмову від буття “за визначенням”, вона шукає причин явищ, не ставить питань “Що?” і “Чому?”. Вона відповідає на запитання “Як?”. Якщо в діалектиці відтворюється процес зміни певної субстанції-субстрату — речовини, матерії, духу, то в синергетиці того, що змінюється, — немає. Вона не припускає атомів, монад, води, вогню, тобто речей. “Це — “поле без птаха”, птах утвориться в результаті процесу, що передувє речі, тобто за моделлю діяльності, створенню нового, а не пізнання існуючого”⁶⁸. В цьому значенні економіка набуває нового онтологічного статусу, що відповідає багатозначності процесу утворення нової реальності. Синергетика має справу із системами найрізноманітнішої буттєвої якості — фізичними, хімічними, біологічними, технічними, соціальними, саме із *системами* як взаємодією відносин і елементів, а не з “речами”, в яких оформляється і конкретизується той чи інший субстрат. Внаслідок цього економіка як сфера буття людини не може виступати як відображення наявного стану предметного світу і соціальних зв’язків. Вона стає *системою*, що узаконює і структурує буття людини. У цьому її буттєвому стані до неї замало застосовувати *біполярне розуміння*, оскільки вона виступає в іншій взаємодії відносин, у яких перебуває людина.

У синергетиці, теорії принципово нерівноважних систем і світогляді нескінченного становлення, спокою, навіть відносного (як у діалектиці), немає. “Якщо ж рух без стабільності (стійкості), відношення без відносин, функції без аргументів, інформацію без того, про що інформують, вважати все-таки буттям (як світло особливим станом речовини), то воно теж особливого, субстанційно іншого роду. *Постлюдське*”⁶⁹. Але економіка “людська”, вона не існує поза суспільством. Економіка — це спочатку соціальність, а вже потім предметність. Спочатку “соціалізація” речі, а вже потім “економізація” со-

⁶⁸ Кутырев В.А. Оправдание бытия (явление нигитологии и его критики). — С. 19.

⁶⁹ Там же. — С. 20.

ціуму. Люди не складаються з “світла”, вони не радіохвилі і поки що не магнітні картки. І для тілесної, природної людини буття, передбачуване синергетикою, — це *небуття*, ніщо, це перехід у “метатехнологію” (В. Кутырев), що для людини, все ще “родової істоти”, не є вирішенням її *людських* проблем. Отже, перетворення економіки на сучасному етапі розвитку соціального буття у *функцію без об’єктів*, у процес функціонування ускладнює проблему її онтологічного статусу. Адже вона є не тільки буттям, а й способом розвитком відносин у суспільстві, що реально існують.

Розвиток економічного буття сьогодні відбувається в нових умовах, котрі якісно його змінили. Сьогодні люди зіштовхнулися із середовищем, що неадекватне їхній тілесності. Змістом пізнання стало “невидиме, яке не відчувається, не порівнюється з просторово-часовими параметрами, швидкостями і ритмами живого. Застосування електрики і магнітних полів, теорія відносності, розщеплення атома, комп’ютеризація зробили нашим оточенням те, що в класичну епоху вважалось нематеріальним. Наука втратила наочність і за безліччю властивостей перестала бути “реалістичною”, зблизившись тим самим з метафізикою. Усе це призвело *діалектико-матеріалістичного світогляду* до кризи, а категорія буття, що лежить у його фундаменті, втратила своє колишнє значення”⁷⁰. Звідси зрозуміла та кількість (яка все збільшується), економічних теорій, концепцій і методологічних підходів, які не відповідають реаліям сьогодення, не враховують особливостей сучасного стану цивілізації, що все більше технологізує відносини між людьми. Розумова діяльність людини перестала бути спогляданням, вона перетворюється в проектування, безупинний винахід, постійно створюючи щось нове, стосовно якого вона первинна. Мислення стає “миследіяльністю”, а опредметнений світ відносин — технологією. Економіка, будучи основним структурним компонентом такої “миследіяльності”, хоч і виступає в інших іпостасях, проте зберігає “відчуття буття” укоріненого в природі людини, форми прояву якого увійшли в суперечність із його

⁷⁰ Кутырев В.А. Оправдание бытия (явление нигитологии и его критики). — С. 21.

розумінням. У цьому плані економіка виконує функції стабілізації буттєвих основ світу, вона зберігає ціннісні орієнтації людини. Саме економіка, тому що світогляд людей ніколи не був і не буде суто науковим, ідеальним, він обумовлений історією, культурою, традиціями і виражає стан соціодуховного життя суспільства в цілому. У цьому і має полягати його істинність. У такій ситуації економіка повинна зберігати свій статус буття, а не віртуальної реальності, ніщо.

Діалектичний розвиток

Якщо правильно, що всі філософські системи були спростовані, то водночас правильним є і твердження, що жодне філософське вчення не було і не могло бути спростованим. Останнє правильно двояко: по-перше, оскільки кожна філософська система, що заслуговує на цю назву, має своїм змістом ідею, і, по-друге, оскільки кожна філософська система є зображенням особливого моменту, або особливого щабля в процесі розвитку ідеї. Спростування філософського вчення означає, таким чином, лише те, що його межу перейдено і певний його принцип було зведено до ідеального моменту. Історія філософії за своїм сутнісним змістом має справу не з минулим, а з вічним і цілком наявним, і її треба порівнювати в результаті не з галереєю помилок людського духу, а радше з пантеоном божественних образів. Однак ці божественні образи суть різні щаблі ідеї, як вони виступають один за одним у діалектичному розвитку. Завданням самої філософії, що має місце в її історії, з одного боку, узгоджується з діалектичним розвитком чистої логічної ідеї, а з іншого — відступає від нього.

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. — М., 1974. — Т. 1. — С. 221.

Категорія буття завжди слугувала основою розуміння цілісності і єдності світу. Це вважалося її головним призначенням. Буття — це єдність суперечностей об'єктів. У цьому плані економіка є способом різноманітності соціального буття, завдяки якому розрізняються й існують предмети. Вона

робить реальність, що оточує людину, очевидною, навіть якщо ця реальність може бути віртуальною. Мова йде не просто про збереження субстанційності, предметності, онтології взагалі й економіки зокрема. Все обумовлюється ситуацією людини, зміною її місця у світі, системою цінностей, гуманізмом, відповідно до якого *людина розглядається як мета і зміст буття*.

Людина перебуває в “полі” прогресу, що передбачає необхідність збереження ідентичності речей, завдяки чому її розвиток набуває самоцінного значення. Фактом підтвердження буттєвої значимості можуть бути певні артефакти, у тому числі економічні феномени, здатні зберегти цю прогресивну спрямованість розвитку суспільства і людини. Вони “розраховують” буття, яке розвивається, визначають неминучість зростання потреб людини. “Ми не робимо продукти. Ми робимо прогрес”, — девіз, під яким працюють передові американські компанії. Його дієвість зумовлена економічною домінантою. Навіть якщо заперечувати справжню значимість для людини цього гасла, проте воно стверджує конкретну фактичність економічного у контексті реального світу буття людини, який постійно оновлюється, змінюється, трансформується в нові форми. Цей світ не існує поза економічним буттям, на “початку всього економіка” (Ю.М. Осипов), а з нею відповідно життя.

Прискорений розвиток техногенної цивілізації не завжди сумісний з історичною, цілісною, тілесно-духовною людиною, з її буттям — *Dasein*. Між ними існує гостра, трагічна суперечність. Необхідно не стримувати, а *регулювати цей розвиток*. Економіка і відіграє роль “імперативу стійкості”, зберігаючи за всіх змін середовища існування людини в прийнятному для її життя стані. Вона допомагає розуміти її не тільки локально, як частину простору, певну нішу чи сферу, а *функціонально і процесуально* як визначену константу, адекватну біосоціальній природі людей. Швидкість змін, що відбуваються у світі, не повинна перевищувати нашої здатності адаптуватися до них без втрати себе. Регулювання розвитку не означає його повної зупинки. Воно означає, що інноваційні зміни, крім прогресивних, можуть і мають бути флуктуаційними, регресивними, зворотними. Економіка як еквіва-

лент своєї багатомірної функціональної стійкості завжди перебуває в русі, завдяки якому утримується рівновага соціального буття. Збереження динамічної рівноваги за допомогою економіки стосовно до життя індивіда означає його відтворення, стосовно до тієї чи іншої культури — розвиток традицій, стосовно до всього сущого — Буття.

Розвиток економічного буття в контексті діалектичної теорії і синергетики показує його багатомірність. Ключ до розуміння процесу розвитку економіки в її онтологічному вимірі — в усвідомленні ролі людської діяльності, практики суспільної форми руху. Остання форма займає особливе місце в повороті матеріального руху, але вона не просто форма поряд з іншими, а вища і складніша. В процесі суспільного виробництва перетворюються за їх же власними законами всі попередні форми руху. Саме діяльність, яка становить “серце” економіки і визначає сутність її буттєвих форм, є такого типу розвитком, який виступає необхідною умовою перетворення окремих конкретних типів (форм) економічного розвитку в розвиток взагалі. В економічній діяльності людина перетворює світ за законами самого світу, природу — за законами розвитку самої природи; ці закони і стають законами самого мислення, яке пізнає, законами логіки як діалектики.

Саме цей збіг суб’єктивного і об’єктивного, людини і світу, причому не зовнішньо формальний, а субстанційний, змістовний, і є фактом *онтології* людського буття, оприявленого в економічній сфері діяльності. “Умова метафізики, — вважав В. Соловйов, — істотна тотожність метафізичної сутності з тим, хто пізнає, тобто з нашим духом... Наш дух є окремим проявом або образом, так що через наш внутрішній досвід ми можемо одержати дійсне пізнання про метафізичний предмет, істоту”⁷¹. Тотожність нашого духу з “метафізичним предметом” полягає в *практиці*. А що може бути більш практичним, ніж економіка? Вся практика зі створення і відтворення економічного буття є наскрізь метафізичною. “Ейдос” економічної практики, взятий у своєму повному обсязі, метафізично надбудовує економічну теорію.

⁷¹ Соловьев В.С. Кризис западной философии. — С. 112.

Розділ 6

ГНОСЕОЛОГІЯ ЕКОНОМІКИ

Для теорії пізнання існує право, яким володіє кожна інша наука — прагнути до істини заради однієї тільки істини.

Г. Ріккерт

- 6.1. Пізнавальний статус економіки.
- 6.2. Суб’єкт та об’єкт у пізнанні економічної реальності.
- 6.3. Розум, мислення, свобода пізнання в економіці.
- 6.4. Пізнання економічного буття: модус уявлення.
- 6.5. Економічне буття людини: пошук істини.

Економічна теорія пройшла складний, суперечливий шлях пізнання господарської дійсності. В поле її дослідження постійно залучалися все нові і нові проблеми, вирішення яких конкретизувало певний блок питань, котрі визнавалися науковою спільнотою фахівців у галузі філософії, соціології, політики, науки в цілому. Цей блок включає в себе такі проблеми, як взаємодія емпіричного та теоретичного, раціонального та ірраціонального, індивідуального та суспільного і, звичайно, проблему взаємодій когнітивних та соціальних факторів у процесі зміни пізнавальних парадигм. Остання проблема є своєрідним фокусом, в якому зустрічаються різні підходи, щоб потім, у процесі взаємної критики один одного, визначити певну модель пізнавальної діяльності. Головне прагнення економічної науки в цілому — якомога більше проникнути в сутність економічних теорій, економічної проблематики в цілому — з метою творчого сприйняття і використання економічних ідей для подальшого розвитку економічних досліджень. Тому завжди актуальним було питання: яким чином гносеологічна традиція, накопичена культурою філософського мислення, співмірна з пізнавальними інтенціями економічної теорії? Яку роль у здійсненні цього завдання відіграє метафізика? Чи може “метафізика економіки” виступати як нова парадигма пізнавального відношення до господарської реальності, виокремивши її основні об’єкти? Яка роль, враховуючи такий аспект постановки питання, належить людині? Все це актуалізує метафізичний контекст аналізу гносеологічного статусу економічного буття, оскільки зміст його феномену нескінченний у своїх потенціях.

6.1. ПІЗНАВАЛЬНИЙ СТАТУС ЕКОНОМІКИ

В історії філософії класична теорія пізнання, або гносеологія, сформувалася як певний абстрактно-понятійний конструкт, який майже в категоричній формі пропонує, а інколи й диктує “бачити” та “інтерпретувати” діяльність людей в об’єктно-суб’єктному ракурсі, спираючись на метафори дзеркала, “окуляра” і картини, виходячи з ідей відображення і репре-

зентації. У цьому контексті відбувалися всі “пізнавальні практики” економічної науки, яка тривалий час (як і всі інші науки), знаходилася в лоні цілісного філософського знання.

Пануюча впродовж століть в європейській культурі суб’єктно-об’єктна гносеологія, безпосередньо пов’язана з іменами Р. Декарта, Дж. Локка, І. Канта, здійснювала визначальний вплив не лише на різні філософські, етичні, естетичні, наукові, теоретичні побудови, а й на економічну теорію в її різних аспектаціях. Г. Гегель вибудовував свою систему діалектики також у контексті суб’єктно-об’єктної пізнавальної традиції. Пізніше, перетворена марксизмом в універсальний метод пізнання, діалектика визначила напрям гносеологічних пошуків політичної економії соціалізму.

Однак схематизм гегелівської діалектики, перетвореної в нескінченних схоластичних суперечках в абстрактний набір категорій, позбавив економічне знання його *живого* змісту. Тим самим економічна теорія перетворилася в нескінченне повторення і переосмислення в принципі вже давно відомих положень, законів, постулатів. Виникла ситуація, коли краще стало “доказувати доказане, ніж не доказуване”. З економічного пізнання в результаті було повністю вилучено суто людський смисл і призначення. Домінування абстрактних категорій і “візуальних метафор” (Р. Рорти) перетворило істину в “точну репрезентацію” реальності, в “автоматичний і пустий комплімент”, який відпускається “тим вірам, котрі допомагають нам робити те, що ми хочемо”¹. Радикальне обмеження щодо включення філософських ідей в економічну теорію стало умовою позбавлення її необхідної проблематизації до вимог сучасності відповідно.

У чому ж основна причина такої ситуації? Очевидно, в самій орієнтації економічної теорії на класичну суб’єкт-об’єктну гносеологію. Справа в тому, що вона (класична теорія пізнання) у своїх вихідних, первісних передумовах і принципах будувалася повною мірою за образом і подобою природничо-наукової теорії. При цьому зовсім не враховувалася особливість такого “предмета”, як людське пізнання, “гли-

¹ Рорти Р. Философия и зеркало природы. — М., 1997. — С. 6.

бинний пласт” якого, за словами *В. Дільтея*, становить “душевний зв’язок”. У своїх працях він наполегливо відокремлює теорію пізнання від природничих наук, і насамперед тому, що “духовні факти, які становлять матеріал теорії пізнання, не можуть бути пов’язані між собою інакше, як на фоні якого-небудь представлення душевного зв’язку... Гносеолог володіє цим зв’язком у своїй живій свідомості і переносить його звідти в свою теорію”².

Можна не сприймати спосіб міркувань і аргументації *В. Дільтея*, особливо при побудові економічної теорії, котра як самостійна наука претендує на своє бачення наукового дослідження. Але неможливо не погодитись зі здійснюваним ним розрізненням предмета *природничих наук* і особливого предмета *наук про (дух) культуру* — сфери “духовного зв’язку”, свідомості, а потім і “внутрішнього досвіду” як первинної в дійсності життєствердження людини, котра пізнає. *В. Дільтей* скоріше прагне надати поняттю “теорія пізнання” більш широкого значення, яке враховує досвід “наук про дух”, а також природу історизму і методологію історичного знання. Зазначимо, що як для *В. Дільтея*, так і для багатьох інших “гуманітаріїв” суб’єкт, об’єкт, істина як гранично абстрактні поняття служать для означення предметної репрезентації дійсного світу в науках про дух (культуру), передбачаючи визнання ролі причинно-наслідкових зв’язків у цій сфері за аналогією з природознавством. Теорія заявляє претензії на об’єктивну істинність, раціональність, легітимність того, що називається “*теорією пізнання*”, причому відповідно до того, як ці параметри трактуються в класичній науці про природу. Досвід “наук про дух”, а також феноменології, герменевтики, екзистенціалізму, “філософії життя”, як такий, що не відповідає цим параметрам, залишається за межами традиційної теорії пізнання. А що вже в такому випадку говорити про метафізику, досвід якої саме в гносеологічних орієнтаціях більше не враховується? Навіть метафізики класичної, яка “потерпіла” з “легкої руки” *Г. Гегеля*: але з позиції поняття “розвитку”, а не пізнавальної позиції, котра залишилася

² Микешина Л.А. Философия познания: диалог и синтез подходов // Вопросы философии. — 2001. — № 4. — С. 71.

досягненням філософії, гідним для подальшого використання. Отже, справа за “включенням” її досвіду в пізнавальні пошуки економічної теорії.

Багато, дуже багато з існуючого у сфері теоретичної економіки має бути відкинуто як нейтрально або негативно міфоподібне, — і не личить вченому брату дорожити застарілим і тим, що втратило сенс. Зрозуміло, що багато чого не могло бути вгаданим одразу, що економіка виявлялась перед поглядом дослідника якимось особливим чином, не розкриваючись до кінця, зберігаючи якісно-сміслові зерна, які містяться в ній, від занадто вже проникливого погляду. Вона здавалась дуже вже матеріально-реальною, механістичною, об’єктивною, водночас і дуже вже мікросуб’єктивною, діалоговою, конкурентною, як і оптимізаційно-виборною, корисною, виробничою, взагалі... досить розумною, раціональною, позитивною.

Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 427.

Використання досвіду метафізичного пізнання необхідне для наближення економічної теорії до життя. *М. Бахтін*, розглядаючи цю проблему в контексті “філософії вчинку”, довів, що теоретичний світ гносеології, подібно до світу техніки, має іманентні закони розвитку, функціонування і структури. Це “світ теоретизму”, де суб’єкт, істина та інші категорії живуть автономним життям, мають відповідні контексту смисли. Гносеологічний суб’єкт, опинившись у полоні автономної законності теоретичного світу, втрачає свою властивість “бути індивідуально відповідально активним”, а “самозаконний” світ пізнання в цілому стає “абсолютно непрозорим і закритим” для світу життя. Поки подібний конструкт залишається в своїх межах, він може бути прийнятий і визнаний як необхідна для інтерпретації пізнання система абстракцій, що одержала назву “теорія пізнання”³. Так ви-

³ Микешина Л.А. Философия познания: диалог и синтез подходов. — С. 72.

никає *теоретизм*, який у своїй спрямованості позбавляється можливостей проникнення в сутність *об'єкта дослідження*. Експансія *теоретизму* охопила й економічне знання. Для нас же важливим є подолання теоретичних конструктів як створених розумом “фікцій” з метою повернення до реально-го економічного життя і пізнавальної діяльності цілісної людини.

Метафізичний аналіз *економічної теорії пізнання* зосереджує увагу на тому, що вона *не повинна* бути теорією в тому значенні, в якому вона розуміється в природничій чи соціологічній науці або у класичній філософії. Справа в тому, що вона не має на увазі який-небудь реальний процес, одиничні і випадкові події, які відбуваються в просторі і часі, пояснюються шляхом їх підведення під загальне (загальний закон). В економічній теорії пізнання *не той предмет*, який властивий природничо-науковій теорії, і тому метафізика “відкриває” можливості дослідити *дійсне предметне поле* економічного знання, або його *предмет*. Гносеологічний, або методологічний, аналіз має справу з науковими поняттями, які експлікуються в рамках самого ж способу побудови цих понять; з посилками і припущеннями, на яких базуються теорії різних рівнів; із взаємозв'язками та ієрархією цих рівнів із всім тим, чим неявно, часто неусвідомлено оперує вчений і що приховано в предметних термінах певної науки. При цьому однією з вирішальних функцій стає також оцінювання результатів пізнання в своїй теоретичній діяльності. Але в такому випадку виявляється важлива особливість: традиційна “теорія пізнання є нормативна або законодавча” теорія пізнання. Вона експлікує зв'язки і смисли, які регулюють вирази пізнавальних формацій, з точки зору того, якими ці останні мають бути”⁴.

Очевидно, в такому контексті традиційна теорія пізнання розуміється як певна множина “ідеал-конструктивних утворень”, або специфічний, віртуально існуючий феномен, створений абстрактним мисленням, філософуючим розумом, який володіє при тому особливими ознаками. Відповідно теорія

⁴ Мамардашвили М.К. Стрела познания. набросок естество-ноисторической гносеологии. — М., 1996. — С. 13.

пізнання має справу лише з *ідеальними сутностями* всередині самого знання, а утворюючи її абстракції *не фіксують фізичні і соціальні реальності*, а лише ті, що філософія бачить всередині поняття, перебуваючи “всередині його мисленнєвої сутності”. За М.К. Мамардашвілі, для традиційної (успадкованої) теорії пізнання ні “фізичний”, ні соціальний світ (а що вже говорити про “світ економіки”), ні реальний природно-історичний процес не є об'єктом самої пізнавальної діяльності людини; класифікації, поняття, сам спосіб мислення гносеології не потрібні (не застосовуються) для відтворення реального розвитку та історії людського пізнання. Він ставить питання про зміну самого “описового апарату” теорії пізнання, принципово нового розділення і створення іншого утворення, котре має власне, натуральне життя, продуктом якого є наші думки, спостереження якого дозволяють формулювати закони як необхідні відношення, що випливають з природи речей⁵. Пізнання в цьому випадку вже не зводиться до “поверхового” логічного процесу, в якому відсутня реальність самих пізнавальних актів, а постає як інший за природою природно-історичний процес, предметні утворення якого не підпадають під норми і правила “успадкованої” теорії пізнання.

Отже, для *дійсного пізнання* гносеологія (*теорія пізнання*) повинна мати інші виміри, інший досвід, “незалежний і позалогічний”. Метафізичний досвід, застосований до економічної теорії в контексті розвитку її пізнавальних можливостей, незважаючи на труднощі (насамперед у подоланні установлених норм і традицій), відкриває шлях до *дійсної*, “*органічної*” *теорії пізнання*, яка долає неповноту існуючого розуміння, і одночасно дозволяє зрозуміти необхідність нових інтерпретацій всієї пізнавальної діяльності людини і відповідно нового (економічного) предметного поля, вже не теорії, а швидше “метафізики пізнання”. Остання має своїм джерелом досягнення *філософії пізнання*, яка акцентує увагу на необхідності виходу за межі “теоретизму” в “світ людини”. Там, де присутня людина, теорія пізнання набуває більшого значення, оскільки збільшується бачення і розуміння самого процесу пізнання або події.

⁵ Мамардашвили М.К. Стрела познания. набросок естество-ноисторической гносеологии. — С. 19.

Метафізика пізнання з необхідністю включає суб'єктивний фактор, оскільки в репрезентованому нею гносеологічному процесі домінуюча роль належить суб'єкту. Акцент на ролі людини, що пізнає й одночасно діє, стає помітним у другій половині XIX ст. і явно виражений у XX ст. У цей період, як свідчить зміст нових філософських і економічних напрямів та теорій, здійснюється перехід від редукованої “реконструкції людської суб'єктивності до конкретного стосовно життєвого світу, принципово необмеженого і охоплюючого людину у всіх її прагненнях погляду на суб'єктивність, при обов'язковому збереженні трансцендентально-філософського виміру в обґрунтуванні”⁶. Програмне завдання — виокремлення ролі конкретного суб'єкта в його трансцендентальній функції. Реалізація цього завдання яскраво виявилась у смислових пошуках, здійснюваних неокласичними економічними теоріями, у зміні парадигм наукового пошуку, що призводить до суперечностей у виявленні істин як ідеалу економічного пізнання. Необхідно враховувати, що “зустріч парадигм — це не тільки зіткнення їх метафізичних компонентів, але й зіткнення цінностей і пов'язане з ними зіткнення орієнтацій різних наукових співтовариств”⁷. У цих умовах особливо яскраво виявляється фактична суб'єктивізація науково-економічного пошуку.

У практичній перспективі позиція професійного дослідження не протистоїть звичайним, включеним у повсякденність позиціям осмислення буття, але і не ототожнюється з ними. З одного боку, вона знаходиться в ансамблі інших життєвих позицій, в їхніх “рядах і колонах”. З іншого боку, вона дає можливість суб'єкту переміщатися лініями руху цих “рядів і колон”, “відокремлювати” точки зору від позицій і комбінува-

⁶ Гетманн К.Ф. От сознания к действию. Прагматические тенденции в немецкой философии первых десятилетий XX века // Логос. — 1999. — № 1 (11). — С. 22.

⁷ Нугаев Р.М. Схема развития научных теорий: ценностные измерения // Вопросы философии. — 2002. — № 11. — С. 131.

ти з них “об'ємні” відображення процесів і ситуацій, збирати в просторі однієї позиції окремі уявлення в “стереоскопічні” концепції проблем і тенденцій буття.

Кемеров В.Е. Метафизика-динамика // Вопросы философии. — 1998. — № 8. — С. 63.

Метафізичний смисл економічного пошуку істини опосередковано прослідковується в здійснюваному феноменологією русі “від чистого Я до тут-буття”, від *Е. Гуссерля*, який прийшов до “життєвого світу”, до *М. Гайдеггера*, котрий відмовився від розподілу на емпіричний і трансцендентальний суб'єкт, здійснивши поворот до *Dasein* (буття)⁸. Оскільки ж буття конституює діє у фактичному суб'єкті, остільки воно може бути витлумачене із фактичного суб'єкта *назовні*, що демонструє *герменевтика*. Нарешті, в русі “від життя до дії” *В. Дільтеєм* відкривається *конкретна людина*, її історична і соціальна визначеність, чим долається як картезіанський дуалізм, так і дихотомія трансцендентальної та конкретної суб'єктивності. Все це завершується створенням *М. Шелером* і *Г. Плеснером* філософської антропології. В економічній теорії це завершується переходом до інституційних теорій пізнання господарської й одночасно соціальної реальності.

Аналіз аргументів, які надаються не лише сучасною епістемологією, орієнтованою на еволюційну стратегію розвитку пізнання, а й *філософією пізнання*, зміцнює довіру до *метафізики пізнання*, орієнтованої на *суб'єкт пізнання*. Це зумовлено внутрішньою структурою нашого мислення, яке тою чи іншою мірою відповідає реальному світу. Суб'єктивне в метафізичній інтерпретації не зводиться до тенденційного довільного знання, котре залежить від випадкових оцінок; прагнення до одержання достовірного знання підкріплюється здатністю суб'єкта враховувати, компенсувати або виключати вплив внутрішніх факторів на результати пізнання. Це особливо по-

⁸ Гетманн К.Ф. От сознания к действию. Прагматические тенденции в немецкой философии первых десятилетий XX века. — С. 29—30.

трібно враховувати в аналізі самого процесу пізнання, в якому людина, широко використовуючи *уявлення*, може далеко відійти від дійсності і навіть спеціально “спотворити” її (політ-економія соціалізму), застосовуючи різного роду фікції, з тим, щоб отримати врешті-решт “новий достовірний результат”⁹. Природа таких способів відома: пануюча довгий час фундаментальна метафора “пізнаюча людина — це дзеркало” суттєво спотворювала реальний стан справ, змушуючи очікувати від суб’єкта пізнання копій, тобто дзеркально точних відображень дійсності.

І що теоретична економія, як їй у такому разі бути, що робити? Потрібно, очевидно, перебудовуватися, переосмислюватися, навіть по особливому викручуватися. Нічого не вдієш, потрібно відповідати реальності, яка радикально змінюється. Зрозуміло, не впадати у відчай, а серйозно і стійко приймати нове, визнавати необхідність концептуальних трансформацій, спробувати перейти до іншого знання.

Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 426.

Насправді, очікування і відповідно оцінки результатів повинні бути іншими, оскільки пізнання завжди має йти в “режимі” висунення гіпотез, що “передбачає панування творчого, інтуїтивного і пошукового начала, інтерпретацію і перевірку гіпотез, активне смислопокладення, створення ідеальних моделей та інші способи не відображувального, а конструктивного й інтерпретативного характеру”¹⁰.

Звернення до метафізики дає змогу реальний дослідницький процес “світу економіки” не елімінувати від суб’єкта пізнання, а надати йому максимальних можливостей у твор-

⁹ Гайденок П.П. У истоков новоевропейской культуры // Наукосведение. — 1999. — № 32. — С. 78.

¹⁰ Микешина Л.А. Философия познания: диалог и синтез подходов. — С. 75.

чому пошуку, “дозволяючи” навіть виходити у віртуальний світ у процесі мисленнєвого експерименту, моделювання, створення абстракцій та різноманітних ідеалізацій. Реконструкція метафізики пізнання здійснюється, виходячи з різних основ, уявлень і цілей, зокрема з “чистої свідомості”, або мислення, чистого “Я”, або “*тут-буття*” (М. Гайдеггер), або *життєздійснення і дії*. Кожна з цих реконструкцій має виражати не тільки суб’єктивне бачення, яке здійснюється дослідником з позиції його “перспективи”, а й подавати різні образи і контексти самого економічного пізнання. Тим самим реалізується *активна взаємодія суб’єкта пізнання* зі “світом економіки”, а також можливості смислопокладання і конструювання, завдяки яким утворюється *нове економічне знання*.

Обмежений традиційною гносеологією дослідник (філософ, історик, економіст, соціолог) часто неспроможний включити в систему міркувань про пізнання описи конкретних властивостей, відносин і вчинків конкретно-історичного, тобто емпіричного, суб’єкта. Стосовно економічної теорії це пов’язано не тільки з її прагненням до *раціональності і науковості об’єктивності знання*, але також з недостатньо розвиненим категоріально-понятійним апаратом, відсутністю абстракцій, необхідних для філософського дослідження конкретно-емпіричного суб’єкта, його системи цінностей, традицій і забобонів, яких так багато в суспільній свідомості. А в самому знанні — феноменів *до-понятійного, до-суб’єктно-об’єктного* рівня в цілому. Цей “дефіцит” має *парадоксальний характер*, оскільки масив понять, що вимагається, не відсутній як такий; у цілому як у світовій філософії, так і в економічній теорії він багатий і різноманітний, але його застосування, по суті, “забороняється” критеріями раціональності, “науковості” *традиційної теорії пізнання й епістемології*, котрі явно чи неявно визначають “респектабельність і навіть легітимність застосовуваного тезауруса”¹¹. Багатство засобів, методів, прийомів, а також уявлень і понять, бачень і обґрунтувань може стати надбанням економічної теорії пізнання, якщо звернутися до цілісної *метафізики пізнання* в кон-

¹¹ Микешина Л.А. Философия познания: диалог и синтез подходов. — С. 78.

тексті загальної “метафізики економіки” — як синтезу різноманітних когнітивних практик, котрі створені і реалізуються в науці, філософії і культурі як минулого, так і сьогодення.

6.2. СУБ'ЄКТ ТА ОБ'ЄКТ У ПІЗНАННІ ЕКОНОМІЧНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Метафізика невід'ємна від гносеологічної проблематики, котра формується в процесі виокремлення *таїни світу, Бога, душі* в процесі пізнання природи. Визначивши мету діяльності, метафізичне пізнання проходить етапи від простого чуттєвого сприйняття, через раціональне пізнання й до інтелектуальної інтуїції. Економіку можна також розглядати як безперервний процес пізнання, а історію економічних вчень як історію пізнавальної діяльності людини. Враховуючи господарську визначеність економіки, яка завжди є “надбудовою над господарством”, зазначимо, що лише “при світлі” господарського ставлення людини до світу може бути правильно зрозуміле теоретично-практичне, проєктивно-діяльне, ідеально-реальне, суб'єктно-об'єктне, котре має першочергове як гносеологічне, так і загальнофілософське значення”¹². Враховуючи досвід філософського й економічного пізнання, метафізика повинна виходити не просто з “*емпіричного суб'єкта*”, а з економічно-діяльного суб'єкта. Продуктивне вирішення гносеологічних проблем з точки зору “метафізики економіки” можливе на основі узагальнення результатів всього практичного і теоретичного досвіду осягнення реальності господарського життя.

“Реальність, про яку ми постійно говоримо, це господарство, — зазначає *Ю.М. Осипов*. — Економіка господарська, але це не саме по собі господарство. Це особлива організація господарства і, можна сказати, всього життя. Економіка — надбудова над господарством. Вона, звичайно, і господарство,

¹² *Осипов Ю.М.* Тезисы об экономике как реальности и экономии как собрании мыслей об экономике // *Философия хозяйства*. — 2004. — № 5 (35). — С. 56.

але здійснюється вартісним чином, заради вартості, а також самою вартістю”¹³. Пізнаючи реальність, ми тим самим пізнаємо економіку як “організацію господарства”. Необмежені пізнавальні можливості людського духу дозволяють погодитися з твердженням, що “людина безсмертна завдяки пізнанню, адже лише як мисляча вона є не смертна, тваринна душа, а душа чиста, вільна”¹⁴. Тому так важливо визначитися в процесі самоствердження не лише за рахунок волі, діяльності, але й завдяки пізнавальній активності.

У розвитку пізнавальних способів відношення до світу утворився колосальний масив знання про все суттєве (і несуттєве) в реальній дійсності. У цьому масиві знання про економіку, або “світ економіки”, має широкий спектр. Чим більше розвивалася господарська, а з нею — й економічна діяльність, чим більше життя людини економізувалося, тим більше інформації і знань опрідметнювалося в економічній теорії, яка ставала окремою наукою, причому першочергового значення. Написане про економіку в різні часи і у різних народів демонструє нам величезне полотно людських думок і почуттів, на якому все ж таки залишаються “білі плями” непізнаного. Це пов'язано насамперед із труднощами самого процесу пізнання, які постійно виникають, оскільки в економічній теорії, як і науці в цілому, відбувається нескінченний процес розвитку знання, його методологічного забезпечення, змінюється обсяг інформації. Ця обставина не тільки дала змогу отримати можливість більш глибокого, витонченого пізнання “світу економіки”, а й створила труднощі у сприйнятті “світу економіки”, який постає смисловим стрижнем сьогоденної соціокультурної реальності. “Перемога економіки, тобто вартісного начала, дала змогу людині творчій переорієнтувати господарство, яке було консервативно-натуральним, на штучність, що вільно визначається, забезпечивши в підсумку будівництво цілісного неприродного світу, того самого світу, в якому й існує, навряд чи вже живе,

¹³ *Булгаков С.Н.* Философия и хозяйства. — М., 1990. — С. 74.

¹⁴ *Осипов Ю.М.* Тезисы об экономике как реальности и экономии как собрании мыслей об экономике. — С. 56.

сучасна людина, особливо міська, мегаполісна, сама що не найбільш передова”¹⁵. Зрозуміло, що пізнання нової економіки як нової реальності вимагає зміни парадигми пізнавального відношення.

Залучення економічною теорією пізнавальних можливостей філософії до тих чи інших об’єктів, які перебувають за межами її традиційних інтересів, обмежуються класичними уявленнями про роль філософії взагалі. Але такі обмеження стосуються, як правило, об’єктно-суб’єктно гносеологічних інтенцій, а не метафізичних істин про природу Всесвіту, Абсолюту, людини. Це був (і здебільшого залишається) пошук сутностей у самому об’єкті філософського розмислу, без врахування суб’єктивних передумов його сприйняття.

Переворот, здійснений *І. Кантом* у філософії, одночасно і обмежив, і розширив можливості метафізики. Її місце починає займати *практична філософія*. Можливості ж теоретичної філософії, а особливо метафізики, яка була критично проаналізована *І. Кантом*, а потім *Г. Гегелем*, звузились, оскільки їй було відмовлено в достовірному пізнанні світу, який існує сам по собі, а тим більше світу *соціального*, який з часу індустріальної революції розвивався далеко не за просвітницько-гуманістичними проектами і схемами. Перевага у пізнанні дійсності все більше визнається за *позитивними науками*. Саме цим можна пояснити виникнення позитивізму, який не стільки пояснює існуючий світ, скільки ставить завдання його *перетворення для потреб* людини, для одержання позитивного результату її практичної діяльності. Можна впевнено стверджувати, що вислів *К. Маркса* про те, що філософи лише по-різному пояснювали світ, а суть полягає в його зміні, перебудові, виник не тільки під впливом революційного демократизму, а й позитивізму, який набував у той час популярності. *Дж.С. Мілль*, один з основоположників позитивізму, був не лише філософом, а й видатним економістом, математиком, логіком, соціологом, вчення якого стало помітним явищем у гуманістиці XIX ст.

¹⁵ *Осипов Ю.М.* Тезиси об економике как реальности и экономии как собрании мыслей об економике. — С. 59.

Сьогодні і економіка стала більш розвиненою і відкритою, демонструючи свої переваги вже не в зародку і в тіньовому обличчі, як це було раніше, а достатньо виразно, відкрито і щиро, і людина достатньо змінилася, правда, не кожна, а лише та, яка знайшла в собі потребу поглянути на економіку по-новому, а не так, як її до того благословляє зовсім вже онаковлена теоретична економія. Сьогодні можна і потрібно бачити економіку, по-перше, інакше, і, по-друге, **іншу**, в чомусь вже немов би і не економіку.

Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 428.

Пізнавальні горизонти класичної філософії відкривали проекти гуманістичного перетворення світу. Її ідеї стали основоположним імпульсом для таких видатних мислителів, як *А. Сен-Сімон*, *Ш. Фур’є*, *К. Маркс*, *Й.Г. Фіхте*, а пізніше — *прагматизму*, *екзистенціалізму*, особливо в його християнській версії. Щоправда, реальність показала утопічність їхніх проектів. Які б грандіозні і привабливі завдання не визначалися їхніми теоріями, вони втрачали своє значення та практичну доцільність з мірою опробування їх у реальності. Гносеологічні проекти “працювали” лише в теоретичній площині, і в своїй академічній чіткості та логічній виваженості були зайвими в реальності. Особливо це яскраво простежується у сфері економіки, котра в той час набувала все більшого значення. У зв’язку з цим філософія свої пізнавальні можливості і здібності мала активізувати *не на перетворенні, а на досягненні розуміння* економічної реальності та її основних артефактів. Природа вже не була такою актуальною для пізнання, якою була до епохи буржуазних або економічних революцій.

Найбільш смисложиттєвою та важливою поставала проблема *соціокультурного буття в його економічній іпостасі*. У процесі його пізнання найсуттєвішим завданням є подолання “вічно живих” утопічних уявлень, які заповнили масову свідомість. Вони брали свій початок із гносеологічної позиції, згідно з якою філософія “повинна стати” знанням про те,

“що повинно бути”. Тобто філософія “повинна” стати проектом того, що повинно бути”. Не тільки філософія зобов’язана світові, а й світ зобов’язаний філософії. Тобто філософія “повинна”, бо цього вимагає дійсність. Не запитує, а вимагає. Але й дійсність ще не є такою, якою повинна бути. Їй ще тільки належить змінитися за вимогою філософа. Установка мислення на істинність, тобто на лояльність стосовно до дійсності, і установка дійсності на розумність, тобто на лояльність стосовно до мислення, оголошується головною справою філософії. При цьому найбільш витончена гносеологія співпрацює у межах “належної” моральності з найбільш грубою утопією. Обидві вони виходять із взаємозобов’язань філософії стосовно до дійсності.

Наукове пізнання (епістемологія) звинувачує філософію у метафізичних вимислах і відхиленнях від світу конкретних, “атомарних” фактів, вимагаючи перевірки всіх її тверджень критерієм точної відповідності дійсності. Утопія, навпаки, бере на себе перевірку дійсності в аспекті її відповідності філософським критеріям істини, добра, краси, єдності, свободи, рівності, братерства, доцільності, звинувачуючи світ у тому, що він ще не перетворився в “прозоре” поняття, і всіляко “підганяючи його до належного стану” шляхом соціальних революцій, виховання “надлюдей”, створення “трудових армій” тощо¹⁶. І в першому, і в другому випадках поза людиною залишаються її бажання гідного економічного і матеріального добробуту, адже людина в умовах розвитку економічного буття постійно думає про економічні блага, гроші, той тип знань, який дасть змогу знайти доступні шляхи придбання і отримання багатства тощо.

Такий підхід, заснований на суб’єктно-об’єктній гносеологічній традиції, зумовив актуальність *метафізичної пізнавальної позиції* щодо економічної реальності. На відміну від традиційної економічної теорії, котра пояснює закони і принципи соціоекономічної сфери життя суспільства, моделює шляхи його ефективного розвитку, “метафізика економіки” у своїх пізнавальних інтенціях пропонує подолати вузькорациональний підхід до економічного буття.

¹⁶ *Эпштейн М. К философии возможного. Введение в посткритическую эпоху // Вопросы философии. — 1999. — № 6. — С. 59.*

Обмеженість економічного раціоналізму (тісно спорідненого з філософським) ставить завдання виходу й “за межі схематизму розсудку в світ трансцендентний, осмислення його з позиції “живого” розуму, заснованого на благоговінні і вірі. Ідея трансцендентності стосується не тільки суб’єкта, а й світу в цілому”¹⁷. Трансцендентний — отже, метафізичний. На підставі свого предметного визначення метафізика прагне розкрити багатомірну і до кінця не пізнану сутність людини, оскільки виходить із первісно прихованої таїни світу, певної області трансцендентного. Це не агностицизм, а спосіб показати необмеженість, нескінченність знання, “зняти” кордони для об’єкта пізнання, позбавити перепон для постійного живого спілкування, “софійного” діалогу. Це спосіб підкреслити, що процес пізнання економіки обов’язково включає, крім раціонального аспекту, позалогічний, трансцендентний, у багатьох випадках ірраціональний.

Пізнання сутності “світу економіки”, або просто економічної реальності, передбачає використання різних методів пізнання, напрацьованих філософією: життєвого, раціонального, рефлексивного, емпіричного, суб’єктивного, об’єктивного, ірраціонального, логічного, алогічного, аналітичного, синтетичного, формально-логічного, діалектичного та ін.¹⁸ Сенс гносеологічного плюралізму полягає в тому, щоб отримати нове знання про економічну реальність, феномен економіки, про яку *напевно вже й знати нічого не потрібно*, оскільки й так усе давно відомо. Але подібна позиція є наслідком суто *емпіричного, кількісного* підходу до пізнання, який виключає трансцендентність, з допомогою якої світ хоча й виглядає складнішим, але ціліснішим і цікавішим. Економіка в цьому сенсі і є таким об’єктом, оскільки “як реальна даність є переважно не якістю, а кількістю, причому не чогонебудь з реально існуючого, а кількості самої по собі — *числової кількості*. В економіки, по суті, немає “речовинності” (предметності), але є число, — і не число від речей, а число поза і для речей. Число з числа: економіка — *світ чисел, який*

¹⁷ *Туттов Л.А. Философия хозяйства. Опыт духовного преобразования. — М., 2003. — С. 236.*

¹⁸ Там же. — С. 237.

складається з чисел... Економіка — *математика*, але особливого роду — *трансцендентна* математика, або ж *надматематика*, *метаматематика*. Вловлюється частинами, в цілому ж не відтворювана. Чітко не виражений рахунково-вирішувачий пристрій, зовсім не механічний, більш ніж ймовірний і стохастичний, у повному сенсі “річ у собі”¹⁹. Трансцендентність економіки, яка доводить це міркування, позбавляє “всезнайства” стосовно економіки, яке є наслідком суто *емпіричного* підходу до пізнання.

Реально кожне осмислення переходить в переосмислення. Практично людина завжди має справу з раніше осмисленим явищем, думка постійно рухається **між** смислом, який раніше утворився, і смислом, який формується. Осмислення будь-якого явища починається з уявлення про щось, що можна розглядати як абстрактну форму осмислення, де зміст смислу зводиться до мінімуму, розглядається як вихідна точка подальшого переосмислення. Всяка форма людської діяльності включає постійне переосмислення, формування смислів явищ, які включаються у відтворювальну діяльність людини. Людська діяльність, яка не включає смислові процеси, — абстракція, котра має дуже обмежену сферу правомірності.

Ахиезер А.С. Философские основы социокультурной теории методологии // Вопросы философии. — 2000. — № 9. — С. 31.

Економіка (економічне) як феномен буття людини “вплетена” в логіку й історію пізнавального процесу. Цим і пояснюється наявність різних знань про неї, що й утворює “космос економіки” (*М. Вебер*). Сама *історія розвитку гносеології* свідчить про те, що розуміння її сутності, безпосередньо пов’язане з вирішенням питання про пізнаваність світу (метафізична проблема), сформувало різні підходи трактування

¹⁹ *Осипов Ю.М.* Тезисы об экономике как реальности и экономии как собрании мыслей об экономике. — С. 49.

цього питання. Особливе місце належало позиції, яка заперечувала можливості остаточного (і достовірного) пізнання сутності матеріальних систем (закономірностей природи і суспільства), а тим більше природи самої істини (*скептицизм*, *агностицизм*). Згідно з *кантівським підходом*, названим в епоху безумовної віри у прогрес пізнавальних можливостей людини *агностицизмом*, можливість пізнання явленості світу, даного у відчуттях або розсудку людини, не заперечувалась. За такого підходу знання про економіку обмежувалось її деякими елементами (“вловлювалось частинами” — *Ю.М. Осипов*), залежало від знання про дійсність, в яку була включена економіка (економічна реальність). Звідси *поверховість*, *недостатність*, *обмеженість* сфери діяльності економіки, акцент лише на конкретних сферах суспільного буття (“виробництві”, “виробничих силах”, “базисі” тощо). Причому ці знання, опредметнені в позицію “економічного детермінізму”, не здобули систематичного характеру, хоча спроби здійснювалися постійно.

Суб’єкт формує нову пізнавальну здатність не просто “із себе”, а переробляє, “позбавляючись” недостатності своїх зусиль і обмеженості тих пізнавальних форм, котрі він запозичує в інших суб’єктів. Нове поняття, нова пізнавальна форма, новий **тип бачення** об’єктів утворюються не в стерильному просторі мислення, а в контактах і конфліктах з уже існуючими характеристиками об’єктів.

Кемеров В.Е. Метафизика — динамика // Вопросы философии. — 1998. — № 8. — С. 63.

Не здобули тому, що систематизація здійснювалася з позиції *гносеологічного оптимізму*, за якого пізнання є відображення, “*суб’єктивний образ об’єктивного світу*”. У межах такої “філософії пізнання” неможливою є *різноманітність тематизацій і перспектив* нових і актуалізації давно існуючих в історії економічних вчень проблем. Позиція, згідно з

якою суб'єкт пізнання формує об'єктивно-істинне знання і яка стала умонастроєм матеріалізму в його “діалектичний” формі, призвела до “звуження” можливостей економічного знання, а в соціальних конструктах до розширення можливостей економічної діяльності. Прагнення філософського пізнання до точності (*структуралізм*) призвело до виявлення неточності на *субатомарних* рівнях текстуального знання (деконструкція). Останній порив “наукової філософії” (як завжди називав себе марксизм) до створення досконалого суспільства, втілення об'єктивної істини пізнання в соціум, призвів до руйнації самого суспільства (перебудова). Прагнення об'єктивного пізнання, на яке претендував марксизм, до об'єктивної істини, ставить грандіозні, “космічні” завдання, ігноруючи окремі (наприклад, такі як проблема феномену грошей). Якщо вони, гроші, існування яких заперечувалось марксизмом у майбутньому досконалому суспільстві, і враховувалися, то лише як певний додатковий штрих щодо загального глобального завдання, вирішити яке можна у процесі всезагального гносеологічного аналізу. Цілком природно, що знання про феномени економіки (гроші, вартість, ціну тощо) ставали об'єктом конкретної економічної науки. Але одночасно знання про “космос економіки” виявлялося “сухим”, “спустошеним”, “спрощеним”, хоча таїна економічна продовжувала приваблювати до себе своїми нерозкритими трансцендентними можливостями.

Розвиток економіки як сфери “світу буття людини” передбачає інший рівень пізнання — метафізичний, який прагне не лише до відтворення предмета (у цьому випадку економіки), в його власних об'єктивних формах, а й осягнення економіки в тих формах, яких вона набуває, будучи включеною у людські взаємовідносини, в екзистенцію буття людини, у світ її культури і духовності, тобто в форми ціннісно-сміслового буття. У цьому плані “гносеологічний оптимізм”, в якому панує *парадигма* “теорії пізнання як теорії відображення”, претендуючи на роль всезагального методу в нескінченному процесі пізнання, виявився неспроможним осягнути істину. Навіть більше того: *агностичним*, як не дивно. Адже акцент лише на відображенні обмежував процес пізнання до вузькоемпіричної діяльності.

Чому парадигма “гносеологічного оптимізму” виявилася непридатною? Важливо розуміти, що “парадигми — нові чи старі — існують не лише у світі знання, яке не залежить від “суб'єкта пізнання”, і не лише в голові філософа, соціолога, економіста або історика науки. Парадигма — це ідеальний бік конкретної наукової практики, що існує як утворена система ідей, норм і цінностей у діяльності наукової спільноти, ідей, які об'єднують певну групу дослідників. У процесі переходу трансформації підлягають погляди, норми і цінності всього наукового співтовариства”²⁰. Якщо “великий агностик” *І. Кант*, розглядаючи сферу чистого і практичного розуму, феноменальний і ноуменальний світи, все ж поряд з питанням “Що я можу знати?” ставив наступне: “Що я повинен робити?”, то “гносеологічні оптимісти”, зводячи пізнавальну діяльність до відображувальних процесів, розділяють ці питання. У результаті пізнання зводиться до *механістичного поєднання* чуттєвого і раціонального, виявляючись нездатним виявити “метасмисли буття”, відношення між “Я” і “не Я” постає відношенням “двох світів або двох енергій” (*С. Булгаков*)*. У контексті такої парадигми економіка як економічне буття втрачає свій смисл, залишаючись емпіричним фактом чуттєво-конкретного, по суті, “недійсного буття”.

Звідси зрозумілою є необхідність пошуку нових гносеологічних підходів до розкриття “світу економіки” в його сутнісному вимірі. Адже кожна конкретна ситуація економічної реальності визначає мету розвитку економічного знання, до якої прагнуть у своїй діяльності вчені; це — ідеал організації економічного знання (існуючого конгломерату емпіричних і теоретичних законів, або чуттєвого і раціонального), в єдину цілісність. Поза всяким сумнівом, на характер вибору вченим способу організації економічного буття впливає його філософська орієнтація. Тим більше, якщо для цієї орієнтації визначальною є “метафізична зацікавленість”, котра розкриває нові метасмисли економічного буття.

²⁰ *Нугаев Р.М.* Схема развития научных теорий: ценностные измерения // Вопросы философии. — 2002. — № 11. — С. 126.

* *Булгаков С.Н.* Основные проблемы теории прогресса // С. Булгаков. Размышления / За ред. В.Д. Базилевича. — К., 2006. — С. 606 — 636.

6.3. РОЗУМ, МИСЛЕННЯ, СВОБОДА ПІЗНАННЯ В ЕКОНОМІЦІ

Чим більший обсяг знань про економічну реальність накопичує економічна наука, тим більше виокремлюється як найбільш суттєвий інструмент пізнання процес *мислення*. Причому мислення потрібно розглядати відповідно до *спінозівської традиції* як здатність мислячого тіла рухатися серед інших тіл, узгоджуючи “форму-траєкторію” свого руху з формою і розташуванням усіх інших тіл, тобто як здатність рухатися по “універсальному контуру” (*Б. Спіноза*). Основа такої здатності вкорінена не в специфіці влаштування самого “мислячого тіла”, а в характері його взаємодії з природою²¹. Під природою мається на увазі всеіснуюча реальність, в якій належне місце займає економіка в її субстанційній визначеності.

Актуалізація мисленнєвої діяльності обумовлена трансформаціями уявлень про економічну науку. На думку *Д. Мак-Клоскі*, економічна наука насамперед є *риторикою*, тобто мистецтвом переконання. Наукові аргументи — це лише один із способів переконання і аж ніяк не вирішальний. Тим самим поставлена під сумнів можливість об’єктивної істини в економічній науці²². Отже, знання про економіку не може мати істинної визначеності. Подолати обмеженість такого підходу до пізнання економіки покликана “метафізика економіки” в контексті розвитку *мисленнєвої діяльності, тобто мислення*. Як діяльність в ідеальному плані, мислення (із ідеальним як таким), є діяльністю з “перебудови” схем, образів, форм своєї (власне духовної, а не лише матеріальної) діяльності. Це і надає мисленню творчого характеру. Причому *творчість* не приєднується до мислення як ще один предикат: вона укорінена в природі мислення як такого. Якби мислення було детерміновано якоюсь особливою структурою суб’єкта, особливістю його “влаштування”, то ні про яку творчість не могло бути й мови.

²¹ *Возняк В.С.* Метафізика рассудка и разума. — К., 1994. — С. 90.

²² *Тутов Л.А.* Философия хозяйства. Опыт духовного преобразования. — С. 241.

Практика людська за визначенням — *універсальна*; у свою орбіту вона включає все нові і нові “пласти” реальності, в тому числі й економічної. Отже, суб’єкт такої практики покликаний активно змінювати форми своєї діяльності, щоб вони тією чи іншою мірою збіглися з об’єктивними закономірностями нової реальності, в якості якої постійно демонструє себе економіка. Цим, зокрема, пояснюються претензії сучасної економічної теорії (в її пошуках метасмислів економічного і соціального буття), на всю палітру існуючих методів, способів, прийомів пізнання, що й дозволяє, зокрема, уникнути однобічності “гносеологічного оптимізму”, а також нових пізнавальних практик (герменевтичної, феноменологічної, екзистенціально-антропологічної, раціонально-критичної тощо). У цьому плані *мислення*, будучи породженням практичної взаємодії людини і предметного буття (взаємодії “економічної людини” з економічною реальністю), водночас передбачає наявну, емпіричну взаємодію, відтворюючи *можливе* буття.

Закони об’єктивного світу, після того, як вони пізнані, стають і законами мислення, а всі закони мислення є відображеними законами об’єктивного світу; розкриваючи закони розвитку самого предмета, ми досягаємо і закони розвитку пізнання, і, навпаки, через вивчення пізнання і його законів виявляються закони об’єктивного світу.

Копнин П.В. Диалектика как логика и теория познания. — М., 1973. — С. 47.

Мислення, отже, завжди суперечливе: будучи результатом ідеального відтворення буття, воно одночасно і творить його, що постійно демонструє у своїх нескінченних трансформаціях економічне буття. Суперечності мислення безперервно вирішуються і відтворюються знову. Вирішення їх полягає і в ідеальному перетворенні буття як відображення *можливого в дійсному*. Мислення “діє” з *можливістю* як з особливою реальністю, котра, по суті своїй, які б химерні форми і образи вона не набувала, і є виявленням в ідеальному плані схем реально-

практичного перетворення. Опредметнення цих схем на практиці означає вихід мислення за власні межі, у своє “друге” (“інше”), перехід за свою межу, де вона тільки і виявляється як власне “межа”. Таким чином ідеальна схема постає вже не як форма власне мислення, не як його, мислення, “власність”, а як внутрішня форма практичної діяльності, котра завершується в її продуктах²³. Прикладом цього є конкретні варіанти реальних предметів, які несуть у своїй субстанційній сутності *першочергову визначеність мисленням*.

Щоб “схоплювати” будь-яку предметну форму у всьому багатстві її конкретності, мислення саме має бути *безформним*, тобто не володіти жодною своєю первісно-суб’єктивною формою. Однак “специфічна логіка специфічного предмета” не оприявлюється в своїй автентичній одиничності в актах спостереження. Щоб мислення могло визначити об’єктивну міру того чи іншого предмета, воно, таким чином, має володіти певною власною мірою. Мислення є “*ніщо*” в плані своєї первісної специфічності, однак у цій своїй негативності воно також є “*все*” в значенні свого поновлення *змістом*. Виникає питання *про статус “представництва”* буття в мисленні²⁴. Вирішити цю суперечність означає виявити те “третє”, яке могло б одночасно бути і *формою буття*, і *формою мислення*. Цією формою мислення є суспільна історична практика, котра завжди пронизана *господарсько-економічною діяльністю*. Виступаючи в категоріальних формах, економічна практика реалізує представництво буття в мисленні як форма мислення; економічні категорії тотожні універсальним (всезагальним і необхідним) формам буття.

Економічні категорії мають своє дійсне буття *не в природі самій по собі* і не в мисленнєвій всезагальності самій по собі, а в *іншому*, котре володіє здатністю не тільки всезагальності, а й *безпосередньої діяльності*. Цим *іншим* є *соціоекономічна практика* (господарська діяльність), категоріальна внаслідок своєї універсальності. Практична діяльність відтворює універсальні характеристики розвитку економічної субстанції у формі певних конкретно-історичних економічних відно-

шень. Мислення, як продовження практики в “непрактичних” формах, як своєї власної форми, має форму *всезагальності*, тобто категоріальності, яка *стає* такою в процесі сходження економічної реальності через практику (економічну діяльність) — у мислення. Універсальність людського мислення є *вираз і завершення* універсальності господарсько-економічного (суспільно-людського) способу буття у світі.

Категоріальна форма дозволяє мисленню схоплювати *одиничний економічний акт* у його *всезагальності*, у його зв’язку з всезагальним і цим засвоїти його як *особливе*, тобто як *сутність*, не вносячи в предмет економічної реальності нічого “свого”. Тому що форма всезагальності не є ззовні прикладеною до предмета “міркою” мислення, а відтворення реальних всезагальних характеристик економічного буття в його зв’язку зі всім (*всього зі всім*). Категоріальність, будучи виразом універсального характеру суспільно-економічної (господарсько-економічної) практики, дає змогу мисленню розглядати *предмет економічної реальності* немовби “з погляду” самого предмета, схоплювати його як єдність *багатоманитних можливостей*. Все це — в гранично узагальненій формі.

Об’єктивне, “первісне” мислення, “котре діяльне у всьому людському і повідомляє всьому людському його людськість”²⁵, — як зазначав Г. Гегель, є здатністю людини здійснювати свою діяльність у згоді з об’єктивними мірами і формами речей незалежно від того, в якому матеріалі виконується ця діяльність (господарсько-економічному, духовно-культурному, соціально-політичному тощо). Тим самим економічна практична діяльність людини як перероблення предметних (економічно-реальних) форм відповідно до потреб людини, будучи основою мислення як суб’єктивної здатності, саме собою, своєю всезагальністю є *мисленням*, яке реально здійснюється мисленням, що *реалізується колективно-несвідомим мисленням*. Для розуміння цього потрібно на саму економічну практику подивитись не лише як на виробництво речей і форм спілкування, але як на процес, який у своєму плінному, мінливому “полі” реально ототожнює себе з фор-

²³ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 92.

²⁴ Там же. — С. 92.

²⁵ Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук: В 3 т. — М., 1974. — Т. 1. — С. 97.

мами і законами руху речей. Взята саме так економічна практична діяльність і є об'єктом пізнання й одночасно об'єктом мислення у його всезагальному визначенні.

Таким чином, “вільне”, “первісне” мислення є суспільно-людською здатністю відтворювати в діяльності всезагальні закони розвитку дійсності, частиною якої є економічна реальність. *Логіка* ж цієї здатності є *логіка зміни* світу економічного буття людини. Об'єктивна логіка розвитку, будучи практично відтворюваною та усвідомленою, на боці людини виступає формою мислення. Саме в цьому аспекті, в цій формі свого вияву мислення найбільш активно виконує свою пізнавальну функцію. Виникаючи на основі практичної (соціо-економічної і господарської) діяльності, мислення у своєму змісті має відтворювані практикою об'єктивні зв'язки економічної діяльності, а як форма — має універсальні закони розвитку економічного буття (у його субстанційних вимірах).

Мислення не володіє “первісною специфікою” щодо економічної дійсності, але все ж *мислення як мислення* не є самою дійсністю в її безпосередності. Відмінність, таким чином, полягає в тому, що людське мислення з боку своєї форми є спосіб існування (здійснення) всезагальності субстанції універсуму *на боці суб'єкта*, але не як сукупності “*знань*” про світ “*економіки*”, а як *діяльна здатність суб'єкта*, його *активність*, котра є умовою його пізнання. Адже пізнання — завжди активний процес.

Розвиток теорії включає не тільки рух всередині рішення досягнутих понять, а й виходи за її межі, утворення принципово нових теоретичних побудов, заснованих на повному досвіді пізнання і практики. Розвиток мислення приводить до того, що людина починає пізнавати не лише зовнішній світ і його закономірності, а й сам процес пізнання, процес мислення. Ця самосвідомість, усвідомлення мисленням своїх результатів необхідні для вирішення головних завдань — більш повного і об'єктивного, істинного пізнання зовнішнього світу.

Копнин П.В. Диалектика как логика и теория познания. — М., 1973. — С. 113.

Мислячи (осмислюючи) економічну дійсність у її багатоманітності, ми надаємо їй форму всезагальності “з самих себе”, “від себе”, зі свого погляду. Але чи можливо таким чином знати її дійсну природу? На думку *Г. Гегеля*, ми надаємо предмету (економічній дійсності) форму нашого мислення (форму всезагальності), а остання визначається “лише необхідністю самого предмета”²⁶. Іншими словами, мислячи про предмет, між собою і ним (цим предметом) ми немовби поміщаємо “модифіковану форму” самого предмета — форму мислення (категоріальності), *всезагальне* предмета, котре у процесі історичного розвитку було ідеалізоване, освоєне в процесі пізнання людиною як своя власна особливість, своя здібність, і в такому вигляді (вже у вигляді мисленнєвої всезагальності), ми немовби *повертаємо її предмету*, і дозволяємо йому стати особою, проявити свою “втаємничену” сутність²⁷. Ми виявляємося здатними пізнати (освоїти) предмет, тобто економічне буття, таким, яким воно є саме собою, за своєю власною логікою. Отже, мислення набуває своєї форми, форми всезагальності — із самої економічної реальності (економічного буття). Але освоєє її внаслідок пізнавальної діяльності, яка й дає змогу проникнути у “втаємничену” сутність економічного буття. **Форма мислення** — це “соціально-економічна форма існування конкретних речей, або соціально-економічна форма *руху речей*, відображена (“знята”) з їх природного руху й одночасно зрозуміла як продовження його в *соціальній, економічній, політичній та духовно-культурній* формах.

З цього приводу показовою є думка *К. Маркса*: “Для того, щоб забезпечити здатність товару до обміну, сама здатність до обміну протиставляється товару як певний самостійний товар (тут засіб стає метою)”²⁸. Щось подібне відбувається і в мисленні. Щоб предмет міг увійти в зміст нашого знання, сама здатність його перетворення — у предмет, який знаємо, пізнаємо, в предмет думки, потрібно представити предмет як певний *самостійний* “предмет”, як форму мислення (всезагальності), як *логіку мислення*. Тому те, що в безпосередньо-

²⁶ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. — С. 97.

²⁷ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 97.

²⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 46. — Ч. 1. — С. 145.

життєвій, господарській практиці є *засобом* (відтворення іманентної логіки предметів виробничо-господарської діяльності, закономірностей їх перетворення в інші предмети — така логіка економічного обігу), у мисленні стає *метою*: одержання істини як об'єктивного змісту наших знань. Та сама логіка характеризує і процес пізнання економічного буття.

Продовжуючи аналогію, доцільно звернутися до характеристики такої важливої економічної категорії, як гроші: “Гроші — це насамперед та всезагальна матерія, в яку потрібно залучити товари, в якій їх потрібно позолотити і посріблити для того, щоб оформити їх вільне існування як мінових вартостей”²⁹. Так само будь-який предмет економічної реальності повинен бути “занурений” у “всезагальну матерію” мислення, в його форму, де він буде “позолочений” і “посріблений”, щоб стати власне предметом мислення, і при тому — у “вільному існуванні”, у своїй об'єктивності, незалежно від суб'єктивного свавілля, у своїй здатності сприяти безпосередньому досвіду. Однак так само, як гроші не є первісною субстанцією, котра породжує товари як мінові вартості, так і форма мислення не є первісною: вона не *породжує* реальні предмети економічної реальності. Гроші виступають відчуженою від товарів, що обмінюються, міноюю вартістю, яка отримала самостійне матеріальне існування. Таким чином, можна стверджувати, що економіка як форма економічно-господарського буття є відчуженим від соціально-природної діяльності, “схопленим” у мисленні “*вартісним виробництвом*” (Ю.М. Осипов), отримавши самостійне матеріальне існування. Адже ніхто не скаже, навіть стверджуючи трансцендентність “економічного”, що економіка є суто ідеальним феноменом. Навпаки, все ґрунтовне, фундаментальне пов'язується з матеріальним, а його основою завжди є економіка (*базис*).

У тому, що ми “економічне” (економічну реальність, буття, субстанцію) “залучаємо” у форму нашого мислення (і форму всезагальності), і тим самим виявляємося здатними “схопити”, тобто зрозуміти дійсну природу предмета, немає нічого незвичайного. Адекватно-істинне, *раціональне* пізнання і осягнення дійсності в її економічному прояві є там і тоді, де і коли універсальні сили економічного буття як об'єкта пізнан-

ня виступають одночасно як універсальні сили самого суб'єкта пізнання. В цьому і полягає *джерело* розумності людського мислення, завдяки якому здійснюється *розумне* пізнання економічного буття.

Мислення невід'ємне від процесу пізнання змісту об'єктивної і суб'єктивної реальності. Але пізнати, усвідомити *зміст економічного буття* (як і буття в цілому), означає визнання його *необхідних зв'язків*, його включеності в універсум людського буття. “Товарообмін і гроші — ось дві головні складові економічного начала, — зазначає Ю.М. Осипов, — однак лише на феноменальному рівні. На ноуменальному ж рівні, де перебуває не лише існуюче, а й суще, де виявляється всезагальне єдине, центральне, звідки випливає цілісність, системність, накопиченість, тобто життя у своїй цілісності, заявляє про себе щось, яке спільне товарообміну і грошам, що саме собою на поверхні не присутнє, а сидить у глибині (за поверхнею), але без чого поверхня, тобто поле явищ, не реалізується, що робить товарообмін товарообміном, а гроші грошима, що репрезентує собою економічне в економічному, — і це щось є не що інше, як вартість”³⁰. В одному випадку чітко простежується взаємозв'язок всіх складових економічного в єдину цілісність. Як і кожна “даність” (Е. Гуссерль), економічне належить світу, що передбачає його *всезагальність*, а воно є не що інше, як *спосіб* взаємозв'язку певного розмаїття, що робить його *цілісним*.

Міркування про те, як всюди ще метафізичне (і тільки метафізичне) уявлення можна дієвим і корисним чином спрямувати на безпосередню активність у буденному і суспільному житті, плавають у пустелі. Адже чим більше мислячою стає думка, чим з більшою відповідністю вона веде себе по відношенню до буття, тим частіше думка сама собою стоїть вже при єдиному їй єдиноспівмірній справі: осмисленні того, що надає їй осмислення і тому зарані вже повно смислу.

Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993. — С. 30.

²⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. — Ч. 1. — С. 132

³⁰ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 357.

Мислити зміст економічного в його всезагальності означає ідеально відтворювати необхідні зв'язки, рухатись за їхньою логікою, реконструювати цілісність предмета (складових економічного буття), його сутність і спосіб оприявлення. Такий рух “у предмет” повинен бути зовсім вільним — таким, немов би предмет сам “рухається” всередині себе, сам висловлює свої детермінації. Тут мислення визначає свій рух лише необхідністю свого предмета, коли суб'єкт нічого не привносить у зміст, окрім... самого змісту, представленого в категоріальних формах”³¹. Але для цього останні повинні виступати в мисленні не як пусті форми, до яких ззовні приєднується зміст, а як *змістовні форми*, які є закономірним виразом сутності економічного буття. Кожна економічна категорія, сформована в історії пізнання економічного буття, демонструє змістовність форми.

Розумність *атрибутивна* мисленню, оскільки розумність і внутрішня всезагальність (всеєдність), по суті, тотожні. Мислення, здатне *відтворювати внутрішню всезагальність, конкретно-всезагальне*, проникати в сутність предмета як у цілісність, може бути *лише розумним*. В.С. Соловйов зазначав: “Розум, або смисл речей і явищ, може бути пізнаний тільки розумом або смислом суб'єкта, який пізнає, відношення даного предмета до всього може існувати для нас, лише оскільки в нас самих є принципи всеєдності, тобто розум”³². Розум і смисл — ось що є головним у процесі пізнання, яке здійснюється завдяки *мисленнєвому проникненню* в сутність будь-якої проблеми — економічної, природної, соціальної тощо.

Розумне мислення іманентно виявляється як *свобода*. Мислення є однією з форм пізнання (освоєння) *необхідності*. Чим активнішим є мислення (*розумне*), тим адекватнішим є його проникнення в предмет, тим більше воно *обумовлює* свій рух об'єктивністю змісту, який осмислюється, його необхідністю. Ототожнюючи форму свого руху в *економічному бутті* зі способом саморозгортання його сутності, йдучи в руслі його

³¹ Вozняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 99.

³² Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соч.: В 2 т. — М., 1990. — Т. 1. — С. 80.

необхідної логіки, мислення пізнає необхідність економічного розвитку і покладає її як свою необхідність. Повністю визначаючись предметом (економічним буттям), мислення водночас визначається самим собою, оскільки містить цю предметну необхідність у собі самому — як *логічну необхідність*. А це вже *змістовна свобода*. Це свобода пізнання, завдяки якій мислення проникає в економічне буття (предмет) відповідно до його власної конкретної логіки, здатність утримувати себе в економічному бутті (предметі), і, відповідно, економічне буття (предмет) у собі. “У мисленні, — зазначив Г. Гегель, — я вільний, тому що перебуваю не в якомусь іншому, а просто не залишаю себе самого і предмет, який для мене сутність, у нерозривній єдності є моє *для-себе-буття*; і мій рух у поняттях є рух у мені самому”³³. Свобода мислення є умовою продуктивного пізнання не лише природи, суспільства, людини, а й економічного буття.

Ставлення людини до предметного світу (економічного буття) у процесі його пізнання не є пристосуванням: його власна сутність розгорнута перед людиною як світ господарства; а тому власне людським вирішенням є *розпредметнення, перетворення* зовнішньо існуючих визначень економічних реалій і форм спілкування *своїми* відношеннями (освоєнням), переведення їх у процесі пізнання в план “для-себе-буття”. Якщо в безпосередній економічній практиці ставлення людини до самої себе приховане, присутнє в певній формі, то в мисленні воно виявляється досить легко. Економічне мислення, як і мислення взагалі, є повністю *для-себе-буттям*, саме через нього відкриваються глибини економічного буття. За цією здатністю людини — ставитися в мисленні до самої себе — стоїть вся історія розвитку економічної діяльності і самого мислення.

Мислення є здатністю суб'єкта заглиблюватися у зміст предмета, одночасно заглиблюючись у себе. Останній момент Г. Гегель характеризує так: “Ці два факти — перетворення предмета у внутрішній предмет і зосередження духу в самому собі — є одне і те ж. Те саме, про що дух має розумне знання, є розумним змістом. Пізнання “забирає” у предмета “форму випадко-

³³ Гегель Г.В.Ф. Феноменологии духа. — М., 1999. — С. 107.

вості, осягає його розумну природу, покладає її тим самим суб'єктивно, перетворюючи таким шляхом одночасно і суб'єктивність до форми об'єктивної розумності”³⁴. Тепер зрозуміло, наскільки це важливо для виявлення сутності економічного буття, котре із зовнішнього (об'єктивного) все більше і більше стає невід'ємним від внутрішнього (суб'єктивного), екзистенційного світу людини. Тільки мислення дає змогу поєднати трансцендентність економіки з ірраціональністю внутрішніх духовно-душевних можливостей людини.

Пізнання “розумної природи” економічної реальності в її предметному оприявленні означає не що інше, як розкриття її (економіки) субстаційної природи, її сутності і, тим самим, — її соціального смислу, тобто способу включення в соціальну практику і способу відтворення в ній (у тому числі — і в кожному власному індивідуально-особистісному пр�ксисі). Розкрити сутність економічної реальності (економічного буття) й означає ідеально відтворити спосіб його самоформування, становлення в цілісність (і в складі соціальної цілісності).

Тільки **мислення** перетворює форму, якою обдарована і тварина, в дух, і філософія є лише усвідомленням людиною цього змісту — духу і його істини — так само і у формі тієї своєї сутності, яка відрізняє людину від тварини і робить її здатною до релігії.

Гегель Г.В.Ф. *Энциклопедия философских наук*: В 3 т. — М., 1975. — Т. 1. — С. 66.

Пізнання “розумної” природи предмета є його суб'єктивне освоєння. “Розумність” предмета є образ його зв'язку з іншими предметами у складі нових цілісностей, коли предмет реально здійснює себе як *єдність багатоманітного*. Але розкривається цей предметно-всезагальний зв'язок не в актах спостереження, а лише у процесі реконструкції цих

³⁴ *Гегель Г.В.Ф.* *Философия духа* // *Энциклопедия философских наук*: В 3 т. — М., 1974. — Т. 3. — С. 266.

зв'язків через конструювання у процесі суспільно-людської діяльності, тобто коли предмет поставлений у відношення до людини. Тільки так “світ економіки” може стати предметом мислення і розкривати свою природу як єдність багатоманітних “відношень” до людини.

Розумне, творче мислення відтворює всезагальність економічного змісту. Як наслідок, в очах людини предметність економічного буття постає *розумною*. Тобто через розумність предметності економічне буття “висловлює” свою сутність. Економічне буття (предмет) виступає як “розумне” і тому, що “схоплюється” в опосередкованості самим собою, як таке, що “відноситься до себе”. Таке “схоплювання” у процесі пізнання економічного буття можливе внаслідок того, що воно так чи інакше вже включено в *сукупну суспільно-історичну практичну діяльність* і багаторазово упорядковане в ній. *Розумне мислення* немовби продовжує цю опосередкованість і доводить її до рівня всезагальності. У мисленні важливо вже не те, як *економічна предметність* опосередкована тією чи іншою нинішньою практичною потребою, а якою вона є *насправді*, незалежно від прагматичних інтересів людини. *Розумно пізнане* економічне буття (економічна реальність) є відтворене як опосередковане *в самому собі*, а мислення, котре “схоплює” цю “розумну природу” економічного буття, є опосередкування мислення самим собою, всередині себе. І тільки таким чином таке мислення і буде розумним.

Світ є те, що мною усвідомлюється, що дійсне для мене. В моїй інтенціональності він легітимується, в ній він отримує своє значення і смисл буття. Цілком зрозуміло, що цей світ припускає, що в моєму **Я** (в **Я**, яке несе досліджувану тут універсальність **я мислю** і включає в своє дійсне і можливе для нього), саме в цьому **Я** стверджується будь-яке інше **Я**, що має свій зміст і значення. “Інше”, “інші” мають споконвічне відношення до мене, до того, хто це переживає і усвідомлює.

Гуссерль Е. *Формальна і трансцендентальна логіка* // *Зарубіжна філософія ХХ ст.*: В 6 кн. — К., 1993. — Т. 6. — С. 67.

Людина пізнає світ у формах своєї діяльності, а специфіка останньої дає змогу освоювати світ, зокрема економічний, у його внутрішніх зв'язках і відношеннях, бачити його таким, яким він є *“у собі і для себе”*. Людина здатна у зовнішності предметів відкривати їх внутрішнє, стійке, всезагальне завдяки подоланню, запереченню одиничності і випадковості. Будь-який предметний матеріал, який пізнається людиною, вона немовби поміщає в просторі своєї сутності, де він (матеріал) одержує можливість *виявляти* свою власну сутність. І водночас, у цій дійсності, котра пізнається, людина виявляє *свій світ, “світ людини”*. Іншими словами, економічна реальність у своїй предметності є не лише об'єктивною, а й суб'єктивною, виявляючи закладені в ній антропологічні смисли.

Розумне мислення має кінечно-нескінченну природу: воно є таке кінечне (визначене), котре іманентно долає свою кінечність. Аналогом такого мислення може бути саме життя, живий процес саморозвитку, який не має в собі межі. “Від буття, від життя йде господарство, в них і реалізується, їм служить — *як управлінський феномен*. У певному роді господарство — *управління буттям, життям*”³⁵. А там, де господарство, там завжди економіка, і завжди постійна необхідність її пізнання в її життєвій нескінченності. Здатність розумного мислення відтворювати конкретно-всезагальну сутність свого предмета, яким для нас є економічна реальність (“економічне”), пов'язана з досягненням нескінченності, оскільки економічна реальність, розумно пізнана і розумно зрозуміла, в самій собі містить нескінченний взаємозв'язок із всім *іншим*, тобто з розмаїттям природної та соціальної реальності.

Пізнання світу економічного буття в формі розумного мислення характеризується тим, що в такому разі ми свідомо володіємо своєю власною формою (категоріальністю), освоюємо свою власну міру і сутність (і завжди готові до змістовного перетворення самої цієї міри), — і тим самим ми освоюємо світ у його іманентних визначеннях³⁶. Економічний світ якнайбільше відповідає такому пізнанню, оскільки у процесі розвитку (розгортання) підпорядковується логіці змісту економічного

³⁵ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 71.

³⁶ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 113.

буття. *Розумне мислення* в процесі пізнання економічного буття співмірне *теоретичному мисленню*, яким оперує економічна наука. Тому в процесі відтворення економічної дійсності не просто як наявної реальності й економічної дійсності, а в її взаємозв'язку і самообґрунтуванні, що змушує суб'єкт пізнання активно перебудовувати свої форми, образи, способи її відтворення. В “полі” розуму, мислення суб'єкт пізнання прагне повністю обумовити свою форму пізнавального відношення об'єктивним економічним змістом, розгортанням її сутності. В результаті “світ економіки” виступає як таке буття, яке відповідне людській суб'єктивності.

6.4. ПІЗНАННЯ ЕКОНОМІЧНОГО БУТТЯ: МОДУС УЯВЛЕННЯ

Невизначеність реальності, знання про неї, процесу її пізнання, самого “пізнавального організму” є давно загально-визнаними фактами. Уникнути невизначеності неможливо, її потрібно визнавати й оперувати нею. Що, власне, і стало умовою виникнення багатоманітного “арсеналу” гносеологічних засобів. Пізнання — це взаємодія з *невизначеністю*, яка забезпечує наші знання, доводить їх до рівня *метасмислів*. У цьому, зокрема, полягає також і спосіб пізнання економічної реальності, котра внаслідок своєї нескінченності постає системою метасмислів. До них можливо “дійти” лише завдяки філософським міркуванням, оскільки метасмисли не знаходяться на поверхні, не виявляють себе безпосередньо, не проникають “прямо” в “пізнавальні механізми”. Підхід до метасмислів пропонує “одночасно занурення і в складну економічну реальність, і в не менш складний когнітивний процес”³⁷. Тільки в результаті такого “занурення” можна досягти певного знання про економіку і економічне буття, розкрити той чи інший з багатьох його аспектів, які постійно змінюються через свою невизначеність. Чим більше таких підходів, тим більше можливостей пізнання економічної реальності, виявлення її сутності.

³⁷ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 39.

Труднощі, які виникають у процесі пізнання *економічної* як реальності, як буття, як субстанції, зрозумілі. Економіка — *не лише для розуму, але й для душі*. Економічне буття не “схоплюється” повністю в *дефініціях*, у словах. Потрібні визначення існують, але вони все ж відносні і недостатні. Активно використовуючи слова, можна “побачити” і дізнатися про те, що словами особливо й не передати. Потаємний смисл економічного не для слів, у ньому, можливо, більше почуття, “ніж розуму”. Такий “трансцендентний” (Ю.М. Осипов) спосіб пізнання відбувається без дефініцій, проте спирається на багатосмислове сприйняття предмета пізнання, яким для нас є економічна реальність.

Пізнання — це *не вивчення, а розуміння*, для якого потрібне міркування, поєднане з *переживанням* — власним, індивідуальним. Якщо воно відсутнє, то досить важко досягнути знання про такий предмет, яким є економіка у своєму постійному розвитку і трансформації власних метасмислів. Один з основних аспектів її метасмислів — це сфера переживань, зумовлених не мисленням, а прагненням. Значимість метафізичного пізнання в тому, що воно виступає *не механістичною, формально-логічною схемою*, а як *трансценденція переживань та уявлень мислення*. Цілісність філософського пізнання, через яку відкривається повнота знання про економічне буття, економіку взагалі — не поверхово-механістична, властива для точних системних рішень, а внутрішня, прихована, глибинна, і разом з тим — відкрита. Така цілісність досягається не завдяки механістичній системі, *а життю*, яке формальній систематизації не підлягає. Економіка — це невід’ємна частина життя. Як і життя, економіка не завершується в закінчених “інтелект-споруках”. Тому її пізнання передбачає той філософський підхід, в якому реалізується трансцендентність, мінлива складність, де недосяжна глибина, де “велика і втаємничена недосяжність, котра володіє параметром життя в його філософському смислі”³⁸. Ця глибинність розкривається не через мислення, а завдяки *уявленню*.

Здається, немає нічого віддаленішого від економіки, ніж *уявлення*. Звичним і закономірним є незаперечний авторитет мислення в пізнанні економічного, у створенні економіч-

³⁸ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 43.

ної теорії. Уявлення завжди “не сковане”, вільне в своєму “злеті”, непередбачуване, іноді химерне, самозаконне, завжди є “грою образів”, які породжують один одного всупереч будь-якій наперед встановленій логіці. Уявлення — це не мислення, яке в процесі пізнання вибудовує ланцюги термінів-понять відповідно до чітких правил побудови висловлювань. Мислення прагне не видумувати, а розуміти, не підніматися, а бути відповідним тому, що є в дійсності. Щоправда, ми відчуваємо і знаємо, що ці дві здатності — мислення і уявлення, певним чином пов’язані між собою. Зовнішній взаємозв’язок мислення і уявлення визнає навіть звичайний здоровий глузд. Їх внутрішній взаємозв’язок є завданням філософської рефлексії.

Для ясності ми можемо розрізнити виразно виокремлені форми нашого пізнання: **уявлення**, **поняття** та **ідею**. Уявлення, позаяк воно утворюється за суб’єктивною асоціацією, має характер цілком випадкового образу, в якому відображається не стільки річ, скільки людина, що бачила й відчувала цю річ, або, щонайменше, випадкове ставлення людини до речі. Якщо воно і має власну необхідність, то ця необхідність є **психічною**, суб’єктивно зумовленою. У понятті ми маємо об’єктивне усвідомлення даного нам явища; суб’єктивна доцільність виключається з нього, і її місце посідає усвідомлення необхідного зв’язку й необхідного співвідношення між елементами, що утворюють явище. В уявленні ми визнаємо за суттєве те, що значиме для споглядання, у понятті — те, що значиме для буття речі.

Юркевич П.Д. Ідея // Вибране. — К., 1993. — С. 7.

На думку Арістотеля, “без уявлення не можливо скласти суджень”³⁹. Завдяки уявленню виникає образ, і тому ми розрізняємо, знаходимо істину або помиляємося. За І. Кантом, уявлення немовби “включене” в сам механізм сприйняття;

³⁹ Аристотель. О душе // Соч.: В 4 т. — М., 1970. — Т. 1. — С. 430.

воно здатне *a priori* визначити чуттєвість. Продуктивне уявлення допомагає конструювати образи, опосередковуючи чуттєвість і розсудок. Без здатності уявлення розсудок і кроку ступити не може. Уявлення є такою дією, яка впливає на внутрішні почуття⁴⁰. Іншими словами, розсудок через уявлення впливає на внутрішні почуття. Разом з тим розсудок лише закріплює і зберігає те, що здобуте діяльністю *продуктивного уявлення*.

Але чи можна розмежувати мислення і уявлення? Чіткого (за всіма правилами розсудку) відмежування зробити неможливо. Немовби існуючи поряд з іншими здібностями душі (чуттєвістю, розсудком, розумом), уявлення не має свого точного відміреного “місця”, — воно всюдиусує в процесі опосередкування чуттєвого і раціонального, теоретичного і практичного. Уявлення — це “дихання душі”, завдяки якому відбувається “наповнення світу” (Ф. Шлегель). Тобто уявлення *не ззовні*, а “зсередини” працює на пізнання. “Наповнена силою уявлення думка вже не просто фіксує і комбінує свої поняття, шліфуючи їх поверховість і вдосконалюючи їх розташування. Ні, вона живе в них, живе ними, проникається ними і проникає в них. Споглядання передає себе предмету, віддається йому, перебуває в ньому. Воно заглиблюється в нього настільки, що предмет стає для нього як свій; мало того, воно забуває про себе і витрачає себе в цьому “несвідомому” вдумуванні, вмислюванні в сутність поняття. Думка повинна немовби затримати дихання і дозволити предмету панувати в собі, керувати собою, рухати себе за його власними внутрішніми законами, зовсім не втручатись, не вносячи нічого довільного від себе і не порушуючи самостійності предмета”⁴¹. Тотожність суб’єкта і об’єкта, свідомості і предмета є злиттям мислення і смислу. Але більше того: поєднання мислення і споглядання означає злиття смислу і образу. Останній найбільш наглядно оприявлюється в уявленні.

⁴⁰ Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. — М., 1964. — Т. 3. — С. 223.

⁴¹ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. — М., 1999. — С. 43.

Присутність уявлення в теоретичному мисленні, на якому будуються наукові й економічні концепції, надає йому особистісну виразність і характер людсько-чуттєвого стану. Від безплідної мрійливості і розсудкового міркування уявлення відрізняється тим, що в ньому “не тільки предмет зведений “в образ”, а й він, суб’єкт, *присутній* у цьому образі, — присутній всією своєю істотою. Уявлення насичене світом, але й уявлене насичене суб’єктом”⁴². Якщо вилучити з теоретичного мислення цю чуттєву насиченість, позбавити його розумової споглядальності уявлення, то залишиться простий розсудок, який немічно “ковзає” по діалектико-образних схемах, “принципах”, прагнучи позбавитися від чогось ірраціонального та увійти в звичне русло формально-логічних правил. В економічній теорії позбавлення уявлення приводить до її математизації, в результаті чого економічна реальність постає лише в схематичному, а не життєвому вимірі.

Продуктивне уявлення дає можливість бачити предмети економічної реальності, зводити їх “в образ” і утримувати їх у цьому образі. Коли ж ми рухаємося *в змісті* економічного знання, всередині його образу за його ж визначенням, відповідно до життя самого предмета, а це — і є мислення. Міркувати, думати неможливо без уявлення: щоб економічне буття розкрилося, одержало своє продовження, завершення і виконання в мисленні, потрібно подолати його об’єктивність (зовнішність), тобто звести себе в його образ. Адже саме *ситуація уявлення* радикально “знімає” суб’єктно-об’єктну опозицію, дає змогу увійти в предмет (економічне буття), бути присутнім у ньому, — й одночасно — *бачити* його, але не як байдужу, матеріальну річ, не розглядати, а *бачити* його як “утворення” смислу в горизонті “буття-можливості”. І тут же одночасно, уявляючи, ми і мислимо його. Уявляти неможливо не думаючи, не діючи відповідно до життя самого змісту економічного. В іншому випадку уявлення своїм змістом не утримається в предметі, яким для нас є економічне буття.

⁴² Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 123.

Уявлення не передбачає безпосереднього впливу зовнішніх предметів на органи чуттів. У своєму виникненні воно спирається на матеріал, який зберігається в пам'яті людини. При цьому використовуються такі властивості й ознаки, які є спільними для цілої групи схожих предметів.

Пугач Г.В. Познавательная активность человека. — М., 1985. — С. 75.

Для більш повного виявлення ролі уявлення в пізнанні економічного буття звернемося до *В.С. Соловйова*. Ідеальну сутність суб'єкта з ідеальними сутностями всіх інших предметів він називає *уявленням*. Лише уявлення здійснює в нашому розумі ті постійні, визначені і єдині, відповідні собі (рівні) образи предметів, якими ми об'єднуємо і фіксуємо всю невизначену множину окремих вражень, що одержуємо від предметів, у тому числі й економічної реальності. Будь-яка наша взаємодія з предметами з необхідністю “передбачає деяку невидиму, більш первинну, ніж актуальна свідомість, взаємодію з нашим предметом. Ми спочатку уявляємо предмет; на існуючі в нашій свідомості відчуття ми накладаємо образ предмета. Або, інакше кажучи, зовнішня дія предмета на нашу чуттєвість викликає відповідну взаємодію між нашим розумом та ідеєю предмета. Хаос зовнішніх вражень і відчуттів організовується нашим розумом через співвіднесення їх до того образу, або ідеї предмета, котра існує в нашому дусі”⁴³. Ідея, або образ, виражає собою нашу *внутрішню*, метафізичну взаємодію з тією самою сутністю, відчуття якої є лише зовнішнім проявом.

Виходячи з логіки міркувань *В.С. Соловйова*, виділимо в пізнанні економічного буття три етапи, котрі відповідають трьом основним визначенням у самому економічному бутті. По-перше, це впевненість у самостійному бутті економічної реальності. Це буття-в-собі економіки як реальності дано нам не у відчуттях або у думках, а в *акті віри (довіри)*; воно може

бути доступне суб'єкту пізнання лише в тій його внутрішній єдності з економічним буттям, внаслідок якого він є в економіці, а економіка є в ньому, коли безумовне буття суб'єкта відповідає безумовному буттю економіки. По-друге, ми розумово *споглядаємо* або *уявляємо* собі ідею економічного буття, єдину і незмінну. Тут відбувається взаємодія умоосязної сутності економічного з умоосязною сутністю самого суб'єкта; “справжнє розумове споглядання або уявлення, котре дає нам істинний образ, або ідею предмета, належить до сфери метафізичних відносин нашого суб'єкта з предметом”⁴⁴. По-третє, властивий для нашого розуму образ економіки ми *втілюємо* в даних нашого досвіду, повідомляючи йому феноменальне буття. Отже, економіка як предмет реальності визначається як безумовно-суще, як певна *сутність*, або ідея, і як певне *актуальне буття*, або явище. Зважаючи на викладене вище, пізнання визначається, по-перше, як *віра* в безумовне існування економіки, по-друге, як *розумове споглядання*, або *уявлення* її сутності чи ідеї і, нарешті, по-третє, як *творче* втілення або реалізація ідеї в економічному бутті, в емпіричних формах.

Триєдиний акт *віри, уявлення і творчості* реалізує внутрішній зв'язок суб'єкта з усім існуючим; *зовнішньо* ж відношення суб'єкта до об'єкта пізнання — економічного буття, знаходить вираження як у нашому чуттєвому досвіді (який дає зовнішню множинність), так і в суто логічному, раціональному мисленні, яке дає зовнішня єдність. В абстрактному мисленні, розсудку, те, що пізнається, дано мені попередньо як відмінне від мене, для мене зовнішнє і чуже. Логічне мислення дає лише *форму* істини, але саме по собі воно не може одержати відповідного йому, тобто “всеединого” змісту. Таким чином, мислення має оформити свій зміст з того досвіду, який дається вірою та “ідеальним спогляданням”, уявленням⁴⁵. Мислення як єдність форми зі змістом, здобутим у процесі пізнання предметів економічної реальності вірою і уявленням, є *розум*. Він надає остаточного змісту нашому знанню про економічне буття.

⁴³ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. — С. 730.

⁴⁴ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. — С. 732.

⁴⁵ Там же. — С. 737.

Отже, уявлення, — це внутрішній зв'язок суб'єкта з пізнанням, зв'язок нашої сутності з сутністю предмета економіки, — предмет економічного буття *уявляється в нас*, і таке відношення називається “метафізичним”. Не “абстрактне мислення”, розсудок, *ratio* відповідає за глибину проникнення в сутність, але саме уявлення як *споглядання розуму*. На раціональності розсудку й ґрунтується “теоретична економія — одна з наук, котра бореться за свою чистоту, отже, відмежовується від усього неекономічного”⁴⁶. Як правило, економіка більше пов'язується з *ratio* (розумом), а уявлення в пізнанні економічного сприймається в середовищі професійних економістів з великою обережністю.

Немає істини більш незаперечної, більш незалежної від усіх інших, яка менше має потребу в доведенні, ніж та, для якої все існуюче для пізнання, тобто увесь цей світ, є тільки об'єктом щодо суб'єкта, поглядом для того, хто дивиться — коротко кажучи, уявленням... Все, що належить і може належати світу, неминуче приречено обумовленості суб'єктом й існує тільки для суб'єкта. Світ — уявлення.

Шопенгауер А. Афоризмы и истины. — М.; Харьков, 2000. — С. 500.

Проте необхідно враховувати саму *раціональну природу уявлення*. У своїх елементарних проявах уявлення є вміння індивіда бачити предмети не з позиції інтересів “свого тіла”, а “очима роду людського”; і надається (задана) “ця здатність — підкреслює *Е.В. Ільєнков*, — не особливою будовою організму, як і не вселяється “з неба”, — а тими виробленими в історії формами специфічно людської життєдіяльності, які опредметнені в речах, створених людиною для людини. Саме ці форми, зафіксовані предметно, тобто сама орієнтація на ці форми, дозволяє індивіду, який формується, вчитися бачити предмет в образі суспільно напрацьованих значень, і са-

мому входити в образ такого власне людського бачення. Тому в акті уявлення актуалізується вся суспільна історія, яка незримо “стоїть” між людиною і предметом”⁴⁷. Культурно розвинене уявлення, долаючи свою елементарність, пов'язане з економікою, котра історично культивує форми людської чуттєвості в певних раціональних (категоріальних) формах. Економічно розвинене уявлення орієнтоване на цілісну, власну неспотворену міру і на визначення сутності економічного буття.

Уявлення має суспільну за своїм походженням природу, і саме така — культурно-історична — особливість цієї здатності й робить можливим *індивідуально-неповторний* погляд на “світ економіки” як атрибут соціального світу. Особливість у тому, що людина — істота суспільна. “Так влаштовано творцем, під яким кожний може розуміти що завгодно — Бога, Природу, Великий Вибух, Синергетику, що людина йде по цьому світу, так би мовити, спільно, а тому і рух господарський здійснюється спільно, вступаючи в різного роду господарські відносини і створюючи господарські організації. Людина господарює індивідуально і суспільно одночасно”⁴⁸. Не важко зробити висновок, що господарює індивід, *але індивід як суспільство індивідів*. І пізнання на основі вимог і потреб господарської практики економічної реальності не може відбуватися *поза уявленням* — атрибутом суспільно-господарської діяльності.

Можливості продуктивного уявлення знаходять пояснення в розумінні суспільно-практичної, соціально-економічної, суспільно-історичної сутності людини. Ця сутність невід'ємна від розвитку економічного буття. “Для економіки, як і для багато чого іншого в оточуючій реальності, властивий феномен *трансформації*, тобто переходу від однієї історичної форми свого буття до іншої. Йдеться про *форми способу господарювання*, що змінюють одна одну. Економіка, як, по суті, і будь-який спосіб господарства, реалізується посплідовно в різних історичних формах, які відображають різні

⁴⁷ *Возняк В.С.* Метафизика рассудка и разума. — С. 134.

⁴⁸ *Осипов Ю.М.* Философия хозяйства. — С. 73.

⁴⁶ *Осипов Ю.М.* Философия хозяйства. — С. 62.

історичні стани і способи організації”⁴⁹. Становлення цих форм і етапів відбувається в діалектиці раціонального та ірраціонального, чуттєвого. Отже, з використанням уявлення як факту пізнавальної діяльності.

“Метафізичний туман” (Е.В. Ільєнков) процесу пізнання економічної реальності розв’язати неможливо, та й не потрібно, оскільки він дає змогу глибше й об’ємніше проникнути в “світ економіки”. Якщо у факті уявлення цілісно актуалізується в людині *досвід* роду людського, *досвід культури*, якщо в певний момент раптом проступає *час історичний* — “історичні форми економічних способів господарювання” (Ю.М. Осипов), *час історії* (історія часу), відразу ж покладаючи емпірично “вислизаючи” мить “по ту сторону часу як такого”, то чому б не припустити, що тут “одночасно відбувається актуалізація буття як такого, тобто універсального буття в його істинах і сутності?”⁵⁰

Проблема універсальності економічного буття в соціальному світі не викликає сумніву. Пізнаючи економічну реальність, ми повинні враховувати, що уявлення є взаємодією *моєї* сутності (саме сутності, а не якоїсь однієї здатності, сторони, властивості) із сутністю *економічного*. Тобто немовби відбувається *спілкування* двох сутностей, кожна з яких по своєму *безумовна*, тобто не об’єктна. Але одночасно, не втрачаючи свої безумовності, ці сутності знаходять “спільну мову”, уявляючи одна одну, перетворюючи одна одну, співвідносячись одна з одною⁵¹. В пізнанні економічного буття включення метафізичного аспекту через акт *уявлення* розкриває один із моментів його таїни. Якщо “гносеологічний оптимізм” спрощує буття, то метафізичний підхід, актуалізуючи *уявлення*, утворює можливість проникнення в таїни економічного.

⁴⁹ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 369.

⁵⁰ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 135.

⁵¹ Там же. — С. 135.

Як багато наше щастя залежить від того, що таке ми самі, **які** ми, від нашої індивідуальності, між тим як здебільшого до уваги береться лише наша доля, тільки те, що ми маємо або **уявляємо**. Таким чином, найголовніше і найсуттєвіше для нашого щастя становить те, що таке ми самі, наша особистість, індивідуальність; це справедливо вже тому, що вона діяльна постійно і при будь-яких обставинах.

Шопенгауер А. Афоризмы и истины. — М.; Харьков, 2000. — С. 469.

У пізнанні економічного буття розумне мислення виступає як здатність до самозміни своєї форми відповідно до логіки об’єктивного змісту, коли предмет (економічне буття) розкривається в своїй сутності, котра постає не чужою для суб’єкта. Але саму цю *пластичність* надає розуму *сила уявлення*. У розкритті змісту економічного буття *уявлення* не ззовні приєднується до мислення і не випереджає мислення, воно немовби іманентно “вплавлене” в мислення. Мислення, позбавлене сили уявлення (саме сили, моці, тобто розвиненої форми), як би не намагалося іменувати себе “розумом”, неминуче обернеться *розсудковістю*. Останнє обумовлює “теоретичну, для якої є характерним приблизно такий закон: можеш робити, що хочеш, але робити будеш, що потрібно — і не одним тільки законом”. Це і є сучасна ліберально-інституційна економія, яка остаточно перетворилася у функціонально-технологічну науку. Це, безумовно, досить досконала наукова економія, настільки наукова і настільки технологічна, що можна говорити не про теоретичну економію, а про технологічну економію (*економічну технологію* або *технологію економіки*). Включення сили уявлення звільняє від парадигми формально-логічного, математично-технологічного аналізу.

Уявлення є *спосіб організації* людської чуттєвості; присутність уявлення в економічній теорії “знімає” проблему взаємозв’язку “чуттєвого” і “раціонального” в пізнанні економічного буття, оскільки вона поставлена розсудком, як і проблема “зв’язку” дискурсивного та інтуїтивного. Розум “розгортає” силу продуктивного уявлення як власну потен-

цію. Розсудок же соромливо “використовує” уявлення, без нього він залишився б пустою “коморою”, складом із багатьма перегородками-відсіками, — але розсудок постійно відмовляється від “фантазій”, протиставляючи з гордістю свою “строгість” алогічному впливу уявлення. Розум, поєднаний з уявленням, утворює синтез, який у процесі пізнання економічної реальності є умовою створення економічного знання, а воно — економічної теорії.

6.5. ЕКОНОМІЧНЕ БУТТЯ ЛЮДИНИ: ПОШУК ІСТИНИ

Панорама історії розвитку економічних учень у розмаїтті ідей, концепцій, проектів, теорій демонструє інтенсивний пошук ними істини, що цілком закономірно для будь-якої пізнавальної діяльності. Кожен із видатних мислителів, розробляючи способи, пропонуючи форми і методи найбільш досконалого влаштування господарсько-економічного життя, обґрунтовував своє бачення вирішуваної проблеми як істину в останній інстанції що також цілком закономірно. Істина, пошук якої був смисловим завданням філософії, стала головною турботою всіх, хто досліджував смисл існування і розвитку природи, суспільства, людини, розуму, Бога, душі тощо. Наскільки можливо для економічної науки брати на себе, здавалось би, суто метафізичну проблему істини? Адже прагнення до істини не означає її досягнення, оскільки в історії світового інтелектуалізму ми зустрічаємо досить часто сумніви щодо претензій розуму на істину. Зокрема, як можлива істина без звичних атрибутів “усезагальності і необхідності”?⁵² Якщо істина одна, то вона повинна бути одна для всіх. Якщо ж “у кожного своя істина”, то істини як такої немає, так само як добра і краси. Наскільки це справедливо? Адже більшість людей переконана в існуванні істини, інакше життя втрачає сенс.

“Одіссея” економічного знання співмірна з філософським поступом; їх об’єднує, поза всім, *прагнення до істини*. Жодна теорія, філософська чи економічна, не обходить проблеми

⁵² Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 413.

істини. Але кожного разу залежно від епохи вирішує її по-іншому. *Змінюються* уявлення про істину, але *незмінною* залишається *потреба* в її досягненні. Питання істини завжди буде зберігати своє світоглядне й методологічне значення. В.С. Соловйов зазначав: “Метою філософії може бути тільки пізнання істини, але справа в тому, що є сама ця істина? Справжня всецілісна істина з необхідністю є разом з тим і благо, і краса, і могутність, а тому істинна філософія нерозривно пов’язана і зі справжньою творчістю, і з моральною діяльністю, які дають людині перемогу над нижчою природою і владу над нею”⁵³.

Ніхто не може заперечити творчий характер етосу економічної діяльності в пізнанні й перетворенні природи для своїх потреб. Тому філософське розуміння істини розкриває її специфіку не лише в сфері гуманітарного знання, яке синтезує пізнавальне й практичне начала, а показує також атрибутивність істини для економічної теорії. Звичайно, відразу виникає питання: *яка істина найбільш потрібна для економіки?* І тут виявляється *небажання “проникати” в проблему істини*. Щодо цього моменту — “відсторонення” від істини — Л. Шестов зазначав: “Істина осягається нами лише настільки, наскільки ми не можемо оволодіти нею, використати її для “історичних” потреб, тобто в межах єдино відомого нам виміру часу. Як тільки ми захочемо відкрити таїну або використати істину, тобто зробити таїну явною, а істину всезагальною і необхідною — хоча би нами керувало найбільш піднесене, найбільш благородне прагнення розділити своє знання з ближнім, ошчасливити людський рід та ін., — ми відразу забуваємо все, що бачили в “екстазі”, починаємо бачити, “як всі” і говоримо те, що потрібно “всім”. Тобто та логіка, котра робить чудо перетворення окремих “даремних” переживань у загальнокорисний “досвід” і таким чином створює необхідний для нашого існування міцний і незмінний порядок на землі, ця логіка — вона ж і розум — вбиває таїну й істину”⁵⁴.

⁵³ Соловьев В.С. Оправдание добра: Нравственная философия. — М., 1996. — С. 264.

⁵⁴ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 137.

Найсерйознішою потребою є потреба пізнання істини. Це потреба, котра становить відмінність духовної природи від природи, яка лише відчуває і насолоджується, утворює саме тому найглибшу сутність духа, вона в собі, тобто потенційно, складає всезагальну потребу.

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. — М., 1975. — Т. 1. — С. 81.

Однак як би не хотілося уникнути метафізики, але дійсне пізнання не може її ігнорувати, оскільки така природа феномену істини. Економічне знання невіддільне від істини, оскільки вирішення економічних проблем у всеоб'ємності господарської діяльності передбачає *діалог*. Останній, як відомо, характеризується специфічними *суб'єктно-об'єктними відносинами*: суб'єкта економіки і об'єкта (господарства, соціуму, культури). Ці відносини й породжують необхідність вирішення проблеми істини в економіці. Адже усі складові економіки — вартість, капітал, гроші, власність тощо — є специфічними субстанціями економіки, кожна з яких по-своєму “працює”, демонструючи свою творчість, винахідливість, розумну змістовність. “Немає нічого цікавішого, ніж економіка, — вважає Ю.М. Осипов. — Вона є господарством соціальних загадок. В економіці немає нічого просто фактичного, просто ясного, просто безпосереднього. Тут одні оптичні обмани... Спробуй що-небудь зрозуміти в економіці (не в економічному взагалі господарстві, а саме в економіці, в чистій, так би мовити, економіці), і ти швидко побачиш, що нічого не розумієш, точніше, розумієш, звичайно, що щось відбувається і що ти в ньому навіть береш участь, але що саме відбувається або що відбувається насправді і чи відбувається взагалі *що-небудь*, ти цього не розумієш і зробити нічого не зможеш”⁵⁵. Про яку істину в такому випадку говорити можливо? Якщо сумніви щодо істини у філософії (приклад Л. Шестова) ще можна зрозуміти, то для економічного знання по-

⁵⁵ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 104.

трібно внести певні корективи, які в процесі його досягнення дадуть змогу більш повно розкрити природу істини в економічному бутті.

Враховуючи ці обставини, доцільно з'ясувати сутність основних підходів до проблеми істини — *гносеологічного й онтологічного*. Як *гносеологічну категорію* істина розкриває мету пізнання й описує характеристики здобутого знання — об'єктивність, точність, конкретність, правильність, достовірність, простоту, загальнозначимість, корисність. В *онтологічному плані* істина постає як норма, ідея, цінність поряд з іншими цінностями (добром, красою, справедливістю), які слугують світоглядними орієнтаціями. Потрібно зважати на існування певного *перехрещення* двох аспектів істини. Наприклад, коли йдеться про такі характеристики істини, як об'єктивність і загальнозначущість. З позиції цих підходів стає зрозумілим, що *економіка* в своїх реальних проявах, постаючи як об'єкт пізнання, є співмірною з філософським пошуком істини. Адже діалектика *духу і предметної діяльності* характеризує пізнання як таке освоєння світу, в якому полярність предметності й духовності долається на шляхах конструювання смислів людської діяльності й осмислення буття як такого. “Думка про дійсність є ні чим іншим, як встановленням смислу дійсності. Тим самим пізнавальний процес зближується з іншими формами освоєння світу. Зокрема з розумінням і “практичним” розумом”⁵⁶. Економічне в усіх своїх субстанційних проявах є таким смислом, пошуки якого є аналогічними пошуку істини.

Економіка як *сфера виробничої, культурно-господарської діяльності* людини не може обмежитися лише одним визначенням як остаточною істиною. Це виразно простежується в самому процесі еволюції філософських тлумачень істини. У класичній концепції основу істини, як відомо, становить *принцип відповідності*. Згідно з цим принципом істина визначається як *відповідність* знання про об'єкт самому об'єкту. Конкретні знання про те, що ми розуміємо під суб'єктивним образом предмета і самим предметом, варіюються залежно від

⁵⁶ Кримський С.Б. Запити філософських смислів. — К., 2003. — С. 91.

загальних світоглядних, онтологічних, гносеологічних установок мислителя, який поділяє (або заперечує) класичне трактування істини як відповідності знання об'єкту. Прикладом впливу світоглядних установок на розробку концепції істини в економіці є класична політична економія в період апогею свого розвитку — першій половині XIX ст. Що б ми не взяли до уваги — чи погляди ортодоксальних послідовників *А. Сміта* і *Д. Рікардо*, чи теорію ефективного попиту *Т.Р. Мальтуса*, чи теорію відносної та граничної корисності, попиту і пропозиції *Н.В. Сеніора*, чи оригінальне трактування суті капіталу та процента *Дж.С. Мілля*, а також новий напрям в економічній теорії *Ж.Б. Сєя*, теорію примату споживання над виробництвом *Р. Бастіа* та інших, — скрізь бачимо напружений пошук істини. А якщо розглянути погляди представників критичного напрямку в політичній економії — *Ш. Сісмонді*, *П.Ж. Прудона*, *Ф. Лассалья*, соціалістів-утопістів, марксистів, — то перед нами постає велична картина *істини* як поліфонічного утворення.

Очевидно, що попри всю ясність (прозорість) класична концепція істини містить не виявлені елементи. Це чітко окреслилося після постановки *І. Кантом* питання про те, *що* людина не може знати, *що* є об'єкт сам по собі, а наше пізнання *є не відображенням* реально існуючої речі, *а швидше конструюванням* предмета пізнання. Позиція *І. Канта* стала відправним пунктом у формуванні низки інших концепцій істини (діалектико-матеріалістична, прагматична, неопозитивістська, екзистенціалістська тощо). Безпосередньо і опосередковано філософські варіанти концепції здійснили вплив на формування і розвиток економічних теорій — неокласичної, маржиналістської, кейнсіанства, неолібералізму, інституціоналізму тощо.

Перехід в економічному пізнанні від класичної політичної економії до плеяди неокласичних економічних теорій співмірний з трансформацією раціональної філософії до неокласичних, посткласичних філософських побудов. У світоглядному плані це означало перехід до гуманістичного орієнтованого мислення як в економіці, так і у філософствуванні, про що свідчить трансформація ідеалів пізнавальної діяльності, яка залежала від способів їх осягнення — *розсудку чи*

розуму. Міркування про це знаходимо вже у *Г. Гегеля*, в якого істинне мислення є таке мислення, котре, з одного боку, здатне осягати істинний предмет, входити в його, предмета, поняття і жити його життям; а з іншого — істинне мислення адекватно виражає, виявляє свою власну природу. Тому *розсудкове мислення* не відповідає “поняттю” мислення, воно не є істинним мисленням. Так само, як *неістинна* людина все-таки є людиною, так і розсудок є все ж мисленням, але однобічним, несуверенним, частковим. Для *Г. Гегеля* істинним мисленням є *теоретичний розум*, який цілісно проникає в зміст реальності, який живе відповідно іманентним ритмом свого предмета. Будь-яке пізнання є *самопізнанням*, але “не самопізнанням” людини-суб'єкта, а “самопізнанням” логічного об'єкта; в логічному ж об'єкті, саме внаслідок його смислової природи, “не може бути, по суті, недосяжних сфер, “залишків” які не переглядають раціоналізації, позамежових потойбічностей і т. д. *Сам себе осмислюючий смисл тільки і може бути явно відкритим собі самому*; оскільки він сам є об'єкт, розумний по суті своїй; і сам суб'єкт, розумний за характером своєї діяльності. Інтелектуальна інтуїція є розум, котрий сам себе творить і розкриває, і в цьому значенні він є сама суцзя першореальність”⁵⁷.

Від прищестя або неявилення істини буття залежить інше: не побудова філософії, не тільки сама філософія, а й близькість і віддаленість того, від чого філософія як репрезентативне мислення суцього як такого формує свою сутність і свою необхідність. Потрібно вирішити, чи зможе саме буття з своєї власної істини відбутися в своєму відношенні до сутності і людини або ж метафізика в її відході від її основи й надалі не допустить, щоб відношення буття до людини із самої суті цього відношення явило світло, яке приведе людину до належності до буття.

Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993. — С. 29.

⁵⁷ *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. — С. 82.

Інтелектуальна інтуїція — ось та гносеологічна “*першореальність*”, завдяки якій з’явилася можливість переходу до поліфонії істин як у філософії, так і в економічній теорії, яка стала *виразом економіки*. “Історичний рух економіки, яка перемогла, що прийняв остаточно образ капіталізму, носить яскраво виражений циклічний характер. Загальна картина циклізму, властивого економіці, надзвичайно складна, адже цикли, як і кризи, різноманітні і далеко не завжди чітко виявляються, однак відома заплутаність циклічної феноменології не скасовує фундаментального висновку про циклічність руху економіки, її розвитку, так само й висновку про зв’язки циклічності з великими, історично етапними перетвореннями економіки”⁵⁸.

Рух економіки — це і рух *економічного пізнання* до істини. Цей процес знайшов яскраве вираження у *філософії прагматизму*. В ньому сенсом життя є справа, дія. Істинним вважається те знання, котре веде до успішної діяльності, до досягнення поставленої мети. Таким чином, *істинним є те, що корисне*. Це відкривало величезні можливості в абсолютизації переконання про пріоритет економіки, зведення економічної вигоди в істину останньої інстанції. “Справді, — зазначає представник класичного прагматизму *В. Джемс*, — істина значною своєю частиною ґрунтується на кредитній системі. Наші думки й переконання “мають силу”, поки ніхто не суперечить їм, подібно тому, як мають силу (курс) банківські білети, поки ніхто не відмовляється їх приймати. Але всі наші думки мають десь під собою прямі безпосередні підстави, без яких всій будові істин загрожує руйнування, подібно до фінансового підприємства, яке не має під собою основи у вигляді наявного капіталу. Ви приймаєте від мене перевірку якоїсь речі, я приймаю вашу якусь іншу. Ми торгуємо один з одним своїми істинами”⁵⁹. Як бачимо, запропонована *В. Джемсом*, концепція істини відображає *рух економіки*, який свідчить про трансформацію її пізнання від розсудку до розуму, в якому вже головна роль належить хоч інтелектуальній, але все ж таки інтуїції. А від неї вже недалеко й до *ірраціональних намагань* досягти істини.

⁵⁸ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 369.

⁵⁹ Джемс В. Прагматизм. — К., 1995. — С. 103.

Розсудок, розум, мислення, уявлення, і, як підсумок — *віра*. Продовжувач лінії прагматизму *Ч. Пірс*, вважаючи, що *раціональний сумнів* шкодить діяльності, на місце об’єктивного знання поставив *соціально визнане вірування*. Звідси істина розумілася як вірування, здатне стимулювати успішну діяльність. У такому разі чи не економічні блага, економічний успіх стали вірою сучасної людини? Віра в економічні блага, їх вирішальне значення для щастя стали домінантою світогляду сучасної людини. Економічне, економіка стали істиною, як загальнозначуще примусове вірування, оскільки “істина робиться, здобувається в процесі досвіду, як здобувається здоров’я, багатство, тілесна сила”⁶⁰. Ось де відбувається перехід *від істини* як відповідності суб’єктивного об’єктивному *до істини* як смислу, про що говорив у свій час *Г. Гегель*.

Якщо ми говоримо про рух економіки в історії, то цей рух означає і зміну *істини як ідеалу* в пізнанні і соціальній діяльності. Або про перехід від розсудкового до мисленнєвого пізнання як способу більш продуктивного проникнення в сутність економічного буття. Для *Г. Гегеля*, яскравого виразника класичного раціоналістичного мислення, який так високо цінував *А. Сміта*, істина не есплікується з розсудку, тобто залишається раз і назавжди даною. Хоча гегелівський *споглядаючий (спекулятивний) розум* і рухається в “полі” (просторі) всезагального і необхідного (як і класична політична економія), проте його “всезагальне” нічого спільного не має з формально-логічним підходом, і, крім усього, розум вільно рухається в “полі” (просторі) необхідності і тим самим *не має іншого*. Таким чином, він визначається лише *самим собою*, своєю власною необхідністю; куди б він не проникав, він не втрачає свого “*у-себе-буття*”. Але найголовніше: істини, “здобуті” розгортанням “споглядального” (теоретичного) мислення, радикально відрізняються від істин розсудку або ж істин позитивних наук. Їх неможливо одержати у вигляді об’єкта, у вигляді предмета засвоєння, не проробивши складний *внутрішній досвід* “разом з *Гегелем*”, досвід поєднання

⁶⁰ Джемс В. Прагматизм. — С. 108.

сили думки з силою продуктивного уявлення, досвід розумного бачення як занурення в життя предмета, в саму суть справи, в сутність реальності⁶¹.

Незважаючи на те, що такий досвід може бути тільки *особистісним*, ми одержуємо можливість проникнути в сутність економічної реальності. Адже істинне знання про неї неможливо одержати в готовому вигляді, застосовуючи, наприклад схеми гегелівської логіки до аналізу зовнішніх предметів. Власне, започаткована А. Смітом “політична економія” мала вже іншу логіку міркувань, інше розуміння істини життя. Однак у Г. Гегеля свої переваги: він уміє мислити навіть про ті об’єкти, до яких може ставитись “зверхньо” (наприклад, до одиничного). У нього кожен мислимий, осмислюваний предмет “занурюється” в ту стихію (всезагального), в якій він тільки і виявляє, *що він є*. Так само можна сказати, що через кожен із субстанцій економічного буття (вартість, ціну, гроші, капітал тощо), ми можемо виявити не лише різного роду їх взаємозв’язки, але *конкретний зміст економіки* в її основних проявах. Тим самим ми наближаємося до розуміння *істинної* сутності економічного буття, хоча, здавалося б, для цього не було підстав, оскільки визнали за необхідне ігнорувати одиничні прояви буття, в цьому випадку економічного. Мислити — означає пізнавати істину. Але як це здійснюється в економічній теорії?

Теоретичне мислення як *мисленнєве споглядання*, як синтез *смыслу і образу, думки і уявлення*, породжує свої *проблеми*. Здійснюючи досвід “занурення” в сутність *економічної реальності* за її власними детермінаціями, “знімаючи” сторонність і зовнішність емпіричного буття, проникаючи мисленнєвим спогляданням, власне *метафізичним мисленням*, тобто всією своєю сутністю, — в умодосажний “світ економіки”, ми проникаємо в її зміст. Доречним є зауваження Дж.С. Мілля: “Люди, які критикують Логіку, як правило, будуть застерігати вас проти Політичної економії. Вона бездушна, — будуть стверджувати вони. — Вона бере до уваги й оперує неприємними фактами. Щодо мене, то найбездушнішою

⁶¹ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 140.

річчю, про яку я коли-небудь чув, є закон земного тяжіння: без найменшого докору совісті він зламає хребет найкращій і наймилішій людині... Моя вам порада — вивчайте праці видатних представників Політичної економії і чітко дотримуйтеся того, що буде здаватися вам правильним у їх ученні, виходячи з того, що, якщо ви ще не стали егоїстом і серце ваше не зачерствіло, Політична економія таким вас не зробить”⁶². Логіка в цьому випадку є тим мисленням, яке допоможе розкрити смисл ідей видатних представників політичної економії, невід’ємної від метафізики пізнання сутності світу в його цілісності.

Ми хвилюємося, мучимося, прагнемо до істини, але й істині чогось потрібно від нас. Вона, швидше за все, також уважно стежить за нами і шукає нас, як ми її. Можливо, також і чекає, і боїться нас.

Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. — М., 1991. — С. 17.

Логіка метафізичного пізнання вводить суб’єкта пізнання в сутність економічного буття, його проблеми, змушуючи його *жити в ньому, жити ним*. Ось де “серце” Дж.С. Мілля! Прагнучи до істини економіки, ми завдяки мисленнєвому спогляданню проникаємо в її глибини, адже оперуємо розумом як синтезом мислення й уявлення, смыслу і образу. Яким би віддаленим від економіки не здавалося метафізичне (умоспоглядальне, спекулятивне) мислення, але воно все ж таки повертається до світу реальних форм і речей. Але це вже не “світ твердих тіл, речей-об’єктів, чужих мені. У мене вже є досвід цього світу, точніше — *досвід сутності* буття, і для мене тоді емпірична багатоманітність, котра розкривається перед поглядом, — *вираз*, знак, символ метафізичного змісту, який вона, багатоманітність, розкриває”⁶³. Це вже не щось

⁶² Історія економічних учень: Підручник / За ред. В.Д. Базиловича. — К., 2004. — С. 292.

⁶³ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 141.

непроникливе, вороже і разом з тим — не щось відоме-знайоме. Це вже *дійсна сутність* економічної реальності в її предметності. Але не вичерпана, не остаточно пізнана, а як один з варіантів істини. Після метафізичних медитацій, теоретичних міркувань “світ економіки”, тобто економічне у своїй таємничій глибинності, постає вже іншим світом, *особистісно* іншим.

Акцент на *особистісності* істини економічного знання співмірний з філософськими дискурсами новітньої філософії. Вже Ф. Ніцше вважав, що істина доводиться відчуттями корисності, вигоди, влади, і визначальне значення в її пізнанні мають результати особистісного досвіду, що означає заперечення об’єктивного (тобто розсудкового) характеру істини. Вона *суб’єктивізується*, а разом з нею — дії людини для її досягнення. Отже, активізується “мисленнєве споглядання” економічного буття в його проблематичності. “Всі знають, що є обмін, є оцінка, є гроші і все інше, причому придумане немовби самими людьми для своєї ж вигоди... Економіка не німа, хоча й мовчазна. Вона дає багато необхідної інформації. Тільки орієнтуйся. Але за руку не веде. Тут вже вирішуй сам, вдивляйся уважно в економічне “море-океан”. Ще й за конкурентами стеж. Взагалі, господарюй і живи, якщо можеш”⁶⁴. І *пізнавай*, додали б ми. Що дає можливість не тільки шукати істину в економічному бутті, а й вибирати істину для життя, щоб досягнути успіху. Останній, як відомо, здебільшого невід’ємний від багатства, грошей. Ще й вимагає гносеологічної орієнтації в стихії економічних істин, визначаючи: чи дійсно вони є життєсмысловими?

Виникає питання про *істинність* самого метафізичного “занурення” в сутність економічної реальності. Зрозуміло, що звичайні, внутрішньоекономічні критерії тут не підходять — ні “несуперечливість”, ні “спостережливість”. Г. Гегель вважав таким критерієм *систематичність*, але розуміючи істину як процес “занурення” в істинне. Але чим довести, що моє “мисленнєве споглядання” є пізнавальним рухом до сутності економічного буття? Безпосереднім переживанням? Самоочевидністю здорового глузду? Зрозуміло, що зовнішньої досто-

вірності тут бути не може, оскільки емпірична реальність втрачає в розмислах про істину свою значущість. Проте різко загострюється сама *проблема істини*. Очевидно, такою критеріальною основою для істинності метафізичного пізнання може бути “інший”, *досвід “іншого”*, коли *монологіка* розгортається в *діалогіку* (В.С. Біблер), коли розум виявляє свою здатність до “перетворення в нових досвідах” (К. Ясперс).

Певною мірою зі спробою показати *діалогічність* пошуку істини виступив *конвенціоналізм* (А. Пуанкаре, П. Дюгем). На думку конвенціоналістів, аксіоми, покладені в основу теорій, не можуть розглядатися як істинні чи хибні. Вони є *конвенціями* — *згодою* вчених, вільний вибір яких обмежений лише міркуваннями простоти, гармонії, несуперечливості. Вибір між науковими теоріями визначається *доцільністю* застосування їх для вирішення того чи іншого завдання. Згода — це результат діалогу.

Концепція істини конвенціоналізму, звичайно, не ставить завдання “занурення” в сутність реальності, а тим більше економічної. Конвенціоналізм пропонує терпимо ставитись до будь-якої *несуперечливої* логічної системи. Але остання може стати такою тільки в результаті тривалих метафізичних розмислів. Однак конвенціоналізм став основою узгоджень й угод, які необхідні при виборі пріоритетів як у політиці, так і в економічних дослідженнях істинного знання. Векономіці, яка без обміну не існує, не можна обійтися без домовленостей і угод, тому в кожному конкретному випадку завжди з’являється, виникає, стає необхідною конвенція. Отже, обмін є угодою, діалогом, конвенцією, коли сторони, що обмінюються, приходять до спільного висновку *про вигоду як спільну істину*. “Економічне у своїй суті має витоки в обміні, однак не просто в обміні, а в *обміні-оцінці* — обміну всіх і всього, оцінці всіх і всього. Можна ще додати, що в обміні обов’язково беруть участь *гроші*, що обмін є дія грошова, коли щось обмінюється на гроші, і в цих же грошах оцінюється, або коли гроші обмінюються на щось, так само цими ж грошима оцінюване”⁶⁵. Вся економіка в такому разі — складний суспільний обмінно-оцінювальний процес, який реалізується через угоди (і діалог). Істиною цю-

⁶⁴ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 105.

⁶⁵ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 103—104.

го обміну є гроші. Саме завдяки їм у цьому процесі як економічному цілому все взаємодіє, все взаємопов'язане, все взаємореалізується.

Для метафізичного осмислення або мисленнєвого “занурення” в досвід економічного пізнання, і *конвенціоналізм*, і *суб'єктивізм*, і *діалогізм*, як і всі інші підходи, формують уявлення, знання, відчуття істини, її розуміння. Справа навіть не у філософських дискурсах, а в результаті: тільки при узгодженні, домовленості, діалозі, вигоді можна говорити про досягнення істини, що відповідає підсумку діяльності — практичної і теоретичної. Іншими словами, уявлення про істинність своїх дій, спрямованих на здобуття результату — економічного блага (прибутку, грошей, власності й т. д.), має відповідати економічній реальності, тобто існуючій економічній ситуації. У цьому плані передбачається чіткий, обґрунтований аналіз, який відповідає науковій об'єктивності. Інша річ, що зміст цього аналізу залежить від рівня теоретично-споглядальної медитації.

Щоправда, з погляду представника раціоналістично-об'єктивістського економічного мислення, який вважає єдино правильним у науці “практичний розум”, “здоровий глузд” (хоча насправді такий підхід визначається позицією *суто емпіричної доцільності*), виникає несприйняття подібних гносеологічних пошуків істини. Представники традиційного погляду гносеологічних пошуків істини сумніваються і заперечують “мисленнєве споглядання”, “медитацію”, “метафізичне занурення” як способи дійсного пізнання економіки й економічного буття. Адже наука, налаштована “об'єктивістськи”, шукає “немовби остаточних рішень, хоча в процесі розвитку здатна переходити від одного остаточного рішення до іншого. Але річ не в тому, що наука дійсно завжди і скрізь знаходить ці остаточні рішення, а в тому, що вона до них остаточного прагне — інакше, яка ж це наука, якщо вона не може запропонувати нічого істинного? Науці потрібні ці остаточні, тобто якоюсь мірою антитрансцендентні, рішення. Саме тому наука — не філософія, вона живе “істинними істинами”, вона їх здобуває і цінить їх”⁶⁶. Отже, метафізичний пошук істини

⁶⁶ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 48—49.

не суперечить, а доповнює науковий пошук. Хоча істина й надалі залишається проблемою. Невже економічний добробут (гроші, власність, багатство тощо), які стали метою життя і діяльності, перетворившись в ідеал і т. д., до яких спрямовані думки і бажання людини як остаточної істини, можна порівняти з гайдеггерівською істиною як “неприхованим”, “непотаємним”, “відкритим”? У відкритості істини — всі людські відносини і поведінка. Для П. Флоренського істина є “вічною пам'яттю” якої-небудь свідомості; істина є цінність, гідна вічного пам'ятання і здатна до нього⁶⁷. Так де ж істина?

Як би не прагнули прибічники “економічної конкретики” до “наукової об'єктивності”, однак істина не є пуста “генералізація” абстрактної всезагальності і не є відповідність наших “пропозицій”, висловлювань “зовнішнім” речам (М. Гайдеггер). Тому зробимо уточнення: які б аргументи не наводилися на користь тези: “практика — критерій істини”, все ж залишається те “незабуте”, “пам'ятне” (П. Флоренський), яке робить істину не лише процесом, а й *смыслом буття*.

Розум є певне **співвідношення**, саме співвідношення всіх в єдності, і вона, тобто всеєдність, є **форма** істини; те що співвідноситься, тобто “все”, складає **зміст** істини, а те “єдине”, котре обнімає собою або містить у собі все (будучи всім), є безумовно **початок**, або принцип істини.

Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соч.: В 2 т. — М., 1990. — Т. 1. — С. 680.

Звичайно, економіка як обмінно-оцінний процес для досягнення цілей людини, конкретизованих у матеріальних благах, здійснюється через діяння (справи). Тут мета та її реалізація органічно поєднуються, утворюючи логічну співмірність. Мета визначає діяння, а воно — забезпечує мету. Економічне благо в такому аспекті постає і тим, і іншим, пе-

⁶⁷ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. — М., 1992. — С. 18—19.

ретворюючись в істину господарської і життєвої діяльності. Що цілком закономірно, оскільки про це постійно розмірковує економічна теорія як наука “про багатство і, зрозуміло, його збільшення, у крайньому разі, ще й розподілу. Звідси і карколомні задачі і рішення, формули, моделі. Звідси і хитромудрі конструкції, які зовсім не сприймаються ні розумом, ні серцем. Звідси і нескінченність суперечок на користь, звичайно ж, істини, її постійного пошуку”⁶⁸. У такому разі істина завжди раціональна, оскільки поставлені цілі в економічній діяльності (справі) завжди конкретні.

Це положення відповідає науковій концепції істини, відповідно до якої “істина завжди конкретна”. Не може бути “плюралізму” істин, тобто такий плюралізм більш придатний для базару, адже насправді *істина одна*, але вона — *конкретна*. Тому нікому не дано висловити, ухопити істину у всій повноті і володіти монополією на неї. У цьому плані емпірична економіка дуже визначена, вона не допускає нічого іншого, крім конкретності справи, діяння. Ніяких трансцендентних мотивів. З “метафізикою економіки” “легше”, оскільки “занурення” в смисл економічного буття показує його різноманітність, невідчуженість від моральних, естетичних та інших гуманістичних смислів. “Метафізика економіки” підходить до них з позиції життєвої доцільності, розглядаючи їх як *атрибут істинного буття*, котре ґрунтується *не лише на добробуті*, що цілком закономірно, оскільки сфера об’єктивно істинного знання економічної реальності поширюється і на самого суб’єкта економічної діяльності — людину. А це пов’язане з пізнанням її духовного світу, що оприявлюється через самосвідомість, діалог, розуміння, інтерпретацію, специфічні соціальні оцінки.

Істина — завжди проблема. Як і життя, в здійсненні якого кожний з нас прагне до істини. Істина — це “наявне буття”, “це “жива істота”, яка “живе”, “дише”, тобто володіє суттєвими умовами життя та існування. Істина — “жива істота” (П.А. Флоренський). Тим самим вона *онтологічна і пов’язана з істинно суцим*. А що може бути більш суще для люди-

⁶⁸ Хайдеггер М. О сущности истины // Разговор на проселочной дороге. — М., 1991. — С. 19.

ни, ніж господарство, з якого зростає економічне буття? З такого погляду істина й економічне буття (економіка) тожонні, оскільки можливості *вирішення* економічних проблем залежать від суб’єктивних здібностей і вибору індивіда, що означає їх знання, отже — *пізнання*.

Ототожнення економічної реальності з життям людини обумовлено їх співмірним духовно-практичним, пізнавальним ставленням до світу. Його освоєння трансформує об’єкти економічного буття в культурні феномени і в цьому відношенні перетворює їх у *знаки* людської діяльності. І в результаті стає можливим “резонанс” свідомості в речах, “зустріч слова і речі”, коли світ виникає як дія, “заплідненої потенційним словом” (М.М. Бахтін)⁶⁹. Здатність об’єктів економічної реальності в системі пізнання як духовно-практичного освоєння світу виступати і як річ, і як знак, і як уявлення про іншу річ, і як символ гідного життя — робить можливим перетворення їх у соціальні і духовно-культурні факти людської комунікації. Цей феномен комунікативності є істотним для розуміння “практичного розуму”, який поєднує абстрактні характеристики істини, властиві теоретичному пізнанню, з відтворенням універсально-індивідуального (в бутті), яке конкретизується в людському спілкуванні *в істини реального життя*. У цьому смислі істина конкретна *як реальне суще*, котре реалізує себе в цілісності і всезагальності економічного буття.

Досягнення істини — закономірний результат пізнання економічної реальності. Це — досвід здобування повноти *економічного буття*, а не вихід з нього. Адже у всій філософії *запит істини (істинного)* заглиблювався в проблемне поле зв’язку людини і світу, людини і глибин буття, знаходження смислу — по той бік своєї природної, просторово-часової обмеженості — чи то по лінії “людина-світ”, чи то “людина-абсолют”, чи то “людина-людина”. Завдання пізнання — осягнути реальний зміст і смисл “світу економіки”. А це означає, що необхідно виявити все розмаїття їх властивостей, зв’язків, опосередкувань з іншими предметами і явищами, які по суті

⁶⁹ Кримський С.Б. Запити філософських смислів. — С. 88.

нескінченні. В цьому аспекті зміст економічного буття як об'єкта пізнання досягається тільки в безперервному процесі нових властивостей, сторін, закономірностей у їх організаційному взаємозв'язку. Але не для виявлення істини лише як знання про економічне буття, а знання про його смисл. “Істина, — зазначав М. Бердяєв, — є осмислення і звільнення буття, вона передбачає творчий акт суб'єкта пізнання в бутті. Істина є смисл і не може заперечувати смислу”⁷⁰. Пізнання економічного буття — це пізнання істини смислу життя. Адже конкретизуючись у тій чи іншій ситуації, економічне стає таким життям, яке перетворюється в істину, котра є смислом.

⁷⁰Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. — М., 1989. — С. 281.

Розділ 7

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ЕКОНОМІКИ

Для мене розум у дійсному і конкретно-му смислі слова є кожна дія мислення, завдяки якому ми встановлюємо зв'язок з реальністю і зустрічаємося з трансцендентним. Все інше — лише нехитра домашня гра без наслідків, котра спочатку розважає, потім розбещує і, нарешті, приводить людину до відчаю, змушуючи зневажати самого себе.

Х. Ортега-і-Гассет

- 7.1. Життєвий світ людини: економічний вимір.
- 7.2. Етос економічної практики: форма і зміст.
- 7.3. Екстраполяція практичної свідомості у “світі економіки”.
- 7.4. Економічна свідомість: сутність і явище.
- 7.5. Взаємовідношення “Я” і “Ми” в економічній діяльності.
- 7.6. Самореалізація особистості в доцільності економічного вибору.

Досвід метафізичного пізнання економічного буття є досвідом свідомої діяльності, яка належить до сфери духовно-практичного сприйняття дійсності. Для теоретичного, тобто наукового розуму надсвідомого досвіду немає і бути не може. Але що неможливо у сфері теоретичній, виявляється можливим у сфері практичного розуму: це досвід незалежного від емпіричного (чуттєвого) пізнання світу — досвід свободи, досвід самовизначення людського “Я”. Людина як “річ у собі” — завжди вільна. Однак наскільки така людина — “річ у собі”, вписується у свободу економічних відносин, які пропонує ринкова економіка? Адже “річ в собі” є незалежний світ, або “світ всіх можливих світів” (М.К. Мамардашвілі). Але як тоді бути з економічними причинами? Адже вони є визначеними в багатьох випадках для людини, в тому числі і для становлення її як “речі в собі”. Виникає проблема виявлення особливого метафізичного досвіду, яким є свідомість. Наскільки вона співмірна етосу економічного буття, як корелюється з практикою економічної діяльності?

7.1. ЖИТТЄВИЙ СВІТ ЛЮДИНИ: ЕКОНОМІЧНИЙ ВИМІР

Динаміка руху історії від епохи до епохи кожного разу активізує людей до їх господарської діяльності і надає їм у вигляді спадку культурний фонд минулих поколінь, зберігаючи тим самим неперервність практичного досвіду. Економіка є явищем, котре пов’язує собою два полюси, два світи суспільно-історичного розвитку людини — *світ об’єктивованих, всезагальних, надіндивідуальних форм і продуктів сукупної суспільної діяльності (економіки) і світ індивідуального розвитку самосвідомості і самодіяльності в “полі простору” цих всезагальних форм*. Взаємодія цих світів, їх взаємне опосередкування і збагачення, котре з’єднує полярності всезагального (суспільно-історичного, економічного) та індивідуального (особистісного), утворюють *неяву, але ведучу лінію духовного життя кожної людини як суб’єкта господарського процесу*.

В економіці реалізується внутрішній взаємозв’язок *макрокосму і мікрокосму* людського буття. Необхідність єдності цих світів така ж очевидна, як і їх неспівмірність за масштабом, багатством змісту та часом існування. Умовою можливої їх єдності є вироблення в людській індивідуальності таких форм духовного і практичного освоєння світу, таких здібностей, завдяки яким особистість могла б визначатися в горизонті світопорядку, логічно продовженим в економіці як реалізації смислу людського буття, при цьому не втрачаючи, а розвиваючи свою індивідуальність. *Економічне мислення* виникло і є одним з найважливіших інструментів такого самовизначення.

Економічне мислення — атрибут, структурна складова економічної свідомості; воно є регулятором поведінки людей у сфері економічних відносин. Економічна свідомість є однією з найдавніших і наймасовіших форм освоєння реального світу. Вона виникла як усвідомлення базових первинних потреб у засобах виживання та існування людей і є не просто пасивним відтворенням економічних реалій, матеріально-виробничих відносин, а здійснює зворотній вплив на економічне буття і його структуру. Особливість економічної свідомості полягає в *засобах вираження*, тобто в особливому категоріальному апараті. Основними загальними поняттями (категоріями) є: потреби, інтереси, вигода, користь, блага, власність і т. д. Це дає підстави для визначення *економічного мислення*, яке є формою та способом діяльності для осмислення економічного буття, сфери економічного життя через сукупність уявлень, понять, оцінок, настроїв, традицій і цілих теоретичних систем, завдяки чому відбувається освоєння *життєвого світу* людини.

Доцільною є постановка проблеми “життєвого світу”: наскільки цей “світ” співмірний зі світом економічного буття, який репрезентує достатню кількість смислів як об’єктів метафізичних міркувань. Але постає питання: у чому ж полягає спорідненість “економічного буття” і “життєвого світу” людини? Адже є спокуса ототожнити ці два поняття, визнавши цим зверхність *економічного*. Проте цим ми позбавляємо його життєвого, антропологічного смислу. Якщо так, то немає

потреби в різного роду міркуваннях. Навіщо мислити, перейматись такою важкою і не зовсім зрозумілою у своїй доцільності справою, якщо конкретна економічна діяльність, економічна справа — простіші і результативніші? Чи не краще “просто жити”?

Прибічники підходу, який сьогодні домінує в багатьох економіко-теоретичних концепціях, створюючи ситуацію “голого практицизму”, забувають, що ще в глибокій давнині виникло розуміння *необхідності осмислення* економічного буття. Економічне мислення є складовою економічної свідомості, яка виникала ще в античності як відповідь на реальну соціальну потребу в осмисленні різних способів забезпечення людиною своїх життєвих потреб. Одночасно процес мислення “привів” до розуміння *етосу життєвого світу*. Він є результатом культурного розвитку суспільства й універсальності суспільних відносин. Життєвий світ — це насамперед *життєвий світ людини*, і всі його предмети, речі, властивості, закони тощо “вбудовані” в суспільний та індивідуальний життєвий процес, який має власну структуру й закономірності розвитку.

Життєвий світ не споглядають, у нього *входять*, а для цього людині мало *знати*, що він таке і які його предметні властивості. Необхідно також розуміти його смислову організацію і відповідно до неї виробити навички адекватного *ставлення* до його речей, предметів і явищ та спілкування з собою подібними. Життєвий світ — це також світ господарських, соціоекономічних відносин, в яких *живе* людина. Інакше кажучи, потрібно *вжитися* в світ економічно-господарського буття, “натуралізуватися”, влаштуватися в ньому за допомогою всіх індивідуальних здібностей, розвинувши останні відповідно до структури світопорядку. Для того, щоб здійснити цю багатогранну діяльність, у людини немає якоїсь синтетичної здатності, крім самої господарської життєдіяльності, яка охоплює *все*, що відбувається з нею. “Важко собі уявити існування людини як не господарське... Людина, як і все у світі (за винятком моменту створення світу), базується на життєвій (на рівні організмів) активності, котра надає їй можливість існування, та її — це існування — реалізуючої. Таке існування можна назвати життєдіяльним, коли

організм — у видовому образі, — *людина* — живучи, одночасно і творить життя — насамперед саму себе. Хочеш жити, твори себе, твори вид. І не лише у фізико-біологічному смислі, а і в плані діяльної активності організмів, їх взаємовідносин один з одним і з середовищем”¹, що і репрезентує собою життєвий світ.

Особисте життя людини піднімається по різних щаблях її знання про себе й особистої відповідальності, починаючи від одиничних й випадкових подібних актів, аж до щабля універсального самоосмислення й відповідальності та свідомого утвердження ідеї автономності, ідеї добровільного вибору з тим, щоб усьому своєму життю надати синтетичної єдності життя в універсальній відповідальності за себе.

Гуссерль Е. Логические исследования. — М., 2000. — С. 275.

Важливим сутнісним моментом життєвого світу є його *особистісний аспект*. Жодна жива людина не може бути простим відображенням і повторенням своєї суспільної сутності. Вона є “варіантом” власного, життєвого “втілення”, і від того, наскільки в суспільстві багатоманітні ці варіанти за кількістю і своєрідні за характером, істотно залежить багатство можливостей і форм соціально-культурного розвитку людини. *Особистісний аспект* формування життєвого світу людини з погляду культурного прогресу потрібно розглядати як спробу *можливих* варіантів людської самозміни. Адже будь-які соціоекономічні рухи, процеси, перетворення починаються з індивідуальних намагань. “По суті тільки в особистості багатство людського світу, суб’єктивуючись, набуває самосвідому, активну і конкретну форму існування в практично життєвих відносинах”². Іншими словами, все *особисте* є в підсумку практичною перевіркою економічного буття на його

¹ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 65.

² Мировоззренческая культура личности. — К., 1986. — С. 58.

людяність. Що і визначає економічне буття в його *особистісно-смысловому вимірі*. Тим самим воно стає “світом людини”, або її життєвим світом.

Людській особистості та її індивідуальному життю притаманні всі ознаки *універсуму*. Подібно до того, як межі людського світу є вираженням не загального обсягу *всього*, що міститься в ньому, а *межею заданості* суцього людині, так і *межі цілісності особистості* обнімають собою не її будову, а *функціональні межі її ставлення до світу* — те, що дає змогу виділити в усусупльненій дійсності власний осередок, свій “особистий світ”, який і є аналогом та опорою індивідуальності. Особистість, особливо в її цілісності, неможливо зрозуміти поза *місцем*, яке вона займає в явищах і відношеннях світопорядку. Цим “місцеперебуванням” особистості є її власний світ — своєрідний *мікрокосм*, який виділений у складі *макрокосму* сукупного людського буття, складовою якого є етос економічного.

Світ особистості (мікрокосм) існує в певній *предметній галузі*, різноманітну панораму якої демонструє *економічна реальність*. Але належність предметів до цього світу виражена не у фізичному, функціональному і тим більше юридичному володінні ними. Той процес, який охоплює і поєднує всю цю різнорідну предметність, є *процес життя* певної людини, який розуміється як господарський, економічний. “Економіка поглинає. Людина-суб’єкт занурюється в економіку і діє в ній — за її правилами. У неї є свобода, але її і немає. Частина свободи забирає економіка, частиною якої і є суб’єкт”³. В економіці відбувається *самоздійснення* людини. Все в економіці через людське “Я” знаходить життєву опору і спосіб ствердити й реалізувати себе, набуваючи тим самим особистісного смислу.

Таким чином, над сукупною господарською діяльністю, якою займається “економічна людина”, підноситься найбільш універсальний процес — *життя*. Економічне буття особистості найбільш повно оприявлене в понятті “життя”. Воно включає не лише економічне існування індивіда, а й насамперед його *самоздійснення в людському світі*, пошук і знахо-

дження *себе самого* як людини. Життя являє собою таку саму первісну і первинну даність для людини, як і предметність економічного буття зовнішнього світу. Проблема полягає в “приєднаності” до життя, у “співучасті” в ньому. “Розумна людина, — зазначає *К. Ясперс*, — так само рішуче живе з кореня власної історичної основи, як віддає себе кожній зустрічній історичній основі, щоб проникнути в глибину історичності буття світу, в якому тільки і стане можливим знання про все. З цього випливає те, що було одночасно і збуджувальним імпульсом, любов до буття, до *всього* суцього як суцього в його прозорості, завдяки якій воно явно належить джерелам. Розум надає широту і витонченість слуху, гнучкість і готовність до комунікації, здатність до перетворення в нових дослідах”⁴. Розум, таким чином, вводить індивіда в економічне буття в *системності його життєвих відносин*.

Життєвий світ людини в його економічній іпостасі такий самий метафізичний, як і реальне буття суцього, яке традиційно досліджує і вивчає філософія. В життєвому світі, де перебуває “економічна людина”, можливий особливий досвід — досвід надчуттєвого, *метафізичний досвід*, де все відбувається кожного разу по-новому, де людина повинна *самовизначитися*. Цього вимагає життя, через яке нам дано предметне буття світу, внаслідок чого життя розгортається як економічний процес в розмаїтті *предметності*, обумовленої взаємозв’язком *всього* з усім як *обміном*. “Головна смыслова ланка економіки на рівні її феноменального ряду — *обмін*. Ні, не благо, наприклад, адже благо властиве будь-якому господарству, не той самий товар, навіть і не гроші, адже і товар, і гроші, як, власне, і ціна — все це належність та наслідок обміну — не буде обміну, нічого не буде й іншого, навіть самих економічних суб’єктів. Обмін і тільки обмін — ось що робить економіку економічною”⁵. Отже, у взаємозв’язку, або в обміні, полягає розмаїття економіки, через яку здійснюється життя людини.

На відміну від біологічного розуміння життя як способу існування “білкових тіл”, людське життя, життя індивіда та особистості, відбувається у формі суб’єктивного цілепокла-

³ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 108.

⁴ Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1991. — С. 441.

⁵ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 122.

ючого процесу створення таких матеріальних і духовних умов буття, котрі на практиці і у свідомості забезпечували б досягнення найважливішої рівності: “я” — “людина”. У цій рівності і полягає абсолютна межа розвитку особистості та її світу. Проте для кожної окремої людини вона виражається у відносному наборі умов. До цих умов, які, власне, також є складовою життєвого світу, належать складові економічного буття — благо, добробут, багатство, власність тощо. Їх достатньо для того, щоб людина відчувала та усвідомлювала своє буття як істинно людське. А таким воно є тоді, коли постає *благом*. Це визначення істинного передбачає “сущє в його відношенні до самовиконання духу в знанні і хотінні”⁶. Але оскільки воно, сущє, “є”, то воно є істинним і благим. В ньому і полягає головне призначення, покликаність життєвого світу.

Однак така спрямованість життєвого світу не є однозначною, що обумовлено сутністю економічного буття — складного, суперечливого, не завжди визначеного. “Потрібно зазначити, — зауважує Ю.М. Осипов, — економіка цілком заслугує сонму спеціальних економічних наук, у тому числі й теоретичних. Об’єкт надзвичайно об’ємний, різноманітний, складний”⁷. Тому потрібно враховувати, що життєвий процес особистості та її життєвий світ суцільно “*пронизані*” взаємним опосередкуванням протилежностей індивідуального і людського, самобутнього, загальнозначимого. Тому життя особистості єдине в двох своїх правах: з одного боку, це “*вживання*” її у зовнішній людський світ шляхом предметної діяльності і спілкування, з другого — це процес самозміни, самоствердження в постійному контакті з реальними умовами буття. Причому реальність постійно трансформується, що створює додаткові проблеми “вживання” в неї.

Подібний процес залучення та індивідуалізації повинен ґрунтуватися на його активному *осмисленні*. Адже відбувається немовби вилучення із зовнішнього світу певної частки його *смиислового багатства* і перетворення його у *внутрішній досвід особистості*. Неперервність такого досвіду утворює повноту *внутрішнього світу особистості*, його цілісність і збере-

женість, що знаходить вираження в собітотожності особистого “Я” в будь-яких змінах життя. А економіка — це саме той постійно мінливий процес. Для того, щоб зберегти себе в ньому, не “зламатися”, потрібно “вжитися” в його смисл, зробити частиною свого особистісного буття. Цілісне осмислення дійсності, на думку Е. Корета, визначається не лише емпіричним пізнанням і дослідженням, а й “розумінням смислу, оцінкою і поглядом, як теоретичним, так і практичним ставленням до мого “світу” як цілого”⁸. Оскільки внутрішній світ стосується самої людини, він як духовна інтенція включає розуміння економіко-господарського життя, де взаємопереплетені пізнання та оцінювання “світу людини” і “людини в своєму світі”, тобто *макрокосму* і *мікрокосму*.

Смислове значення “макрокосму” (економічної реальності) полягає в його “космічності” (М. Вебер) і всеоб’ємності, які обумовлюють не лише суспільний, а й особистісний досвід. Але життєва господарська практика окремої особистості неминуче фрагментарна, отже, здатна породити такий самий спорадичний, незавершений особистісний досвід і обмежений зміст її людського “Я”. Водночас життя людини не залежить лише від емпіричного досвіду, який досягнутий безпосереднім життям. І досвід, і внутрішній світ особистості не є простим відображенням безпосередньої предметної сфери її життєдіяльності. За емпіричним життєвим оточенням завжди стоїть смисловий план усіх явищ людського світу (“все у всьому”), який, по суті, і є істинним прототипом світу особистості⁹. Наповненість економічного буття різноплановими смислами обумовлює розуміння людиною сенсу свого наявного і подальшого життя.

Люди живуть у спільностях: сімейних, родових, національних; останні, в свою чергу, розділені — загальніше або детальніше — на особливі спільноти. Природне життя при цьому характеризується як наївне саме завдяки своїй вжитості у світ — у світ, який завжди певним чином усвідомлений як наявний

⁶ Корет Э. Основы метафизики. — К., 1998. — С. 146.

⁷ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 103.

⁸ Корет Э. Основы метафизики. — С. 178.

⁹ Мировоззренческая культура личности. — С. 63.

універсальний горизонт, але не тематизований. Тематизовано те, до чого людина звернена, на що вона спрямована. Життя активне — це завжди спрямованість на щось, як на мету або засіб, на важливе або неважливе, на цікаве або байдуже, на приватне або суспільне, на передбачене повсякденністю або спонукально нове. Все це вміщується в горизонті світу; потрібен, однак особливий мотив, щоб все це, схоплене в такому житті світу, в результаті зміни установки стало само для себе темою, притягує до себе стійку цікавість.

Гуссерль Э. Логические исследования. — М., 2000. — С. 698.

Для того щоб смисловий план “світу економіки”, тобто людського світу, став *зрозумілим і доступним* особистості крізь вузький канал її “життєвої емпірії”, для цього економічне буття набуває форми культури, а світ особистості — форми духовного життя. “З того моменту, — зазначав *М. Вебер*, — як ствердилось уявлення про вічність часу, вічність Бога і вічного порядку речей взагалі... етичне неприйняття емпіричного світу ще більше підсилилось, коли на відміну від світських цінностей вищі цінності набули значення “позачасових”, а їх реалізація в межах “культури” стала незалежною від реалізації у часі”¹⁰. В такому контексті *життя* здобуває дійсну повноту, універсальність і справжній особистісний характер, коли рефлексується в духовній сфері.

Духовний світ особистості будується на практичній основі “економічно-господарської діяльності і включає всі її елементи — цілі, засоби, предмети, мотиви, результати, ідеал, а також всі суб’єктивні здібності особистості — почуття, свідомість, волю, пам’ять, досвід, навички, вміння тощо. Іншими словами, духовне життя обнімає всю конструкцію господарського порядку і влаштування, виступаючи як своєрідна “внутрішня дійсність”, в яку особистість здатна помістити себе і діяти, жити в ній. Тим самим *економічне буття*, у всякому випадку остільки, оскільки воно “стосується інтересів

людей, має тією чи іншою мірою *осмислений* характер”¹¹. Тим самим людина одержує можливість жити і діяти “при собі і для себе” (*Г. Гегель*).

Наявність духовного світу створює можливість володіти *світом в цілому і світом економічного буття* як внутрішнім надбанням, змістом власного “Я” і разом з тим може вступати в цей світ, як в об’єктивну реальність, котра вимагає узгодитися з її законами. Бути при собі і поза собою одночасно — означає володіти здатністю надемпіричної дії, тобто універсальністю. А економіка хіба не володіє такою здатністю? “Економіка все робить сама, хоча і з участю людей, їх зацікавленою участю... Економіка в цілому — досить закрита для розуміння і моделювання річ, в чомусь головному вона завжди є не що інше, як справжнісінький “чорний ящик”... Щодо економіки зрозуміло тільки одне — що нічого не зрозуміло, вона дійсно є стихія, але стихія розумна, певно більш творча, ніж руйнівна”¹². Усвідомлення економічного буття утворює в свідомості особистості нібито власний космос, в якому можна моделювати будь-які варіанти господарського порядку і свого життя в ньому. Це означає, що *життя* в духовному світі безмежно розсовує, розширює простір, час, обставини економічного буття і діяльності в ньому, що робить його повсюдним у всіх частинах того світу, який створений життям і роботою всього суспільства та людини. Звідси зрозуміло, що життя особистості в духовному світі здатне породжувати і свій власний, *духовний досвід* поряд з емпіричними враженнями буття. Багатство, продуктивність, раціональність цього досвіду залежать від організації внутрішнього досвіду особистості, від узгодженості його принципів, норм, законів із смисловою побудовою реального, тобто економічного, світу. Саме в ньому постійно перебуває людина. Тим самим відбувається самовизначення особистості — *мікрокосму* — в економічно-господарській реальності — *макрокосмі*.

Економічна реальність — це єдність і взаємозв’язок усіх процесів, які в ній відбуваються — від малого до великого (мікро- і макро-). Все, що “є в господарському бутті навколо

¹⁰ Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990. — С. 339.

¹¹ Вебер М. Избранные произведения. — С. 338.

¹² Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 105.

учасників обміну, все обов'язково збігається у вигляді якогось інформаційного згустку в мікроскопічному обмінному (обмінно-оцінювальному) акті; цей акт немовби вбирає в себе всю господарську (і не лише господарську) реальність, — остання немовби стискується в точку; і в цьому акті відбувається розрядка цього згустку в точку реальності, — вона раптом і вся проявляється; мало того, енергія-інформація від обмінно-оцінювального акту відходить у господарський, у цьому випадку в *економічний космос*. Виходить, що *вся* реальність здатна пройти через окремий акт обміну як крізь вушко голки, стаючи в чомусь вже іншою реальністю¹³. Так здійснюється наповнення предметної області економічного буття смисловим змістом, що в підсумку утворює *життєвий світ людини*.

7.2. ЕТОС ЕКОНОМІЧНОЇ ПРАКТИКИ: ФОРМА І ЗМІСТ

Основу конструктивного розуміння співвідношення практики та економіки становить соціальний спосіб життєдіяльності людей, продуктом якого є “олюднена” природа — *культура, світ економічного буття* і сама людина. Соціальна, господарська життєдіяльність є предметно-практичним перетворенням людьми зовнішньої природи на життєві засоби та умови свого існування. Водночас вона є процесом формування самого економічного буття, включаючи дійсні і можливі форми його освоєння. Дійсні — *в практичній господарській діяльності*, можливі — *в економічній теорії*, де створюються проекти, моделі, конструкції “гармонійного” соціуму. Господарська життєдіяльність складає *практичне ядро* суспільного буття в цілому і *культури економічного мислення* зокрема. Останнє, в найбільш узагальненій формі, становить суспільно вироблену, сукупну здатність *мисленнєвої діяльності до перетворення світу* — матеріального і духовного, відповідно до потреб суспільства і людини. Істинне звернення до економічного буття може мати успіх лише тоді, коли його суттєві властивості будуть розумітися як моменти історич-

ного процесу розвитку і будуть покладені в основу критичного (отже, мисленнєвого) розгляду, відповідно до “специфічного характеру історичності і конкретного в даному випадку *роду буття*”¹⁴. Визначальною його рисою є економічна домінанта, основоположна для всього суспільного життя.

Суспільне життя у своїй сутності є практичним. Це означає, що оприявлення, ствердження та розуміння цього життя знаходить своє вирішення в практиці. Людина, перетворюючи навколишню дійсність (природну і соціальну) завдяки *практиці* і через неї, тим самим формує соціокультурний спосіб життя, його конкретну історичну форму. В кожній з цих форм практика як спосіб діяльності виступає або в *розсудковій*, або в *розумній* формах. І перша, і друга складають цілісність економічного мислення. В суспільно визначеній діяльності економічне мислення не просто *практично організовує* життя; воно утворює *саме це* життя, його історичну конкретну форму. Звідси соціальна сутність людини — не просто “надприродна надбудова”, а є вплетеною в *зміст* людини *всесвітньо-історичним процесом* і становить її *внутрішню сутність*. У цьому полягає складність розуміння проблеми сутності економічного буття і разом з тим необхідність розгляду його в формі предметної *економічної практики*, в якій співвідношення людського життя і людської сутності єдині.

Поняття “*економіка*” формується історично і є суспільним духовно-практичним утворенням. Воно відображає соціально-історичне, предметно-практичне узагальнення соціальної реальності через життєдіяльність людського роду. Подібно до того, як індивід виявляє свої природні і суспільні якості в сфері суспільно-господарської практики, економічна реальність виявляє визначеність “бути основою” стосовно людської життєдіяльності і через неї. Саме поняття “*економіка*” визначає своєрідну “*межу*” життєдіяльності людства з огляду на об'єктивні умови його існування. Воно фіксує буття соціальної реальності щодо внутрішньої життєдіяльності людського роду, особливо те, що ця реальність об'єктивна. Інак-

¹³ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 106.

¹⁴ Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. — М., 1991. — С. 67.

ше кажучи, сам практичний взаємозв'язок життєдіяльності людини із зовнішніми, природно-соціальними умовами її існування й фіксується в понятті “*економіка*”. Вона є відображенням сукупності властивостей зовнішньої реальності, оприявлених і узагальнених в процесі її взаємодії з суспільною життєдіяльністю.

Матеріальна дійсність не має своєї історії, вона абсолютна, вічна. Економіка ж має свою історію у вигляді генезису сукупності тих об'єктивних умов господарського буття соціуму, які становлять основу людського існування. Тому поняття “*економіка*” акумулює і зовнішню відносно людини дійсність і водночас внутрішню, метафізичну реальність індивідуального життя в суспільстві. Адже поняття “*людське суспільство*” — духовний результат практичної взаємодії господарських зв'язків людей із зовнішніми економічними умовами їх життя. Воно відображає і *зовнішню діяльність*, і *внутрішнє життя* суспільства як певний стан економічного буття. Таким чином, поняття “*суспільство*” і “*економіка*” характеризують значний аспект господарської спільноти соціального світу, спільноти, яка виникає в результаті *колективної життєдіяльності людей*.

Поняття “*суспільство*” і “*економіка*” є відображенням розділення первісного синкретизму соціоприродних зв'язків у процесі виокремлення людини із зовнішньої матеріальної дійсності і конституювання специфічної суспільно-історичної реальності. Причому вказані шаблі потрібно розуміти *діяльнісно-практично*, як “*занурення*” людини всередину господарської реальності, як моменти самовизначення людини в її життєдіяльності в оточуючій її об'єктивній дійсності — економічному бутті. Тому суспільна життєдіяльність є і способом самовизначення людини в світі економіки, і самовизначенням економіки через життєдіяльність людини в суспільному бутті.

Нова практика — це універсальна критика всього життя і всіх життєвих цілей, всіх народжених життям людства культурних утворень і систем культури, тим самим критики самого людства і визначаючих його, виразно чи невиразно вира-

жених цінностей; у процесі розвитку ця практика повинна силою універсального наукового розуму привести людство до норм істини у всіх її формах, зробити його людством аж до основ новим, здатним на базі абсолютних теоретичних поглядів до універсальної відповідальності перед собою. Однак цьому синтезу теоретичної універсальності та універсально орієнтованої практики передують інші синтези теорії і практики, а саме: використання окремих результатів теорії, результатів, які відпали від універсального теоретичного розуму в спеціалізацію окремих наук, в практику природного життя. Тут первісно натуральна і теоретична установки виявляються пов'язаними в кінченному.

Гуссерль Е. Логические исследования. — Минск, 2000. — С. 714.

Економіка існує для людини як сукупність об'єктивних умов і всезагальний предмет людської *праці*, завдяки якій здійснюється життєдіяльність людини і суспільства. Як об'єктивна умова і предметний засіб *економіка* виступає “арсеналом” знарядь виробництва, джерелом соціальних ресурсів і предметів споживання. В єдності цих моментів вона утворює матеріально-культурний субстрат суспільної життєдіяльності в цілому і узагальненому вигляді, виявляє себе як “*зовнішнє середовище*”. Разом з тим економіка — об'єктивне, розумне начало в самій людині, її тілесна і соціальна організація, включаючи ті культурні процеси, які в ній здійснюються. В цьому розумінні поняття “*економіка*” репрезентує “*внутрішнє середовище*”. Тут економіка виступає визначальною *умовою людського існування, засобом до життя і самим життям*. Суспільна практика не заміщає економіку, а є своєрідним способом, за допомогою якого людина перетворює економічне буття в “неорганічне тіло” і в матеріальні фактори живої праці — засоби виробництва і людські здібності до праці і діяльності.

Людина, освоюючи економічну реальність, виявляє її об'єктивні характеристики як предметно-чуттєві стани самої *практики*. Вона перетворює зовнішню дійсність у процесі господарської діяльності, відтворює своє індивідуальне буття, ство-

рює світ матеріальної і духовної культури, стверджує себе як соціокультурна і духовна істота. У єдності цих моментів практика — не просто виробництво засобів людського існування, а по суті “є життям, яке породжує життя” (*К. Маркс*). Ось чому для кожної людини економіка і суспільна практика слугують не просто “постачальниками” умов і засобів буття, а справжнім життєвим світом, сферою ствердження і розвитку талантів, умінь, здібностей¹⁵.

Стосунки людей між собою визначають їх ставлення до економіки, в чому полягає активний, перетворювальний характер суспільної практики, її можливість, *по-перше*, створювати предметні форми людської культури, що не існують у готовому вигляді в природі, а *по-друге*, об’єднувати та узгоджувати в процесі господарської діяльності логіку буття феноменів економіки (як результатів людської раціональної діяльності) з логікою соціокультурних умов життєдіяльності людини.

Процес суспільно-історичної практики характеризується двома нерозривними моментами: *перетворенням* зовнішньої матеріальної реальності за допомогою *засобів праці, пізнання і практичного формування* в предмети попиту і засоби людського життя, які утворюють предметний світ культури; розвитком людини як соціокультурної істоти через засвоєння нею соціальних форм господарської діяльності. Перший момент фіксує *технологічний аспект* практики й економіки, другий становить власне *специфіку* соціоекономічного буття у всьому розмаїтті предметно-духовних форм його прояву та оволодіння ним людиною. *Практика* — головне знаряддя людини для перетворення предметів навколишньої (природної) дійсності в *засоби та предмети* людських потреб і споживання. У цьому плані практика є показником міри знання і міри реального використання людиною економічного буття. Отже, вона виявляє в усій повноті економічно-перетворювальну функцію господарсько-соціальної практики. Разом з тим практика — один із найважливіших факторів формування та розвитку особистості, її продуктивно-економічних здібностей і духовно-культурних якостей. В цьому плані вона є середовищем становлення культурної, а конкретніше “*економічної людини*”.

¹⁵ Мировоззренческая культура личности. — С. 179.

В економічному бутті практичне ставлення до дійсності реалізується через *працю*. За *С.М. Булгаковим*, праця — основоположний феномен життя взагалі, “нова сила природи, новий світоутворюючий, космогонічний фактор, принципово відмінний притому від усіх інших сил природи”¹⁶. На думку *З. Фрейда*, праця забезпечує людину найбільш міцним зв’язком з реальністю, водночас як чистий, вільний час поза осмисленою діяльністю є протилежністю самореалізації. За *персоналістом Е. Мунье*, праця відрізняється від діяльності взагалі та від *творення* зокрема, хоча останнє є найбільш духовною формою діяльності. Праця є природним, тяжким, спрямованим на створення корисного продукту підкоренням матерії. Праця — це необхідна, але приземлена умова *існування* людини, яка відрізняється відсутністю будь-якого елементу духовності й творчого начала. Хоча духовне також має потребу в праці¹⁷. Ця суперечність, не вирішена *Е. Мунье*, знаходить свою реалізацію в єдності матеріальної та духовної практичної діяльності.

За *В.С. Соловйовим*, праця як невід’ємна частина економічної практичної діяльності пов’язана з морально-етичною сферою життя людини. На його думку, “визнавати в людині лише діяча економічного — виробника, власника, споживача предметних благ — є підходом хибним і аморальним. Згадані функції не мають самі собою значення для людини і ніяк не виражають її сутності й гідності. Виробнича праця, володіння і користування її результатами є однією зі сторін життя людини, або однією зі сфер її діяльності”¹⁸. Необхідність працювати для добування засобів існування є лише поштовхом, який спрямовує людину до діяльності, подальший хід якої визначається вже причинами психологічного та етичного характеру. З метою збереження праці в полі моральних відносин *В.С. Соловйов* формулює ряд умов: по-перше, “загальна умова полягає в тому, щоб галузь економічної діяльності не відокремлювалась і не стверджувалась як самостійна, самодостатня”; по-друге, щоб виробництво здійснювалося не за рахунок людської гід-

¹⁶ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — М., 1990. — С. 89.

¹⁷ Мунье Э. Манифест персонализма. — М., 1989. — С. 446—449.

¹⁸ Соловьев В.С. Оправдания добра: Нравственная философия. — М., 1996. — С. 296.

ності виробників, щоб жоден з них не ставав лише знаряддям виробництва, щоб кожному були забезпечені матеріальні засоби для гідного існування і розвитку; по-третє, мета праці щодо матеріальної природи — не користування нею для добування речей і грошей, а вдосконалення її самої — оживлення в ній мертвого, одухотворення предметного¹⁹. Таким чином, за *В.С. Соловйовим*, праця обмежена взаємодією людей у сфері матеріальній, а її сутність в аспекті вищої причинності полягає в тому, щоб забезпечити всім і кожному необхідні засоби для гідного існування та всебічного вдосконалення у своєму остаточному покликанні перетворити й одухотворити матеріальну природу. Як бачимо, в такому контексті *економічне буття* одержує *новий аспект* оприявлення — *метафізичний*, оскільки праця набуває *людського смислу* лише в контексті *етичного*.

Ключ до розуміння діалектики розвитку полягає в розумінні ролі людської діяльності, практики суспільної форми руху. Остання форма займає особливе місце в круговороті матеріального руху, але вона не просто форма поряд з іншими, вища і складніша. У процесі суспільного виробництва діяльно перетворюються за їхніми власними законами всі попередні форми руху. Саме діяльність є такого типу розвитком, який є необхідною умовою перетворення окремих конкретних розвитків у дійсності в розвиток взагалі. Однак потреба (і можливість) у свідомому розумінні та здійсненні розвитку з'являється в історії лише тоді, коли в практичне перетворення поступає сама суспільна форма руху, тобто коли відбувається не просто процес зміни предметних умов, а процес суспільної самозміни. Але не просто зміна, перетворення речей, а зміна способу зміни речей, тобто перетворення самого способу ставлення людини до природи і людей один до одного, — ось що наповнює дійсним змістом поняття розвитку, яке утримує в собі весь шлях свого розвитку, сходження як процесу, що сам себе конструє.

Босенко В.А. Диалектика как теория развития. — К., 1966. — С. 114—115.

¹⁹ Соловьев В.С. Оправдания добра: Нравственная философия. — С. 310—311.

Праця є необхідною складовою *практичної діяльності* людини. Економічна форма діяльності — спосіб присвоєння людиною природних, соціальних умов і самої себе. Вона є тим, що відрізняє власне економіку від інших способів освоєння людиною дійсності: культури, науки, технологічного виробництва. Взята як безпосередній засіб перетворення речовини природи відповідно до *потреб* праці й людської життєдіяльності в цілому, *економічна форма* становить духовно-практичний зміст діяльності; якщо ж взята опосередковано, щодо формування людини як суб'єкта економічної діяльності та пізнання, — вона виступає саме економікою. Отже, економіка — це таке *ставлення* людини до дійсності, людини до самої себе, яке характеризує спосіб самореалізації й самовизначення економічної форми діяльності як об'єктивного соціального процесу. *Економіка* — це “*відкристалізовані*” *практикою і духовним розвитком* *всезагальні механізми реалізації господарської діяльності, способи закріплення їх у виробничих шляхах людини і матеріальному виробництві в цілому*. Економіка — це те, що і як створює *жива людська діяльність*, коли остання, опредметнюючись у речах природи і закріплюючись у продуктах, “*відображається*” в людині, її *творчо-перетворювальних здібностях* і меті життєдіяльності²⁰. Але не тільки відображається, вона *усвідомлюється*, виступаючи, залежно від часу і суспільної потреби, в теоретичних побудовах, які, у свою чергу, визначаються або розсудковою, або розумовою спрямованістю. І перше, і друге виправдане, зрештою, парадигмою наукового мислення і запитам часу.

Внаслідок цього економіка характеризує додаткове сукупне прирощення господарської діяльності, яку вона *продукує* своїм здійсненням. Вона є вираженням процесу самозростання частки саме *економічної форми практики* в соціумі, зростання її універсальних здібностей і можливостей трансформувати вироблений продукт у життя людини за будь-якими мірками і наперед встановленими зразками. Таким чином, економіка — матеріальний показник і духовно-практичний еквівалент того, як суспільство, проходячи випробування

²⁰ Мировоззренческая культура личности. — С. 185.

діяльністю в процесі всесвітньої історії, набуває економічної форми буття, а остання, у свою чергу, утворює об'єктивну внутрішню самовизначеність суспільства. “Економіка сама господарює, причому не в образі якихось процесів, які достатньо повільно розгортаються, що характерно і для природного господарства, а в образі швидкодіючого і цілком розумного суб'єкта. Економіка думає, приймає рішення, проектує, реалізує, досягає результатів. Це більше, ніж просто господарство-суспільство. Це суспільство, перетворене в господарюючого суб'єкта, здатного представляти це суспільство, при цьому немовби відриваючись від нього. Це щось подібне до надсуспільного суб'єкта, який діє в суспільстві і завдяки суспільству, але своєю активністю перетворює суспільство в якусь персону. І ця персона така активна і настільки зацікавлена, що змушує рахуватися з собою кожного господарюючого суб'єкта, як і суспільство в цілому”²¹. Реальність такого суспільства досягається в практиці економічної діяльності й соціального ставлення до дійсності в найширшому сенсі.

“Опредметненість” практикою суспільного та індивідуального розвитку можлива через включеність в економічну діяльність процесу осмисленості, який здійснюється завдяки свідомості. Економіка — це своєрідна міра співвідношення “людського” в соціоприродному бутті й “соціоприродного” в людині, критерій їх гармонійної узгодженості та єдності, котрі виявляються в конкретно-історичних типах практики, які акумулюються в *самосвідомості* людини і здійснюються у вигляді “механізмів” самореалізації і самовизначення людської діяльності як такої. Економіка є сукупною *здатністю* людини до багатогранної діяльності, але ця здатність реалізується завдяки *свідомості*. В чому ж суть цієї свідомості і як вона стосується практики? Що більш значиме в “життєвому світі”, у світі економічного буття людини — практика чи свідомість, і чи взагалі можлива така постановка проблеми?

7.3. ЕКСТРАПОЛЯЦІЯ ПРАКТИЧНОЇ СВІДОМОСТІ У “СВІТІ ЕКОНОМІКИ”

Світ людини, взятий з її життєво-практичного погляду в усьому своєму чуттєво-предметному багатстві та смисловій варіативності, не містить спеціальних правил одержання теоретичних узагальнень для орієнтації в економічній реальності. Разом з тим зв'язок економічної теорії та практики, так само як науки і життя, перебуває в постійному розвитку. Причому цей розвиток не абстрактний, а завжди конкретний, оскільки опредметнюється в потребах, власності, грошах, користі, благах, багатстві, праці, а в більш широкому плані — суспільному виробництві. Однак пріоритетне місце у визначенні смислу того чи іншого феномену економічного буття належить практиці. Вона не просто є критерієм істини (це вже виглядає занадто спрощено), а рушійною силою сучасної цивілізації. Енергію цій силі у своїй сукупності надають наука, культура, економіка, які є головною виробничою силою суспільства.

Практика — це *вміння*, навички, професійність, досвід, якщо хочете — мислення. Отже, *вміння не випадково, а осмислено розмірювати безпосередню життєдіяльність з теоретичним знанням й універсальним культурним досвідом*, здатність поєднувати світ економічного буття і життєвий світ, теорію і чуттєво-предметне багатство світогляду є головною умовою реалізації людського знання. Це *вміння* можна назвати “*практичною свідомістю*” (Є.К. Бистрицький), котра є виявленням онтологічного значення знання для життя. Практична свідомість є складовою всіх форм суспільної свідомості, але найбільш реально відображається в економічній сфері. Що може бути практичнішим, ніж економічна свідомість!

Традиційно практична свідомість протиставлялася теоретичному ставленню до дійсності. Починаючи з аристотелівського визначення *практичного знання як фронезису* — знання, спрямованого на конкретні життєво-практичні потреби, практична свідомість розглядалась як щось другорядне і пе-

²¹ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 107.

риферійне порівняно зі свідомістю теоретичною. Пізніше практика все більше й більше набуває вузькоутилітарного, суто прагматичного розуміння. Неправильні інтерпретації *практичної свідомості* починаються вже з того моменту, коли вона визначається переважно як “*атеоретична*” — на противагу основним перевагам теоретичної діяльності. У цьому випадку практична свідомість оцінюється як здоровий глузд (розсудок), повсякденна свідомість, яка таким чином вплетена в людську життєдіяльність, що в її актах, на відміну від пізнавального відношення, людина не в змозі піднятися над окремими обставинами життя й об’єктивно поставитися до світу. Разом з тим під практичною свідомістю розуміється лише опредметнений аспект наукового пояснення світу: у вузькому значенні — як сукупність технічних засобів і технологічних процесів для “утилізації” наукового знання, а в широкому — взагалі як пасивне знаряддя простого “опредметнення” ідеальних планів людської діяльності, котре в кінцевому рахунку повністю залежить від змісту знання, яке реалізується *на практиці*.

Люди не знають, на що здатне тіло і що можна вивести з одного лише розгляду його природи, а також що вони самі знають із досвіду, що за одними лише законами природи відбувається досить багато, у можливості походження чого вони б інакше, ніж під керівництвом душі, ніколи не повірили, прикладом чого є те, що роблять уві сні сновиди і чому вони самі в бадьорому стані дивуються. Додамо, що з природи, хоч би під яким атрибутом вона розглядалася, впливає нескінченно багато.

Спиноза Б. Етика // Избр. произведения: В 2 т. — М., 1957. — Т. 1. — С. 459.

Практична свідомість є детермінантом *перетворень*, які атрибутивні для господарської діяльності в цілому і трансформацій економічного буття в кожному окремому випадку. Головною характеристикою практичної свідомості є її *фактичність* — спрямованість на конкретні, окремі, специфічні,

індивідуальні особливості і сторони існуючого “світу економіки”, в якому живе і діє людина. Це і відрізняє практичну свідомість від теоретичної, для якої виявлення спільних закономірностей буття є кінцевою метою, і від духовно-практичної свідомості, котра переробляє світ, в тому числі й економічний, в такий, який *повинен бути*, у своєму існуванні й конструкціях. *Практична свідомість* — це не просто якесь ідеальне чи ідеалізоване уявлення про світ, “ідеальний план” людського освоєння дійсності. Звичайно, за своєю спрямованістю воно є відображенням *найближчого до людини світу*, усвідомленням його індивідуальності.

Так, у кожному конкретному випадку господарсько-економічна реальність постає у своїх особливих рисах. І не лише в конкретно-буденній ситуації, а й у часових вимірах. Однак практична свідомість — це насамперед умова практичного застосування поглядів людини на світ — уявлення, знання тощо — до *особливої ситуації*. Такою в кожному випадку здебільшого є *економічна* ситуація, хоча б унаслідок її внутрішньої енергетичності.

Практична свідомість зумовлена в першу чергу *працею*, яка у своїй системності виступає як *всезагальне*. Саме як умова співвіднесення *всезагального* плану діяльності з *особливостями* економічної реальності практична свідомість залишається “*невизначеною*” в предметному і смислового відношеннях. Це “*не дозволяє*” знанням людини, господарському досвіду в цілому, закріпленому як у категоріях економічного мислення, так і в різноманітних системах значень і цінностей, перетворюватись в абсолют. У протилежному випадку кожна економічно-господарська (життєво-практична) ситуація, або навіть предмет господарства, вимагала б обробки і свого особливого уявлення про економічну реальність і в принципі не могла б оцінюватися з певної теоретичної позиції. Інакше кажучи, в кожному окремому випадку практична свідомість збігається з тим пластом знань про світ економічного буття, який є актуальним для людини в певний момент, володіє предметно-господарською дійсністю “тут” і “тепер”, тобто може застосовуватися в реальному житті. У цьому значенні *практична свідомість* є безпосередньою дій-

сністю людського мислення, знання, ідей, культурних значень, взагалі будь-якого свідомого ставлення до світу. А тим більше, якщо цей світ є *економічним світом*.

Характеристика *практичної свідомості* не може здійснюватися поза економічною категорією “*праця*”. В суспільстві, заснованому на всебічно розвиненому *суспільному поділі праці* (розщеплення діяльності), людська сутність задається індивідам “абстрактним чином” при пануванні над індивідами ними ж створеного предметного багатства у формі вартостей і “сили колективності”, яка *відчужена* від людей. Така система байдужа до особливостей індивіда, вона вимагає людського існування лише в проекції однієї, а тому — *абстрактної якості*. Суспільні відносини “оречевлюються”, і на зміну відносинам особистої *залежності* приходять відносини особистої *незалежності*, але сама форма *соціальної залежності* змінюється, стає “речовою” залежністю²². В такому випадку практична свідомість зумовлює трансформацію переосмислень економічного буття, вектором якого є прагнення вийти за межі залежності. Досягти цього можна з урахуванням *структурності* практичної свідомості, відповідної *структурі* економічного буття. Щоправда, ця відповідність не пряма, а опосередкована.

Безпосередня практична свідомість (“здоровий глузд”) дає змогу максимально оперативно орієнтуватися в конкретній економічній ситуації вчинку або поведінки, спираючись на певний узагальнений досвід практичного господарського буття. Тим більше це стосується *економічних традицій* (в узагальненому уявленні), котрі практична свідомість регламентує: як потрібно чинити, діяти, застосовувати способи *розуміння* або *практичної поведінки* в кожному конкретному випадку господарсько-економічної діяльності. А разом — пізнання і спілкування, що обумовило покладання у формування практичної свідомості “*духу*” тієї чи іншої традиції. В основу капіталістичного господарства, зазначав *М. Вебер*, покладено “традицію підприємницької форми організації господарської діяльності”²³. Вона і визначала практичну свідомість підприємців певного кола.

Одночасно потрібно не забувати, що, виступаючи як певна система загальних значень, ідеалів, норм (у ту чи іншу епоху, в той чи інший господарсько-економічний період), практична свідомість може виявитися не засобом концентрації життєво-практичної, економічної ситуації, а навпаки, знаряддям спотворення її конкретної своєрідності. Прикладів такого спотворення в історії економічних вчень достатньо. Але кожний із них потрібно розглядати враховуючи належність до певного часу й у взаємозв'язку з ним. Як би ми не критикували планову економіку, або державний розподіл, або колгоспну власність тощо, проте, попри їх негативне значення, вони можуть бути виправданими *міркуваннями практичної свідомості* (“здорового глузду”). Проте ця практична свідомість стосується *буденної, традиційної свідомості*, символічного мислення тою мірою, в якій вони розглядаються не як *умова* буття в світі, а як *саме* реальне існування. Тут відбувається підміна дійсності, що призводить до створення “міфологем”. У такому випадку практична свідомість знижує значимість смислів економічного буття до їх спрощених форм.

У виявленні сенсу буття людини в економічній реальності важливу роль відіграє *сміслова багатозначність* практичної свідомості. Зрозуміло, що застосування деяких загальних значень, норм, ідеалів, ідей, сюжетів тощо в новій (порівняно з історичною вихідною) ситуації, яка постійно змінюється, пов'язано з наявністю *конкретних ступенів “свободи”* в їхній предметній інтерпретації. Вже *звичайний* життєвий спосіб господарства — від народження до смерті через становлення, зрілість і старість, не може не демонструвати *різних історичних втілень* способу господарства, життєвих форм, які змінюють одна одну. А разом з ними — різних смислів, які в цій зміні не можуть бути однозначними. Аргументом багатозначності смислів виступає також якісна особливість історичних втілень способів господарства. “Звідси, способи господарства реалізуються історично немовби в різних за якістю способах господарства (підспособах господарства, його формах). Звідси і загальна трансформація способів господарства та зміна конкретних історичних форм, і важливі історичні етапи буття способів господарства (як періоди існування тієї

²² Вozняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — К., 1994. — С. 149.

²³ Вебер М. Избранные произведения. — С. 87.

чи іншої конкретної форми). Звідси й особливий *трансформаційний циклізм* в історичному існуванні способів господарства”²⁴. Разом з циклами — *різність смислів* буття, які уособлюють час, період, епоху тощо.

Багатозначність смислів економічного буття обумовлює множинність його інтерпретацій і тлумачень. Що цілком закономірно, адже в своїх проявах економічне буття є частиною світу, науки, мистецтва. Вже сам вибір економічного буття як об’єкта наукового дослідження повинен включати практичну свідомість. Кожна спроба аналізу будь-якого феномену дійсності (природної, економічної чи культурної), спирається на їх буття в конкретній ситуації, що передбачає, насамперед, участь у повсякденному безпосередньому господарському житті. Навіть використання теоретичних методів, перенесених з так званих точних наук у гуманітарні дослідження, обов’язково передбачає наявність практичної свідомості для їх вивчення. Залучення практичної свідомості до виявлення смислів економічного буття є умовою досягнення істини.

Зрозуміти сенс світу — означає передусім зрозуміти внутрішнє й необхідне співвідношення (ratio) між двома термінами дійсного пізнання — людиною як тим, хто пізнає, і природою як тим, що пізнається. Але замість знайти таке співвідношення цих двох необхідних термінів, матеріалізм і ідеалізм однаково їх втрачають. Адже в матеріалізмі і людина, і природа розкладені на безкінечно дрібні частинки, втрачають свою живу дійсність, і так само вони втрачають її в ідеалізмі, випаровуючись у діалектиці абстрактних понять. В остаточному підсумку обох цих поглядів уся реальність і того, хто пізнає, і того, що пізнається, замість бути осмисленою, просто зникає в порожніх абстракціях.

Соловьев В. На пути к истинной философии // Соч.: В 2 т. — М., 1988. — Т. 2. — С. 324.

²⁴ Мировоззренческая культура личности. — С. 147.

Разом з тим головні особливості практичної свідомості відрізняються від принципових установок науково-теоретичної діяльності, як вони визначились в розвитку експериментального знання. З одного боку, ми маємо *фактичність* практичної свідомості, а з іншого — необхідність *наукового узагальнення*, “теоретизації” явища, яке пізнається, вираження його особливостей у вигляді закону. Предметна невизначеність практичної свідомості вступає у конфлікт з максимально повним визначенням об’єкта наукового пізнання, а *неоднозначність* смислу суперечить вимогам *логічної однозначності* наукового міркування. Для наукового (отже, і для економічного) мислення виявлення і об’єктивізація предметних умов пізнання, які передбачаються, — спостереження, опису, а також логіко-методологічних умов теоретичного міркування, є обов’язковою нормою діяльності щодо феноменів економічного буття. А практична свідомість за способами свого існування завжди залишається *умовою* об’єктивного до них ставлення і дій у світі. Нарешті, завдання орієнтації в безпосередній дійсності й відрізняється від загальної установки наукового дослідження, спрямованого за межі безпосередньо даного на виявлення певних сутнісних закономірностей. Сказане означає, що практична свідомість, навіть за найбільш радикального здійснення вимог, які постають перед науковим пізнанням, залишається насамперед “онтологічним визначенням суб’єкта, атрибутом його реального життя, з самого початку включеного в логіку пізнання”²⁵. В цьому і полягає метафізичний смисл економічної свідомості, завжди спрямованої на практичний зміст знання, яке потрібно одержати в процесі пізнавального відношення до господарської реальності.

Звичайно, “рефлексивний контроль” щодо об’єктивності економічного пізнання, можливість застосування тих чи інших буденних уявлень стосовно феноменів економічного буття постійно здійснюється в процесі наукового дослідження, в тому числі аналізі науково-методологічних принципів і традицій. Але *безпосередня дійсність* економічного буття, дана в повсякденному житті, є для людини певною *самоочевидною*,

²⁵ Мировоззренческая культура личности. — С. 147.

само собою зрозумілою *основною* теоретичного відношення до “світу економіки”. Хоча складність полягає в тому, що традиція, буденна (повсякденна) свідомість є не тільки способами відношеннями людини до світу — свідомістю практичних особливостей господарської життєдіяльності, а й фундаментальними характеристиками людського буття в світі. Саме цей початковий взаємозв’язок практичної свідомості — *усвідомлення* (знання) *про світ і буття у світі* — і породжує існуючі проблеми його науково-теоретичного пізнання. Один із способів вирішення по суті “вічних” екзистенційних проблем — *метафізична рефлексія*.

У цьому випадку важливим є виявлення того, якою мірою практична свідомість є універсальною основою застосування будь-якого знання на практиці, тобто в здійсненні економічної діяльності. Вона є умовою, при якій економічне знання виявляє своє дійсне значення для життя, одержує онтологічні характеристики. В цьому плані практична свідомість є там, де людина *діє* (“господарює”. — Ю.М. Осипов) у світі. Вона повсюдна, вона завжди там, де людський світогляд спирається на результати пізнання, в яких би особливих (у цьому випадку економічних) формах вони не здобувалися. Його межі окреслюють область дійсного буття людини, збігаючись із *фактичністю практики*. Що особливо важливо для *економічної практики*, яка реалізується в конкретній предметності: грошей, ціни, вартості, товарів, благ тощо. Економічна практика — це не просто “практичний розум”, а реальний процес життєдіяльності людей, в якому відбувається *перетворення* його соціальної, культурної, духовної тощо основ.

Економічна практика обумовлює повсюдність практичної свідомості. Вона скрізь, де людина діє в світі, де людський розум спирається на результати пізнання, в яких би формах вони не отримувалися, а його межі окреслюють сферу дійсного буття людини, збігаючись із фактичністю господарської практики, з якої впливає економічна діяльність. Людське пізнання може “апостеріорно” констатувати тенденції розвитку економічної реальності, отримавши з них висновки про динамічний характер економічного буття; поза тим, воно “може і повинно — також апостеріорно — констатувати, що виникаючі таким чином нові, суто су-

спільні форми буття суспільства водночас є продуктами власних, людських, соціальних дій”²⁶. Вони, ці дії, і є тією *фактичною практикою*, вихід за межі якої означає позбавлення можливості якого б то не було дійсного відношення до світу. Але як у такому випадку можна визначити його реальні межі, не маючи можливості “подивитись” на нього збоку, уявити у вигляді об’єкта пізнання? Як можна, не виходячи за межі практичного відношення, виявити його значення — *світ людини*, безпосередня господарсько-економічна дійсність якого повинна увійти в повне визначення “живої” економічної свідомості?

Тут знову виникає питання про “світ”, на який спрямована практична свідомість, і саме на ту його сферу, в якій людина живе практичним повсякденним життям. Тобто сферу господарської реальності. Вона не є повсякденно предметом спеціальної теоретичної рефлексії, хоча *духовно* і переживається людиною (у формах практичної свідомості) як безпосередня реальність свого *внутрішнього* світу. “Господарства бувають різні — як у часі, так і в просторі. Різні, і відрізняються вони можуть одне від одного не чимось одним, а буквально всім, тобто по всьому колу параметрів. Розмаїття господарств відображає розмаїття світу взагалі.

Життя є найзагальнішою і всеохопною назвою для повноти дійсності повсюдно і в усьому. Ми з однаковим правом говоримо і про життя божественне, і про життя людське, і про життя природи... Загальна ознака цього життя полягає в послідовності змін, які, однак, не порушують істотної тотожності в гаданому суб’єкті цих змін. Ми вбачаємо життя в тих змінах, за якими, як ми переконані, ховається неминучий суб’єкт: життя передбачає того, хто живе.

Соловьев В.С. На пути к истинной философии // Соч.: В 2 т. — М., 1988. — Т. 2. — С. 338.

²⁶ Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. — С. 408.

Це також своєрідний закон — *закон відповідності і різноманітності господарств, різноманітності буття, життя, світу. Але це ще не все: різноманітність господарств відображає і різноманітність самої людини, її внутрішнього космосу*. Воно скоряється, звичайно, необхідності, але, по-перше, різній, надзвичайно різній, а, по-друге, воно все-таки багато в чому є імпровізаційним, як імпровізаційна і сама людина, в тому числі і людина господарююча. Господарство, пам'ятаймо, — це життя, а життя... ой, яке різноманітне і непередбачене, яке вільне... при всій цій, шанованій наукою, всезагальній необхідності”²⁷. Це означає не лише той добре відомий факт, що світ у свідомості людини є тісно зрощеним зі способами його усвідомлення — значеннями сприйняття, мови, символіки, правилами буденної поведінки, цінностями і нормами культурних традицій мислення і пізнання.

Аналіз практичної свідомості свідчить, що і в дійсності світ для людини — це завжди *світ людини* як особлива реальність — культурна, економічна, соціальна. Як економічна реальність світ людини в кінцевому підсумку знаходиться в основі всіх можливих способів освоєння людиною сущого. В тому числі того, що знаходиться *за межами* людського світу. Тобто трансцендентного. А економіка, як ми з'ясували, “річ трансцендентна” (Ю.М. Осипов). Ось чому для виявлення дійсних онтологічних характеристик “світу економіки” як такого мало зафіксувати його усвідомлення людиною. Необхідно ще вказати на особливу предметну реальність — речовинний, матеріальний носій тих типологічних характеристик, які знаходять відображення і вираження у категоріях практичної свідомості²⁸. Тільки в цьому випадку можна претендувати на опис і характеристику “світу економіки” “самого по собі” як об'єктивної реальності, в якій здійснюється реалізація людського буття.

У процесі осмислення економічної реальності в її різноманітності перед людиною (суб'єктом пізнання) постає складний об'єкт дослідження, основні характеристики якого співмірні з тими особливостями практики, які відображаються в

типології практичної свідомості. Цей найближчий для людини світ є фактичним, *конкретним світом економічного буття* в усій його життєво-предметній розмаїтості. Він дається людині завжди *безпосередньо і самоочевидно*. Як зазначає Д. Лукач, “онтологічний розгляд суспільного буття неможливий, якщо ми не будемо шукати його вихідного пункту в елементарних фактах повсякденного життя людини”²⁹. Економічне буття через господарську практику і демонструє цю повсякденну *безпосередність*. Тому його предметні і смислові параметри не визначені явно. Зрештою, хоча “світ економіки” предметно-чуттєвий, проте він виступає завжди у вигляді *умов дії людини в світі*. Тобто він є взаємодією з іншими речами, що утворює його *цілісність*.

Кожна річ (предмет) економічного буття, включена в систему господарських, соціальних відносин, передбачає певну *цілісність*. Тільки щодо неї вона набуває “світового” значення (значення в світі). Але така цілісність, в якій виявляється значення тієї чи іншої речі економічного буття (одержаної в процесі економічної діяльності), є результатом співвіднесення з конкретним буттям людини. “Економічність” світу як певна всеохоплююча “світ людини” цілісність набуває свого значення тільки спираючись на буття людини в господарській практиці, застосування в світі її *практичної свідомості*, яка гранично визначає цільові зв'язки речей повсякденності одна з одною. Отже, всі феномени “світу економіки”, в якому відбувається самоздійснення людини, реальні речі, предметні посередники економічної практики і спілкування, артефакти економічної творчості одержують своє конкретне значення, лише спираючись на вже існуючий *конкретний синтез світу в практичній свідомості* людини. У контексті *проблеми самовизначення* людини практична свідомість є основою способу її буття в *світі економічної реальності*.

²⁷ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 84—85.

²⁸ Мировоззренческая культура личности. — С. 149.

²⁹ Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. — С. 37.

7.4. ЕКОНОМІЧНА СВІДОМІСТЬ: СУТНІСТЬ І ЯВИЩЕ

Самовизначення особистості в людському світі — це процес входження, вrostання в життєву, господарську реальність і водночас — персоніфікація в ній. Тому вживання індивіда в предметне соціоекономічне оточення повинно мати своїм головним результатом таку адаптацію, котра веде до набуття, становлення власної свідомості. Це означає ствердження “самості”, “Я”. Адже “особисте” народжується в процесі сприйняття життя, а не відмови від “самості”. Звідси і *свідомість*, а разом з нею і *самосвідомість* особистості, повинна одержувати свій зміст не стільки з констатації власної відмінності від усього оточуючого, скільки із ставлення до суцього — буття, і сущим (як собі подібним). Це означає, що людина здатна стверджувати і реалізовувати свою самобутність тільки у формах *людської життєдіяльності*. Тут людина відразу ж стає одним із співучасників спільної справи, яку може виконати більш або менш успішно порівняно з іншими. Тим самим самобутність особистості *практично* стверджується лише як *особлива* перевага у вирішенні *спільних*, людських завдань, незалежно від того, як все це уявляється людині.

Таким чином, загальна структура господарської життєдіяльності суспільства і світу людини знаходить своєрідне відображення в актах і процесах економічного самовизначення і самосвідомості людини, що визначає будову мікрокосму її духовного світу. Ця своєрідність полягає в тому, що увесь “простір” між загальнолюдським і особистим індивід проходить *на практиці* і у власній *свідомості*, “від себе”, як суб’єкт, який повинен об’єктивні рівні будови світу перетворити в рівні власної суб’єктивної визначеності. Будучи людиною як такою *об’єктивно*, тобто за походженням і належністю до суспільства, індивід повинен стати людиною також *суб’єктивно*, “для себе”, в активних формах економічної життєдіяльності і самосвідомості. Що означає *саморозвиток* й утворює етапи феноменологічного ряду становлення індивідуальної свідомості та

її компонентів, серед яких економічна свідомість відіграє основну роль. По суті, це утворення внутрішнього світу людини як суб’єкта господарського життя.

Виробництво ідей, уявлень, свідомості первісно прямо вплетене в матеріальну діяльність і матеріальне спілкування людей, умову реального життя. Утворення уявлень, мислення, духовне спілкування людей є тут ще безпосереднім породженням їхніх матеріальних дій. Те саме стосується і духовного виробництва, як воно виявляє себе в мові політики, законів, моралі, релігії, метафізики й т. ін. того чи іншого народу. Люди є творцями своїх уявлень, ідей тощо, але йдеться про дійсних, діючих людей, зумовлених певним розвитком їхніх продуктивних сил і відповідним цьому розвиткові спілкуванням, аж до найвіддаленіших форм.

Свідомість (das Bewusstsein) ніколи не може бути чимось іншим, ніж усвідомленим буттям (das Dasein), а буття людей є реальним процесом їхнього життя. Якщо в усій ідеології люди та їхні стосунки виявляються поставленими на голову, немов у камері-обскури, то це явище так само випливає з історичного процесу їхнього життя, як зворотнє зображення предметів на сітківці ока випливає безпосередньо з фізичного процесу їхнього життя.

Маркс К., Енгельс Ф. Немецкая идеология // Соч. — Т. 3. — С. 26.

Вихідним етапом цього шляху саморозвитку є вже наявність “самості” у вигляді свідомості і “відношення” до зовнішнього, тобто здатності відрізнити “Я” від “іншого”. Все наступне є переробкою відношення до світу і всього практичного життєвого шляху в суб’єктивний досвід, у внутрішній світ, збагачення і структурування його до тієї межі, коли багатство засвоєного економічно-соціального змісту, що трансформується в практичний досвід, набуває конфігурації *особистого* світу з його неповторністю. Тобто особистості. Вона знаменує собою сходження макрокосму об’єктивного люд-

ського світу — “світу економіки”, і мікрокосму індивідуального досвіду, їх взаємну проекцію один на одного, перехід суспільного в індивідуальне і навпаки³⁰.

Відмінність між зовнішнім і внутрішнім світом — *практичним і духовним життям* — не можна зводити лише до відмінності об’єкта і образу, або дійсного та уявного. Вся людська життєдіяльність — суспільна і особиста, “зовнішня” і “внутрішня”, економічна і культурна — є *практичною* по суті і будові, тобто єдиною в зв’язку своїх матеріальних і духовних (свідомих) компонентів. Людина не живе на практиці без свідомості, а в свідомості — без практичного досвіду й орієнтації. В конкретній економічній діяльності, яка по суті завжди є практичною, свідомість є основою вибору її напрямку, який може визначити успіх чи, навпаки, витрачання життя. Так утворюється економічна свідомість, котра визначає характер і значимість економічної діяльності в її розмаїтті.

Маючи життєдіяльну основу — господарство, яке трансформується в економічне буття, зовнішній і внутрішній духовні світи є опосередкованими формами існування особистості. Вони є своєрідним механізмом, завдяки якому соціокультурний зміст життя перетворюється у внутрішнє надбання особистості, а індивідуальність останньої і продукти її життєдіяльності стають безпосереднім додатком загальнолюдського потенціалу розвитку. Взаємозв’язок і взаємодоповнюваність внутрішнього і зовнішнього світів утворюють власне економічний цикл людського саморозвитку. Його вираженням є економічна свідомість, результат розвитку практичної свідомості.

Реальним ґрунтом економічної свідомості суспільно-економічної людини, яке знаходить відображення в її світогляді, є увесь історичний процес розвитку господарства, вся економічна реальність, увесь “світ людини”, а не лише місце і сфера буття конкретного суб’єкта пізнання в суспільстві. “Свідомість, — зазначає Д. Лукач, — є продуктом конкретного способу суспільного буття і повинна виконувати в ньому важливі функції. Однак переважна частина буття — та, яку ми на-

зираємо природою, — існує, рухається, функціонує і т. д. повністю незалежно від того, чи є свідомість, яка сприймає ці властивості відносин, процеси та ін. і робить з них висновки. Однак сама свідомість знову таки є нічим іншим, як важливим компонентом руху певного, особливого способу (існування) буття”³¹. Але з того, що свідомість відіграє таку важливу роль у суспільному, економічному бутті — внаслідок тих функцій, які має цілепокладання людини, які визначають специфічні предметності цього буття, — зовсім не впливає, що “предметності” (факти господарської та економічної реальності), явища та ін., як в органічній, так і в неорганічній природі і, нарешті, в самому суспільно-економічному бутті повинні певним чином об’єктивно залежати від свідомості. Основоположним фактом *суспільного буття* є те, що праця, тобто економічне буття, і все, що з нього виникає: людська свідомість, суспільна діяльність тощо, саме в інтересах її успішного здійснення вимагають предметності в її цілісності.

Економічна детермінованість людського буття і його способу визначає спрямованість поглядів, глибину і спектр розуміння світових проблем, тоді як загальний смисл самих цих проблем сходять до остаточних основ і смислу людського буття, до вимог людської сутності, в яких завжди “звучить” голос вищої історичної справедливості. Перед “лицем світу в цілому” може виступати лише “людина взагалі”, і тоді для кожної особистості, яка живе у власному соціоекономічному і культурному світі, стануть зрозумілими головні орієнтири її розвитку, розуміння необхідності удосконалення і усвідомлення себе господарем ситуації.

Якщо свідомість і пізнання *узагальнюють* свої об’єкти, підводячи їх під родові категорії, то *економічна свідомість* є актом, в якому сам суб’єкт ставить себе в позицію роду, усвідомлюючи свою “самість” як безпосередньо людську. В економічній свідомості сутність присвоюється як відношення “Я” до “свого роду” і тому втрачає характер “німої всезагальності” (Г. Гегель), простої інстинктивної натури. В цьому акті

³⁰ Мировоззренческая культура личности. — С. 66.

³¹ Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. — С. 275.

в людських істотах пробуджуються людська *гідність*, причому відразу і повністю. Характеристикою економічної свідомості є її гуманістична спрямованість, — бо вона має на меті створення нового життя, використовуючи принципи, в основі яких — вищі цінності: добро, істина, краса і справедливість. У зв'язку з цим, очевидно, що економічна свідомість має ціннісний характер. Поза тим, економічна, як і господарська свідомість, передбачає діалог рівноправних суб'єктів, які поважають свободу один перед одним³². Економічна свідомість, таким чином, є активно-діяльнісною, в її основу покладено творчий підхід. У цьому плані вона оптимістична, оскільки несе ідею гармонізації буття.

На якій би підставі не виникала свідомість з її подальшою трансформацією в економічну свідомість (як найважливішого і разом з тим рівноправного компонента суспільної свідомості в цілому), вона спочатку повинна стверджуватися як в принципі людська. Весь історичний розвиток людських спільнот, виникнення тих чи інших соціальних колізій, диференціацій змінювали комплекс ознак, які стосувалися людської сутності, але не міняли і не могли змінити фундаментального принципу свідомості як *усвідомлення себе людиною*. Навіть в самих “нелюдських” умовах свого конкретного існування. Економічна свідомість щодо цього не позбавлена цієї сутнісної характеристики. Вона *реалістична*, і тому трансформується не “до утопічної свідомості, хоча цьому і сприяє науково-технічний прогрес, а в напрямку усвідомлення вищих цінностей людства на основі єднання кожного окремого індивіда з Універсумом”³³. Там, де Універсум, там необхідність метафізичного пізнання і розуміння.

У зв'язку з цим зрозуміло, чому *економічна свідомість*, як один із найважливіших компонентів суспільної та індивідуальної свідомості, стверджує свої принципи не у вигляді суто інтересу і побажання того чи іншого суб'єкта — у вигляді безпосереднього ставлення до соціальної дійсності в цілому. Вона *постулює* їх як *імперативи*, котрі впливають з

³² Туттов Л.А. Философия хозяйства. Опыт духовного преобразования. — М., 2003. — С. 210.

³³ Там же.

об'єктивної сутності людини. Як показує весь розвиток суспільства, вона є господарською, а господарство — це “вся творча діяльність людини, спрямована на перетворення природи, відтворення і вдосконалення самої людини, створення духовних і матеріальних цінностей, формування різних соціальних інститутів та відносин”³⁴. Враховуючи такий статус економічної свідомості, можна стверджувати, що це кардинально змінює статус, смисл і значимість світоглядних орієнтацій.

Отже, соціальні відносини визначають свідомість. Спитаємо: а з чого складаються “соціальні” і навіть виробничі відносини? Чи не самі люди їх створюють? Якщо виробничі відносини створюються людьми, то, отже, не тільки “буття визначає свідомість”, а свідомість визначає буття. Якщо ж виробничі відносини створюються не людьми, то, по-перше, виробничі відносини не суть соціальні відносини і вже тим більше не можуть мати класової природи (тоді руйнується марксизм до самих підвалів); по-друге, свідомість мислиться тоді як повна пасивність і нездатність діяти й утверджується антидіалектичний, чисто фаталістичний дуалізм активних, але безтямних, позасвідомих речей і свідомої, але цілком пасивної, бездіяльної і “дубової” людини. Я вже не кажу про те, що коли насправді “буття визначає людину”, то неможливе не тільки те активне перетворення життя і світу, до якого закликає революція, але неможлива й сама революція, котра є саме свідомою і активною дією “свідомості” на соціальне буття. Буття визначає свідомість, а хіба сама свідомість не є буттям?

Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Философия, мифология, культура. — М., 1991. — С. 122.

Важливою особливістю *економічної свідомості* є її *синкретичний* характер. Він полягає в тому, що кожна форма суспільної свідомості *містить у собі економічну компоненту*,

³⁴ Туттов Л.А. Философия хозяйства. Опыт духовного преобразования. — С. 215.

завдяки якій формується “свій” погляд на суспільство в цілому, що є передумовою виникнення відповідних типів суспільних відносин (ліберальних, демократичних, авторитарних, гуманістичних, прагматичних тощо). Це не означає, що правова, моральна, релігійна, естетична свідомість втрачають свій самостійний статус. Однак принципом, покладеним в основу виокремлення економічної свідомості, є діяльнісний, активно-творчий підхід, а не тільки посилення на певну сферу суспільного буття.

На формування економічної свідомості впливають різні фактори: по-перше, накладають відбиток пануючі світоглядні установки. Досить згадати позицію *М. Вебера* і *В. Зомбарта*, які підкреслювали практичну та історичну роль релігії з погляду її впливу на найбільшу цінність сучасної епохи — західноєвропейський капіталізм³⁵. Не викликає сумніву, що саме такі установки визначають, по-перше, смисл і завдання економічного буття, які формують цілісний образ господарського життя; по-друге, існуючі норми і системи цінностей, типи релігійної свідомості, які визначають пріоритети поведінки суб’єктів господарства та економічної діяльності; по-третє, важливе значення має соціально-економічна, політична структура суспільства, яка склалася; по-четверте, рівень розвитку наукового знання, насамперед економічного; по-п’яте, приховані смисли, символи, обумовлені архетипами господарського життя³⁶.

Становлення особистості, формування її культури мислення в цілому і економічного зокрема, у системі суспільно-економічних відносин набуває завершеного вигляду. Ця особливість і одночасно атрибут економічної свідомості виводять особистість на рівень усвідомлення самої себе і оточуючої її економічної реальності в широких координатах матеріального і духовного буття, досягнутих всім суспільно-історичним розвитком. У цьому аспекті *економічне буття і економічна діяльність* ототожнюються, що знаходить вира-

³⁵ Эляян М.Р. Хозяйство и религия (М. Вебер, С. Булгаков, В. Зомбарт) // Философия хозяйства. — 2003. — № (25). — С. 91.

³⁶ Туттов Л.А. Философия хозяйства. Опыт духовного преобразования. — С. 210—211.

ження в співмірності економічних і світоглядних ціннісних імперативів. Тому лише *зовнішньо* світоглядний вибір постає пошуком оптимальної орієнтації *ситуативної поведінки*. Насправді це вибір того чи іншого *способу життя*, отже, і вибір особистістю самої себе. Зрозуміло, як у такому випадку відбувається становлення і ствердження економічної свідомості.

У своєму звичайному господарському житті люди не замислюються над тим, наскільки часто вони використовують механізм дії економічного мислення (практичний результат свідомості) для вирішення питань *власного існування*. Воно, як відомо, насамперед є господарським, оскільки завжди поєднане з *проективністю*: реальній справі передують задум. “Господарювання здійснюється через *перетворення* — але не просто однієї реальності в іншу, а й реальності в ірреальність, причому це друге передуює першому, його визначає. І здійснює ці переходи *організм*, тобто людина, суб’єкт, господарюючий суб’єкт”³⁷. Підсумком господарювання є “космос” (*М. Вебер*) економічного буття.

У найвідповідальніші моменти економічної діяльності, у разі зміни етапів економічного буття або за обставин, коли людина змушена вирішувати питання, які здатні вплинути на всю її подальшу долю, моменти пошуку *економічно правильних шляхів і моральних відповідей* перспективи життєвого вибору немовби самі собою поляризуються перед свідомістю особистості і постають у вигляді *взаємовиключних можливостей*. Тактичні господарські турботи відступають на другий план і втрачають своє значення в контексті необхідності вирішення стратегічних, економічно доленосних завдань. На їх здійсненні концентруються всі теоретичні знання, господарський досвід, воля і моральна сила людини. Тобто увесь економічно свідомий потенціал, оскільки зроблений вибір, як правило, незворотній і може мати доленосне значення. Про це свідчить увесь історичний досвід досягнення економічного чи фінансового успіху. Економічна свідомість як складова світогляду керує і спрямовує найважливіші життєві рішення особистості.

³⁷ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 69.

У господарській діяльності, в теоретичних міркуваннях економістів і всіх тих мислителів, які вирішували *для себе і для людства* життєсміслові проблеми, в економічній, отже, і в політичній боротьбі, в соціальних програмах постійно виявляється і фіксується цей вибір. Він є прагненням особистості реалізувати себе в суперечностях економічного процесу і веде або до перемоги (економічний успіх, багатство тощо), або до поразки (банкрутство тощо). У кожній з наведених сфер економічної діяльності важлива роль належить економічній свідомості. Адже ж як *без усвідомлення* можна зробити *той вибір*, який може визначити подальше життя і долю?

Проблема вибору є проблемою економічної активності суб'єкта господарської діяльності. Це можна простежити при аналізі структури окремих *виробничих відносин*, які включають в себе такі елементи: певну кількість соціальних суб'єктів, кожний з яких у межах певних відносин є його активним самостійним началом і взаємодія яких є єдино можливою формою буття суспільно-виробничих відносин; об'єкт відносин, під яким розуміється “матеріалізований результат” суспільного виробництва, котре є причиною виникнення виробничих відносин і через які ці відносини виявляються на поверхні соціальної дійсності; *економічні інтереси*, зміст і спрямованість яких відображає субординоване становище економічних суб'єктів у межах відносин, які вивчаються; суперечність, котра виникає внаслідок взаємодії різнопланових економічних інтересів суб'єктів і є “внутрішнім джерелом саморуху виробничих відносин”³⁸. Цей аналіз показує, що основними елементами окремого виробничого відношення є *суб'єкти*, які вступають в це відношення, і *об'єкти*, з приводу яких ці відношення виникають. Економічним суб'єктом є “соціальна одиниця” (Є.В. Логинова), основною ознакою якої є *економічно орієнтована свідомість*.

Економічні ідеї всеохопні не лише щодо того, що стосується “світу економіки”, а й стосовно людини, оскільки вимагають повної людської відданості собі. В духовному світі особис-

³⁸ Логинова Е.В. Некоторые аспекты политико-экономического анализа сетевой экономики // Философия хозяйства. — 2004. — № 5 (35). — С. 72.

тості *прагнення до блага*, отже, і до економічного добробуту, не може поширюватися “від і до” (міра завжди є дуже відносною). Щоб стати переконанням, а не простим кон'юнктурним розрахунком, воно повинно з'єднатися із *усвідомленням* економічної реальності, з особистим “Я”. Ці ідеї виходять з психологічних глибин економічної самомотивації, вони утворюють світоглядні принципи людини (“економічна людина”), серцевину її характеру, і тому знаходиться не на поверхні, а в глибинах духовного світу. Їх розкриття вимагає філософської рефлексії, до застосування якої звертається “метафізика економіки”.

Смисложиттєві цінності духовного світу людини впорядковуються, ранжируються не лише за класами явищ світу, до яких вони належать, а й за глибиною їхньої укоріненості в суб'єктивній свідомості, що характеризує *універсальність* їх функціонування. Цінності економічного ряду завжди є невід'ємними від глибинних переосмислень і переживань. Вони визначають, поза всім, економічну свідомість, яка завжди орієнтована на задоволення *смисложиттєвих* інтересів. Економічна свідомість визначає *логіку поведінки* економічних суб'єктів, детерміновану специфікою їх *економічних інтересів*. Ця специфіка полягає в тому, що можна виділити складний, суперечливий *характер* економічних інтересів суб'єктів, які протистоять один одному³⁹. Важливою ознакою економічного суб'єкта в процесі задоволення економічних інтересів є більш висока динамічність, активність його свідомості, спрямованої на світ в цілому.

Найбільш важливими завжди виявляються світоглядні цінності, які утворюють “самість” особистості, глибинне джерело її сутнісних сил і життєвих спонукань. На цій глибинній суб'єктивності цінності вже не можуть слугувати *зовнішнім засобом*, оскільки сповідувати їх означає те саме, що залишатися самим собою, тобто бути людиною, зберігати людську сутність і гідність. На цьому рівні індивідуальне безпосередньо тотожне людському. В такому випадку, визначаючи головною характеристикою економічної свідомості її *індивідуаль-*

³⁹ Логинова Е.В. Некоторые аспекты политико-экономического анализа сетевой экономики. — С. 73.

ність (гроші, багатство “люблять” особистість, окремого індивіда, а не колектив), ми приходимо до висновку про *тотальність економічного “для-себе-буття”* (Г. Гегель), яке визначає спрямованість свідомості, формуючи її в напрямку прагматичного, економічно вигідного вибору.

Щодо цієї *тотальності* економічного навіть *внутрішній світ* особистості з його духовними, ідеалізованими об’єктами виявляється *зовнішнім*. Адже при всіх змінах власного внутрішнього світу, духовного багатства і культури вона зберігає *собітотожність свого “Я”* доки існує. Тому, хоча “особистість і формується під впливом множини життєвих причин, соціальних та економічних обставин, як *суб’єкт економічної діяльності* вона орієнтована *економічною свідомістю*. Як суб’єкт вона вже не є їх наслідком, засобом або інструментом; вона така, яке її “Я” як потенційний носій реальних форм світовідношення. Вона самодостатня як володар власного світу, як би при цьому вона не була обмеженою з погляду соціальних критеріїв. Більше того, раптове порушення цієї рівності, відповідності самій собі, призводить швидше за все до руйнування і деградації особистості, до порушення її зв’язків зі світом і, як наслідок, неадекватної поведінки”⁴⁰. Загальновідомо, що глибокі економічні кризи викликають не менш глибокі світоглядні потрясіння, які зачіпають основи свідомості особистості. Вони здатні виростати в такі життєві драми, які мають трагічний наслідок у вигляді духовної смерті. Але *особливість економічної свідомості* в тому, що вона “знімає” цю трагічну напруженість, орієнтуючи на вихід з кожної, навіть найбільш деструктивної і трагічної ситуації.

Певною мірою можна стверджувати, що економічна свідомість є умовою *збереження “ядра”* духовного світу особистості. Воно не може бути об’єктом прямих впливів як з боку соціоекономічного буття (в його проявах), так і з боку самої особистості (як і інших людей). Будь-які перетворення в цьому “ядрі” можуть і повинні відбуватися лише природним шляхом, під час життєво-господарського процесу, а не як здійснення чийось проєктів. І це зрозуміло, адже йдеться про внутрішній процес *суб’єктивної самозміни*, а не про *зовнішню*

⁴⁰ Мировоззренческая культура личности. — С. 82.

перетворення об’єкта. Це означає, що кожний виховний вплив, адресований особистості, може бути безрезультатним або небезпечним, якщо розуміє її як *об’єкт*, розраховуючи на негайну і очікувану об’єктивну реакцію. *Об’єктність* економічного буття є основою цілісності економічної свідомості. А вона, в свою чергу, умовою духовної повноти особистості, щоправда, з урахуванням динаміки розвитку економічної цивілізації.

Знання не зводиться лише до результатів пізнання, а є продуктом певної культурно-історичної асиміляції цих результатів, “вписування” нової інформації в систему цивілізації. Знання характеризується перехрещенням процесів пізнання та усвідомлення істини. Воно невід’ємне від свідомості. Адже спосіб, яким існує знання, визначається свідомістю. Таким самим способом конституюється і наука як розвинена форма знання.

Наука, проте, відрізняється від побутової свідомості тим, що будується на передумовах усвідомленого вибору інформації з оточуючого світу; вона потребує відрізнення істотного від неістотного, часткового від загального, закономірного від довільного, відтворювального від неповторного тощо. Для такого відрізнення недостатньо однієї досвідної бази; тут є необхідним метод. Не просто метод, а методологічна свідомість, бо усвідомлений вибір передбачає на рівні методу нормативно-ціннісні установки, управління дослідницьким процесом у напрямі збереження певного кодексу наукової коректності.

Кримський С.Б. Запити філософських смислів. — К., 2003. — С. 110.

Економічна свідомість *фіксує і визначає* “самість” особистості в сумі її потреб і поліфонії діяльності. Усвідомлення стандартів *споживання*, отже, економічного життя людини показує, що розвиток особистості не завжди повністю відповідає способу та рівню розвитку матеріального прогресу. Адже споживчо-господарські ресурси суспільства утворю-

ють *лише сферу можливостей* індивідуального розвитку людей, тоді як напрямок і зміст їх дійсного розвитку детермінований факторами, які стосуються загального влаштування *людського* світопорядку. Саме в ньому об'єктивно закладена *економічна програма* удосконалення людини. Історичний досвід свідчить, що *сутність* та *існування* людини не ідентичні, тому створення сприятливих умов для життя зовсім не гарантує такого ж прогресу в її сутнісному розвитку. Як свідчать приклади з історії багатьох країн, найвищий розвиток людської особистості зовсім не обов'язково виявляється в місцях найбільш повного задоволення матеріальних потреб.

Яка ж роль економічної свідомості у взаємодії визначальних факторів розвитку — *економічного* і *духовного*, або, як це в свій час визначила метафізика, *матеріального* та *ідеального*? Останнє демонструє свою спорідненість із духовним. Бо ж духовне і є такою сферою буття, в якій “об'єктивне виявляється не у формі зовнішнього об'єкта, що протистоїть нам як матеріальна реальність, а у формі реальності, яка присутня в нас самих, споріднена з нами, відкривається нам *із середини*. Але водночас вивищується над нами і, отже, вивищує нас. Саме так для нас існують вищі (ідеальні) начала буття — Бог, Добро, Істина, Краса. Саме так може існувати ідеальне взагалі”⁴¹. Економічна свідомість в ролі ідеального визначає оптимальні можливості буття людини в “світі економіки”.

Свідомість в “метафізиці економіки” — це сфера ідеального, котра розкривається у відношеннях людини до самої себе як людини економічної, господарюючої, інших людей, природи, культури та її цінностей, проходячи крізь “сито рефлексії”. Завдяки останній економічна свідомість проникає в життя людини, яке полягає не тільки і не стільки в підтримці життя (задоволення потреб), скільки у вирішенні власне людських проблем буття на шляхах *економічного* розвитку і самовдосконалення, параметри і спрямованість якого задані кожній особистості всім соціокультурним світопорядком. Мета і проблеми економічного розвитку особистості перебувають в пошуковій, *творчій сфері буття*, де знаходять

розвиток продуктивні здібності і можливості. Економічна свідомість дає можливість виявити, що в цій сфері діють вже не споживчі (матеріально-економічні) критерії і мірки; лише сутність справи повинна вказати, хто і що формує орієнтири розвитку, якими є критерії розуміння смислу людського буття, місця і призначення в ньому людини.

На відміну від матеріально-економічних потреб смисл буття може бути в екзистенційному визначенні лише один. Тут вже не може бути жодних особистісних “ролей” і “функцій”, які можна змінювати залежно від і щодо обставин. Адже йдеться про вибір самого себе, розуміння власної людської сутності і гідності, відмова від якої рівнозначна духовній загибелі. Тільки такий смисложиттєвий вибір, при якому особистість здатна підвестися до смислу і в ньому ствердитись, може *увійти* в нескінченне коло економічних потреб, інтересів, споживання благ тощо. Попри різного роду духовно-романтичні, а отже, утопічні зваби економічна свідомість *виявляє реальну сутність життя людини*.

Економічна свідомість — це спосіб, у який існує знання про економічне буття. Щоб потреба саморозвитку виникла і стала основою життя особистості, а не знайшла вираження в різних *імітаційних* формах життєвої поведінки, вона повинна піднятися над буденними обставинами свого господарського буття і усвідомити себе в горизонті всього людського соціоекономічного світопорядку, а своє життя — як виконання певного людського призначення. По суті це і означає розвиток здатності до соціально відповідальної поведінки в суперечностях економічної діяльності. Як тільки особистість внаслідок виокремлення в системі об'єктивних відносин одержує можливість *вибору “лінії”* свого розвитку, вона стає *відповідальною* за характер зробленого вибору і за послідовність свого руху обраним шляхом. Економічна свідомість з такою відповідальністю за вибір сприяє виробленню форм *принципової особистісної поведінки*.

Економічна свідомість *зобов'язує* до принциповості, адже вона є *духовною рефлексією*, що заснована на *принципах і постулатах* — особливих логічних формах універсалізації уявлень про “світ економічного буття” і людського ставлен-

⁴¹ Гусев В.І. Вступ до метафізики. — К., 2004. — С. 218.

ня до нього. Вони резюмують не відносини між речами, що емпірично спостерігаються, а весь історичний досвід економічного взаємозв'язку людини і світу, який, зрозуміло, не підлягає якимось остаточним експериментальним перевіркам. Лише практичний розвиток економічних відносин та їх кристалізація в певних господарсько-культурних формах буття і господарської діяльності людини спроможні пояснити витоки тих чи інших світоглядних принципів і заснованих на них типах свідомості. В різні епохи суспільно-економічна практика виокремлює найбільш стійкі, загальнозначимі і раціональні схеми світовідношення, надає їм характеру всезагальних *орієнтирів свідомості* та *імперативів поведінки*. Так стверджуються принципи економічної свідомості.

7.5. ВЗАЄМОВІДНОШЕННЯ “Я” І “МИ” В ЕКОНОМІЧНІЙ ДІЯЛЬНОСТІ

Економічна свідомість невід’ємна від *самосвідомості*, що обумовлено *природою свідомості*. Р. Декарт, досліджуючи природу людської свідомості, зазначав, що вона становить єдину духовну силу, різноманітні функції якої виявляють себе залежно від того, на що вона спрямована. Однак свою справжню сутність (*єдиної в собі духовної сили*) вона виявляє тоді, коли звертається *до самої себе*. Отже, *єдність* свідомості виявляє себе в акті самосвідомості. “*Cogito*” Р. Декарта, або “Я”, якими супроводжуються всі свідомі дії, і є такою само-свідомістю. Вона — та *інстанція*, той *суб’єкт*, якому належать усі ці акти, який як сутність виявляє себе в них. Вона є справжнім стрижнем і основою свідомої діяльності⁴². Опонент картезіанського раціоналізму Дж. Локк інтерпретує свідомість як спроможність суб’єкта сприймати те, що відбувається у людини в її власному розумі⁴³. У сучасній філософії існує розуміння, що “філософія є актом свідомої культурної творчості (подібно, наприклад, мистецтву), результатом якої є мов-

⁴² Гусєв В.І. Вступ до метафізики. — К., 2004. — С. 73.

⁴³ Локк Дж. Опыт о человеческом разуме // Соч.: В 3 т. — М., 1985. — Т. 1. — С. 91.

усвідомлення буття в культурі”⁴⁴. Під самосвідомістю також звичайно розуміються пізнання та оцінка людиною самої себе як суб’єкта мислячого, відчуваючого й діючого.

Разом з тим самосвідомість не лише є результатом свідомої діяльності, а й сама здійснює вплив на свідомість. Пов’язане це з тим, що самосвідомість є невід’ємною частиною свідомості в цілому, виражає даність суб’єктивної, а через неї, зрештою, і об’єктивної реальності. Як відносно самотійна функція свідомості, самосвідомість тримає під контролем діяльність самої свідомості, значним чином впливає на формування її *цілісного змісту*.

У процесі розвитку самосвідомості людина усвідомлює себе як *суб’єкт економічної діяльності*, формується як особистість. Це зумовлено тим, що в акті самосвідомості, коли власним об’єктом свідомості стає вона сама, ця віднесеність “набуває характеру суб’єкт-об’єктних відносин. Особливість цих відносин полягає в тому, що, зберігаючи свою самототожність, рівність самому собі, наше Я водночас здатне поставитись до себе як до іншого. Тобто самосвідомість передбачає здатність суб’єкта відрізнати себе від самого себе, відрізнати себе від власних свідомих актів (цілей, бажань, почуттів, емоцій) і, отже, контролювати їх, критично ставитися до них, панувати над ними, тож володіти собою”⁴⁵.

Для “метафізики економіки”, особливо коли йдеться про її основи, питання усвідомлення суб’єктом свого місця, ролі, меж внутрішньої свободи — найголовніші. Отже, проблема самосвідомості та її активності має особливе значення.

Мислення починається саме тоді, коли свідомість стає свідомістю своєї особистості, тобто сприймає зовнішню поза його природою живого, яка його обмежує; коли воно стає свідомістю себе і одночасно свідомістю зовнішності, яка випереджує його природу, коли воно стає метафізичним. Мис-

⁴⁴ Культура, культурология и образование // Вопросы философии. — 1997. — № 2. — С. 11.

⁴⁵ Гусєв В.І. Вступ до метафізики. — С. 279.

лення встановлює стосунок водночас із непривласненим зовнішнім. Як така, що містить, людина є тим, для кого зовнішній світ існує.

Левінас Е. Між нами. Дослідження думки про іншого. — К., 1999. — С. 19.

Механізми формування самосвідомості можуть бути різними. Зокрема, вони пов'язані з розкриттям взаємовідносин у тріаді: “природа — людина — культура”, яка знаходиться в основі філософії господарства і є фактором самовизначення особистості в метафізичній рефлексії. *Л.С. Виготський* виділяє три самоустановки, на основі яких формується самосвідомість:

“1. Реальне Я — установки, пов'язані з тим, як індивід сприймає свої актуальні здібності, ролі, свій актуальний статус, тобто з його уявленнями про те, який він насправді.

2. Дзеркальне (соціальне) Я — установки, пов'язані з уявленням про те, як його бачать інші.

3. Ідеальне Я — установки, пов'язані з уявленнями індивіда про те, яким він хоче стати”⁴⁶.

Основний спосіб формування самосвідомості пов'язаний зі зверненням розумного погляду суб'єкта економічної діяльності *всередину себе*, тобто в процесі здійснення рефлексії. Інший спосіб дослідження себе через “продукти” економіки — результати власної діяльності, в яких опредметнюється власна сутність людини. Важливим засобом формування самосвідомості є “відносини з економічним буттям у процесі *відчуження або ідентифікації*”, виявлення спільного, єдності з ним, оскільки людина — істота дуалістична, в якій уживаються два начала: матеріальне (економічне) та ідеальне (усвідомлення економічного). Самосвідомість також формується у формі виявлення образу власного “Я” в інших суб'єктах, їх

⁴⁶ Личность: внутренний мир и самореализация. Идеи, концепции, взгляды. — СПб., 1996. — С. 64.

ставлення до самоусвідомлюючого суб'єкта”⁴⁷. Усі названі способи формування самосвідомості в контексті реалій економічного буття наявні одночасно. Хоча їх роль неоднакова для різних суб'єктів економічної діяльності в тій чи іншій конкретно-історичній ситуації.

Безперечним є те, що самосвідомість особистості формується неявно, нереклексивно у процесі економічної та господарської діяльності. Іншими словами, за своїм походженням економічна самосвідомість — це насамперед *практична самосвідомість*. У такому випадку самосвідомість як невід'ємна частина свідомості завжди пов'язана з економічною сферою буття людини. Історія розвитку філософії і економічної теорії показує, що людське “Я” завжди виступає як *умова* єдності суб'єктивного господарського досвіду і, відповідно, єдності усвідомлених аспектів “світу економіки”, тобто економічної реальності. Зберігаючи свою унікальність, економічна свідомість разом з тим, по суті, є відображенням єдності економічних відносин.

На шляху формування самосвідомості в економічному бутті виникають певні труднощі. Пов'язані вони з метафізичною природою самої самосвідомості. З одного боку, бажання повністю очистити самосвідомість від будь-якого впливу зовнішнього світу, предметності економічної реальності, суб'єктивних пристрастей, стереотипів мислення, забобонів, соціальних мотивів, заводить у глухий кут. *Безпосереднє споглядання своєї сутності* виявляється безпредметним і таким, що не можливо передати іншим людям. Процес трансформації результатів безпосереднього знання потребує об'єктивних посередників. Ними є і можуть бути предмети зовнішнього світу (економічної реальності). “Наша здатність в акті самосвідомості поставитись до іншого як до себе, побачити в іншому такий самий суб'єкт, таке саме свідоме й діяльне начало. Завдяки самосвідомості ми входимо у світ міжсуб'єктних відносин, з'ясовуємо, що світ складається не тільки з об'єктів, а й із суб'єктів”⁴⁸. Хоча насамперед він складається з об'єктів.

⁴⁷ *Туттов Л.А.* Философия хозяйства. Опыт духовного преобразования. — С. 224.

⁴⁸ *Гусев В.И.* Вступ до метафізики. — С. 279.

Разом з тим залучення предметів (продуктів економічної та господарської діяльності) як “посередників”, які допомагають проникнути до свого незмінного “Я”, обумовлює виникнення речової (предметної) форми самосвідомості. У ній шлях суб’єкта економічної діяльності до себе постає як процес розпредметнення. Таке розпредметнення є оволодіння суб’єктом об’єктивованих у предметах економічної реальності суб’єктивного економічного досвіду, знань. Для речовинної (предметної) самосвідомості людська індивідуальність невіддільна від світу речей, і якщо людина позбавляється речей, то вона позбавляється частини самої себе, своєї душі. Тим самим руйнуються відносини між нею і світом культури. Людина втрачає точку опори і відчуває себе “закинутою” у “світ економіки” й покинутою в ньому. Все, що оточує людину, — поліфонія предметного буття в розмаїтті потреб і можливостей споживання, позбавляє можливості самоспоглядання своєї сутності. Людина втрачає контроль над собою, а її самосвідомість втрачає здатність екзистенційної рефлексії. Остання стає *просто* непотрібною, оскільки її вияви не можуть конкурувати зі “спокусою споживання”.

Але свідомість, скерована на світ і на об’єкти і побудована, як інтенційність, є також **непрямо**, й ніби приростом, свідомістю самої себе — свідомість дієвого “Я”, що собі уявляє світ і об’єкти так, як свідомість самих дій уявлення, свідомості й духовної дієвості. Свідомість тим часом — непряма, раптова, проте без інтенційної цілі, прихована й суто супроводжувальна. Неінтенційне треба відрізнити від внутрішньої перцепції, в яку воно було б здатне перетворитися. Це і є свідомість, яка рефлексує, **бере об’єктом** “Я”, свої духовні стани й акти.

Левінс Е. Між нами. Дослідження думки-про-іншого. — К., 1999. — С. 144.

Причиною його є ще один спосіб формування самосвідомості, який передбачає оцінювання себе з погляду певного ідеального зразка, визнаного в економічному бутті еталона.

Це — “еталонна” самосвідомість. У цьому виявляється *діяльна* частина самосвідомості, що для економіки має важливе значення. Водночас вона власне не несе знання суб’єкта про саму себе. Еталонна самосвідомість лише закликає творити себе за заданим зразком, який до того ж може програмувати розвиток суб’єкта тільки обмежено. Але і сам еталон несе на собі відбиток суб’єктивності та тимчасовості. З іншого боку, абстрактні цінності, наприклад, істина, добро і краса, — мало що дають для цілеспрямованої діяльності. Невипадково криза самосвідомості виникає тоді, коли “відбувається неузгодженість соціальної дійсності, яка змінилася, і тих еталонів, якими керується суб’єкт економічної діяльності”⁴⁹. Еталон — це в певному розумінні парадигма.

Очевидно, що розвиток самосвідомості передбачає не просто використання абстрактних ідеалів, готових значень, норм, еталонів, а насамперед їх творення та розкодування, витлумачення, адаптацію до конкретних умов. Способом творення суб’єкта, творення самого себе, розвитку власних ідеалів є *діалог*. Сама економіка, як і вся господарська діяльність, неможлива без діалогу, комунікації, виявлення свого “Я” щодо іншого “Я”. Надзвичайно важливою функцією самосвідомості є *комунікативна*. І це зрозуміло, адже ми разом, спільно з *іншими*, створюємо наш об’єктивний світ, *спільною* діяльністю підтримуємо його існування. Це “*Ми*” Ж.-П. Сартр влучно визначав як конкретне метафізичне “Я”. “Тому, — зауважує В.І. Гусєв, — лише беручи до уваги комунікацію, ми взагалі можемо збагнути природу властивої людини свідомості, її (людини) духовної сутності. Лише беручи до уваги відношення між одиничними “Я”, між “Я” і “Ми”, можна зрозуміти характер того буття (спільну або суспільну діяльність), на ґрунті якого і виникає свідомість. Адже свідомість — це спільне знання”⁵⁰. Розвинута система міжсуб’єктних відносин утворює духовний вимір об’єктивного світу. Економічна самосвідомість стає таким духовним виміром “світу економіки”.

⁴⁹ Туттов Л.А. Философия хозяйства. Опыт духовного преобразования. — С. 224.

⁵⁰ Гусєв В.І. Вступ до метафізики. — С. 280.

У результаті відбувається своєрідна “деперсоніфікація”, формується колективний суб’єкт господарства, позбавлений неповноти й обмеженості окремих індивідів. Однак *загальне* може не тільки об’єднувати людей, а й розділяти їх. Воно часто призводить до розмивання особливостей духовного світу учасників діалогу. Тому вирішенням цієї проблеми є постановка як дійсної основи діалогу принципу *конкретно-всезагального*: “Людина, яка усвідомила себе носієм конкретно-всезагального, не ставиться до себе, як до чогось закінченого, “сталого”. Вона не приймає конкретні обставини, в яких вона живе, як невід’ємну, раз і назавжди дану ознаку власного світу”⁵¹. Тому суб’єкт господарства та економічної діяльності, не обмежуючись собою, сам творить свій світ, свої обставини, свій добробут. Діалог стає не лише способом взаємовідносин “людина — світ”, а й способом економічного буття.

7.6. САМОРЕАЛІЗАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ В ДОЦІЛЬНОСТІ ЕКОНОМІЧНОГО ВИБОРУ

Економіка у її всезагальному об’єктивному значенні як атрибут суспільного життя в цілому (а не просто як конкретні ознаки різноманітної господарської діяльності) не зводиться лише до конкретних форм її буття. Виокремлюючи економіку як особливе соціальне і духовно-практичне утворення, маємо справу з локалізацією “світовідношення”, яка не має адекватного емпіричного аналогу. Адже йдеться про виникнення тієї “позиції” в онтологічній структурі економічної реальності, внаслідок якої виникає саме *людське відношення як відношення*, зумовлене роздвоєнням цієї реальності на протилежності “економічна свідомість — економічне буття”. Тобто проблема полягає в корінній специфіці того відношення, котре є *джерелом і сферою буття* самої людської діяльності.

Економіка первісно існує як *єдність* об’єктивного і суб’єктивного, опосередкованого *практикою*. Таке опосередкування *суцього* практичними формами його перетворення і здій-

снює в найбільш узагальненому вигляді *економіка*. Об’єктивна економіка є інваріантною спроможністю людського господарства здійснюватись за властивостями і мірками суспільних цілей життєдіяльності. В цьому плані вона через економічну свідомість відображає економічне буття в аспекті закономірного зв’язку господарських, смислових, ідеальних моментів практичної діяльності. Економіка є *самовизначенням* суспільно-господарської форми життєдіяльності як такої, включаючи сутність *свідомості в її єдності з самосвідомістю*. Головне в змісті економіки — не лише речі, матеріальна предметність, а люди, суспільство. У цьому розумінні економіка є *предметним буттям особистості*, її “*третьою природою*”. Економіка репрезентує те, що як вся сукупність форм суспільної життєдіяльності утворює на рівні соціуму *тотальну цілісність*, здатну до необмеженого розвитку й удосконалення. На рівні суспільства вона характеризує процес *індивідуалізації* всезагального способу господарської діяльності суб’єкта в *особистісні параметри життєдіяльності*. У цьому смислі економіка становить *нормативно-онтологічний* аспект людського світовідношення, який виявляється в конкретних актах господарської життєдіяльності та вчинках людини. У єдності цих моментів економіка є процесом локалізації індивідуальної господарської життєдіяльності і, у свою чергу, сходженням останньої до колективного господарського досвіду й закріпленням у ньому у вигляді певних соціокультурних ознак, опредметнених в економічній свідомості.

У бутті економіки буття суспільства і людини опосередковане предметною доцільною діяльністю. Разом з тим економіка не є звичайною мисленнєвою доцільністю. Адже не кожне цілепокладання й не кожна ціль є еквівалентами економіки, а насамперед та, яка мобілізує й організовує реальні господарські дії людини, її чуттєво-конкретні прагнення та духовні потенції в єдину *доцільну цілісність* й утворює разом з людиною певний принцип буття. Таким чином, економіка через цілепокладання стає принципом буття і людського світовідношення в цілому.

Економіка, виступаючи принципом буття “природи” людини, набуває функціонально дуального виміру: вона виявляє людину як мету (кантівська пропозиція), а щодо зовніш-

⁵¹ Кириленко Г.Г. Самосознание и мировоззрение личности. — М., 1998. — С. 49.

нього соціального (природного) буття є знаряддям і засобом для використання соціальних сил і підтримання рівноваги в інших сферах суспільства. Основою економічного буття і способу людських відносин у ньому є суспільна діяльність. Як винятково людський здобуток, діяльність виступає *опосередковуючою* ланкою у ставленні людини до соціоекономічної реальності. У цьому аспекті доцільність має матеріально-практичний характер, утворюючи самостійний, цілеспрямований процес.

Доцільність людської діяльності формується практичним чином. Її специфіка полягає в тому, що в меті реального процесу діяльності ідеально відображається *результат діяльності*. У цьому полягає її формоутворююче начало стосовно реальних феноменів природного і суспільного буття, які стали об'єктом економічної взаємодії, а також спонукальний мотив *свідомо контролюваної* економічної діяльності самої людини.

В об'єктивно-економічному плані поняття мети відображає історію людської праці, яка стала *логікою* діяльності "економічної людини". Суб'єктивно мета — це спосіб освоєння людиною природної та соціально-економічної реальності у формах *практики*. Остання, як відомо, може виявлятися у формі *розсудку* (пристосовницько-використовуюча практика освоєння дійсності) і *розуму* (творчий підхід до дійсності). Для розрахунку властива орієнтація на "об'єктно-речовий" (предметний) аспект дійсності, на абстрактно-всезагальне, абстрактно-предметне. Тому для нього "непрозорими" є самі суспільні відносини, всередині яких людина діє та пізнає. Буття самої людини — *в соціально-економічній проекції* — редуковано до "чисто" об'єктного буття; суспільні зв'язки "уречевлені", "зливаються" з характеристикою речей і предметів⁵². Звернення уваги розсудком на людину ("суб'єкт") також є зовнішнім, адже й сама вона редукована до "tabula rasa" ("чистої дошки").

⁵² Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 162.

Але ось людина дійсно знаходить у собі здатність, якою і відрізняється від усіх інших речей і від себе самої, оскільки на неї діють предмети, і ця здатність є **розум**. Розум як чиста самодіяльність вище навіть розсудку в тому, що хоча розсудок також є самодіяльність і на відміну від почуттів не містить у собі одні лише уявлення, які виникають лише тоді, коли на нас діють речі (тобто коли ми пасивні), тим не менше він своєю діяльністю може складати тільки такі поняття, котрі слугують лише для того, щоб підвести під **правила чуттєві уявлення** і тим самим об'єднати їх у свідомості; без такого застосування чуттєвості розсудок нічого б не міг мислити. Розум же показує під ім'ям ідей таку чисту спонтанність, що завдяки їй виходить далеко за межі всього, що тільки може дати їй чуттєвість, і виконує свою найважливішу справу тим, що відрізняє чуттєво сприйманий світ від умоосязного, тим самим показуючи, однак, самому розсудку його межі.

Кант И. Основы метафизики нравственности. — Минск, 1998. — С. 290.

Діяльність стосовно "*зовнішньої доцільності*" і адекватна їй суб'єктивна здатність (розсудок) не виводять за межі кінечних (остаточних) відносин, оскільки така форма доцільності є кінечною доцільністю, де об'єкт поставлений "*як у собі*" нікчемний. Діяльність у такій формі не може бути реалізацією повноти людської сутності, не може виявити змісту "економічної людини". *Г. Гегель* зауважує, що здійснена в результаті діяльності стосовно *зовнішньої доцільності* мета "страждає-в-собі-надломом". У результаті виникла форма, яка лише *зовнішньо* покладена в попередньому матеріалі, форма, яка "через обмежений зміст мети також постає як випадкове визначення"⁵³. Така випадкова форма (результат пристосовницької діяльності) є випадковою, оскільки привноситься *ззовні*, а власне *буттєві* смисли предмета ігноруються. Все, "*що є*, слугує в такому випадку *матеріалом* для реалізації *потрібної* су-

⁵³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук: В 3 т. — М., 1975. — Т. 1. — С. 398.

б'єкту форми. Досягнута таким чином ціль сама є засобом для інших цілей, зовнішніх до неї, а подібна життєдіяльність сама є засобом до життя, але не життя як такого. У діяльності стосовно *зовнішньої доцільності* в її результаті людина присутня лише “в собі”, у потенції. Так само і в предметах такої діяльності людська сутність присутня “в собі”, — але вона все ж таки присутня, оскільки предмет праці є результатом попередньої діяльності. Однак ця сутність *не розгорнута* “для себе” і тим самим не підлягає освоєнню як власне людська сутність”⁵⁴. Тому в суто *розсудковій діяльності* людина не визначає себе у предметі діяльності, не визначає свою всезагальну сутність, і результат такої діяльності не є для неї втіленням, реалізацією її самої. Звідси — “розірваність” духовного буття сучасної людини, причину якої вбачають в “економізмі”. Але наскільки це правильно?

Очевидно, необхідно до вирішення проблеми підходити з позиції цілісності економічної свідомості, яка виступає в єдності із самосвідомістю, спираючись на діяльність розсудку і розуму. Адже, зрештою, людська діяльність за предметністю, кінечною доцільністю виявляє істинний зміст себе як процесу, пов'язаного із *розвитком суб'єкта*. Отже, предметно-економічна форма діяльності може бути розглянута як форма *саморозвитку людини*.

Здійснена мета постає єдністю об'єктивного і суб'єктивного. Іншими словами, якщо ми розглядаємо процес людської діяльності не в її “об'єктно-предметній”, речовинній, економічно-матеріальній іпостасі, а в культурно-історичному, метафізичному сенсі, то як “*діяльність форми*” вона має так чи інакше змістом саму себе, як *єдність об'єктивного і суб'єктивного*, що відкривається для людини. *Предметний* (господарський) світ людського буття, взятий у *розумній формі*, є для-себе-буттям людини, як розкрита “книга людських сутнісних сил”, і тому процес його творення породжується людською працею. Але у праці як *діяльності*, яка підпорядковується *зовнішній доцільності*, момент саморозвитку суб'єкта виступає саме як момент. Тобто про його творчість, самодіяльність, самореалізацію говорити недоцільно.

⁵⁴ Вozняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 163—164.

Предметна діяльність не є основою вищих типів економічної діяльності. Практика не породжує творчість, — вона сама є результатом історичного розвитку перетворювальної економічної практики. Людський світ в умовах тотального панування відчуження і “уречевлення” (економізації та монетаризації світогляду), не зміг би існувати, якби не було особливих сфер, де процес діяльності здійснювався б адекватно людській сутності, — сфер *творчої самодіяльності* й спілкування (мистецтво, філософія, релігія, наука, спілкування тощо). Саме в цих сферах відбувається синтез не лише історичного та власне людського (синтез людських визначень), а й відтворення людського в економічному, проте в специфічних “духовних сутностях”, відчужених від економічного буття і соціальних структур. Однак останні, у свою чергу, здійснюють “речовий” (предметний) тиск на ці духовні сфери, породжуючи “філософію господарства”, “метафізику економіки”, “економічну свідомість” тощо.

У контексті предметної активності залишається непоміченим той факт, що об'єкт (реальність) за своєю суттю не є абсолютно зовнішнім щодо *мети*. Якби це було так, *то ніколи не змогла б втілитися в реальність* (економічна ідея не стала б тим чи іншим реальним фактом економічного буття). Об'єкт економічної реальності так чи інакше виступає як *об'єктивована соціоекономічна* сутність, оскільки він сам включений у реальні суспільні та господарські відносини. Тому розгортання цієї сутності в діяльності з об'єктом одночасно є її проявом його, об'єкта, власної сутності. Це і є розпредметнення економічного об'єкта у процесі самої *предметної економічної діяльності*.

У праці як діяльності стосовно *зовнішньої доцільності* цей момент зовсім “непрозорий” і “непредметний”, але він присутній. У творчій же самодіяльності об'єкт розпредметнюється як культурно-історична сутність, він повинен бути освоєний як належний світу людини. Тому у творчій діяльності реалізація мети в об'єкті є *продовженням* його сутності як розвитку, але розвитку сутності економічної, отже, культурно-історичної. На боці суб'єкта економічної діяльності цей процес виступає як розвиток суб'єктивності, тобто тієї ж соціоекономічної сутності (“духу”) в розпредметненій формі, у

формі живого руху діяльності й спілкування, у формі руху самої *здатності* людини, яка розвивається, котра наповнює себе нескінченним “об’єктивно-субстанційним” змістом і смислом⁵⁵. Тим самим досягається мета руху — економічна діяльність, яка стає доцільною.

Функціонування економічної предметності в полі *розсудкової форми* є способом її існування у “пристосовницько-використовуючій” практиці, де предмети набувають “речовинних” характеристик, функціонують як прості речі, які частково освоюються людиною. І сама людина тут виступає як “річ” серед інших речей. Буття економічної предметності в полі *розумної форми* і спосіб розкриття обумовлені рухом людини в лоні творчо-перетворювальної діяльності, де безпосередньо співпадають зміна обставин і самозмін, де людина виступає дійсним суб’єктом *економічного процесу* і його *самоціллю*. Тим самим економічна предметність (як оприявлення економічного буття) у полі *розуму* “висвічується” як предметна реальність людської сутності. Тут економічна реальність виступає тим просторово-часовим континуумом, де розгортаються нескінченні можливості людського самоздійснення і досягається поставлена мета. Життя та діяльність набувають доцільності, отже, повноти і гармонії.

⁵⁵ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 166.

Розділ 8

ДУХ ЕКОНОМІКИ

Економічний дух — це сукупність душевних властивостей і функцій, які супроводжують господарську діяльність. Це всі прояви інтелекту, всі риси характеру, які відкриваються в господарських прагненнях, але це також і всі завдання, всі судження про цінності, якими визначається і керується поведінка господарюючої людини.

В. Зомбарт

- 8.1. Буття духу.
- 8.2. Діяльнісна сутність духу: економічний аспект.
- 8.3. Духовність економічної субстанції: скінченне і нескінченне.
- 8.4. Самоствердження духу в економіці.
- 8.5. Суб’єктне визначення економічної реальності.
- 8.6. Духовний досвід як умова творчості “економічної людини”.

Вимір економіки духом обумовлений її сутністю, що виявляється в надскладному, соціальному суб'єктно-об'єктному ціннісному процесі, який сам собою реалізується. У своїй процесуальності економіка є ще більш втаємниченою, ніж окремий обігово-оцінюваний акт господарської чи економічної діяльності. Все в економічному цілому певним чином взаємопов'язане, все взаємодіє, все взаємореалізується, здійснюється. Закономірно виникає питання про рушійну силу економічного процесу, енергетичне джерело його руху. Нею не може бути лише виробництво, потреби або споживання. Це щось значно більше, вагомніше, яке впливає з суті метафізичного буття світу. Мова може йти про дух, який є особливим виміром людського буття, котре завжди здійснюється в економічному просторі. В онтологічному плані дух є умовою глибинної причетності людини до нескінченних смислів універсального буття. Екзистенційний ейдос духу міститься в переживанні, причетності “Я” до життєвих світів інших суб'єктів. Тут і постає питання: яке ж місце духу у світі економіки?

8.1. БУТТЯ ДУХУ

Здійснення життєдіяльності людини в різних сферах — суспільстві, культурі, політиці, господарстві, побуті тощо — не може перебувати поза *духом*. Він не просто особливий “вимір” (оскільки дух — безмірність буття), а є витоком, еманцією самої сутності буття як власне людського. Як причетність людини до множини смислів універсального буття, дух є “*просвітою буття*”, він занурює людину “в істину буття” (М. Гайдеггер).

Поняття “дух” тривалий час, особливо в діалектико-матеріалістичній філософії, ігнорувалося, пов'язувалося з ідеалістичною категорією. Натомість вживалося поняття “свідомість”, яким охоплювалися всі форми духовного життя (індивідуальна і суспільна свідомість, самосвідомість тощо). Хоча з утвердженням новочасного раціоналізму відбулася фактична заміна поняття *духу* поняттям *свідомості*. Для Р. Декарта дух — це і є свідомість або самосвідомість. Тому поза його

увагою залишилися *підсвідомі* або *несвідомі* форми духовного (душевного) життя, трактуючись як виключно *тілесні процеси*. Водночас для новочасової філософії характерна “інтелектуалізація духу”, зведення його до раціональних форм свідомості. Дух фактично ототожнювався з розумом або мисленням людини¹. При цьому важливі аспекти *духовного життя* все одно втрачалися, залишалися поза філософським осмисленням.

Картезіанська традиція ототожнення духу і свідомості набула подальшого розвитку. Зокрема, *духовні явища* і процеси розглядаються як *утворення* свідомості. Наприклад, А.Ф. Лосєв визначає дух у проявах сукупності й зосередження всіх функцій свідомості, що виникають як відображення дійсності. Не заперечується реальність свідомості, оскільки вона є особливою формою буття сущого, і такою реальністю є вся духовна культура суспільства². Одночасно духовне життя і духовний світ особистості будуються на діяльній основі і “включають всі елементи діяльності — цілі, засоби, предмети, мотиви, результати, ідеали, а також всі суб'єктивні потенції і здібності особистості — почуття, свідомість, волю, пам'ять, досвід, навички, вміння та ін.”³. Остання позиція найбільшою мірою включає в себе всі основні змісти економічного, тим самим показуючи його невід'ємність від *духовного*.

Життєвий досвід особистості, так само як і досвід вивчення економічного буття й економічного мислення в цілому, свідчать, що свідомість не вичерпується феноменом духовного. Цілісність особистості не можна зрозуміти поза місцем, котре вона займає в багатоманітності явищ і відношень світопорядку. Таким “місцеперебуванням” особистості є її власний духовний світ — своєрідний *мікрокосм*, виділений у складі *макрокосму* сукупного людського буття, частиною якого є *економічна складова*. До мікрокосму належить сфера особистісних, суб'єктивних переживань (інстинктивно-афективні стани, емоції, ясні та усвідомлені почуття), спів-

¹ Гусєв В.І. Вступ до метафізики. — К., 2004. — С. 280—281.

² Лосєв А.Ф. Держание духа. — М., 1988. — С. 98.

³ Иванов В.П. Человеческая деятельность — познание — искусство. — К., 1977. — С. 76.

віднесені з ціннісно-сисловою компонентою “єдиного поля” нашої свідомості. Саме тут укорінені вищі мотиви діяльності, духовні ідеали особистості, а також здатність до їх формування і творчого розуміння. Важливе значення у цьому випадку має “розгортання” світу особистості в певній предметній сфері, якою завжди була й залишається господарська галузь.

Безперечно, поняття “свідомість” та “духовність” не підлягають отождоженню, оскільки свідомість — не частина духовного світу, а своєрідна “іпостась” духу, його загальне вираження і одночасно спосіб розуміння духовного в його обсязі й цілісності. Аналогічно до того, як свідомість вводить у свою сферу будь-яке явище навколишнього світу, вона здатна трансформувати будь-який зміст (або розвиток світу внутрішнього). На основі цього стає зрозумілим: оскільки “духовне” не редукується до “свідомого”, то спосіб буття особистості (життєдіяльність) набуває справжньої повноти, універсальності та справді особистісного характеру, коли рефлексується в духовній сфері й продовжується в духовному житті особистого “Я”, котре не можна зводити до функцій свідомості⁴. У цьому контексті під “духовним” розуміється духовне життя, що обіймає всю конструкцію (побудову) світопорядку — соціального, економічного, культурного, виступаючи як своєрідна внутрішня дійсність. У неї особистість здатна вмістити все своє життя й діяння (котре завжди є господарським), залишаючись разом з тим “при собі і для себе” (Г. Гегель), що означає володіти здатністю “надемпіричного діяння”, тобто універсальністю.

“Якщо ми розглянемо дух дещо ближче, то як перше і найпростіше його визначення ми віднайдемо, що він є **Я**. **Я** є чимось зовсім простим, всезагальним. Коли ми говоримо **Я**, ми справді маємо на думці щось одиничне; але позаяк кожний є **Я**, то ми висловлюємо цим тільки щось цілком загальне. Всезагальністю **Я** зумовлено те, що воно може абстрагуватися від усього, навіть від свого життя. Однак дух не є, подіб-

⁴ Мировоззренческая культура личности. — К., 1998. — С. 46.

но до світла, чимось тільки абстрактно-простим; радше, навпаки, дух є всупереч своїй простоті чимось саморозрізненим; адже **Я** протипокладає себе самому собі, робить себе своїм власним предметом і від цієї, щоправда, тільки абстрактної відмінності, повертається до єдності із самим собою. Це в-собі-буття **Я** у процесі його розрізнення є його безконечність, або ідеальність. Але ця ідеальність обстоє себе тільки у відношенні **Я** до нескінченного розмаїття речовини, що протистоїть йому. Оскільки **Я** опановує цю речовину, остання водночас стає проникнутою всезагальністю **Я**, а також проясненою нею, вона втрачає своє відокремлене самостійне існування й набуває буття духовного”.

Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук: В 3 т. — М., 1977. — Т. 3. — С. 31.

Реальна історія філософської культури мислення в цілому свідчить про періоди, коли “духовне” отождоженнюється зі “свідомістю”. Можна виділити історичні періоди й типи культури, для яких все коло виявлень духовного життя людини більш або менш (несвідомо) отождоженнюється зі свідомими діями та актами свідомості. Це слугувало основою і світоглядною орієнтацією життя людей впродовж тієї чи іншої історичної епохи. Тому правомірно розглядати феномен свідомості як форму існування та осмислення феномену духовного. У подальшому це можна розглянути в контексті взаємовідношень економічної свідомості, котра, без сумніву, корелюється з духовним буттям людини в економічному бутті.

Таким чином, поняття свідомості й духу, хоч змістовно й пов’язані, але не тотожні, оскільки “не покривають” одне одного, хоч і мають спільну природу. На думку Г. Гегеля, у ряду “свідомість”, “душа”, “дух” загальним (родовим) поняттям є все-таки *дух*, формами (або видами) якого є *душа* і *свідомість*. Останні розглядаються як певні форми суб’єктивного духу.

У Г. Гегеля дух постає насамперед як суб’єкт — жива істота, наділена розвиненою свідомістю та самосвідомістю. У цьому відношенні дух є осередком, концентрацією в єдиній

людській особистості всіх її суб'єктивних сил, він сам — активна, діяльна сила людини, спрямована на пізнання і творче перетворення об'єктивного світу. Ця сила виявляє себе як в емоційно-чуттєвій формі (*духовні почуття*), так і в інтелектуально-раціональній формі (*розум*). Вона виявляє себе у здатності людини до сприйняття, теоретичного осягнення світу (теоретичний дух) і до її (людини) активного самовизначення у ньому (практичний дух або воля). “У своїй суб'єктивності дух водночас є об'єктивний, володіє безпосередньою реальністю, через зняття якої він тільки і стає вперше духом для себе, досягає самого себе, приходить до осягнення свого поняття, своєї суб'єктивності”⁵. Отже, суб'єктивний дух є творчою енергією людини, яка виявляє себе у її почуттях, розумі та волі.

Дух не є чимось таким, що перебуває у спокої, а скоріше, навпаки, є те, що є абсолютно неспокійне, чиста діяльність, заперечення, або ідеальність всіх стійких визначень розсудку, — він не є щось абстрактне просте, але є те, що у своїй простоті відрізняє себе від самого себе, — не щось, готове вже до свого прояву, не якась істота, що ховається за масою явищ, але те, що є дійсним лише завдяки певним формам свого необхідного самовиявлення, — і не тільки (як вважала психологія) якась душа-річ, що перебуває лише у зовнішньому відношенні до тіла, але те, що внутрішньо пов'язане з тілом завдяки єдності поняття.

Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук: В 3 т. — М., 1977. — Т. 3. — С. 9.

Діяльність теоретичного духу полягає у пізнанні, він має здатність до пізнання. Найголовнішими його формами, або, інакше, пізнавальними здатностями людини, є *споглядання, уявлення і розуміння (мислення)*. Важливо наголосити, що

⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук: В 3 т. — М., 1977. — Т. 3. — С. 39.

пізнання як духовний акт — завжди вияв творчої активності людини. Безпосередньо це виявляється в тому, що вона “*має потяг до знання, що їй властиве прагнення істини, без чого пізнання взагалі неможливе*”⁶. Варто зважати також і на “дух істини”, який живе в людині й надихає її на пізнавальну діяльність. Суб'єктивний дух, таким чином, сам себе визначає до пізнання, і в цьому сенсі він є також воля. Вона починає з внутрішнього, смислового, прагне до реалізації ідеально покладеного предмета. “Починаючи з внутрішньо покладеної суб'єктивності у вигляді цілей, інтересів, воля спрямовує свої зусилля на те, щоб здійснити цю мету, реалізувати ці інтереси, надати їм форми об'єктивного існування”⁷. У цьому прагненні до об'єктивування вона стає *діянням*, переходить у *вчинок*. І, таким чином, входить у дійсність, стає об'єктивним духом.

Поняття *об'єктивного духу* є менш психологічним і суб'єктивним. Саме поняття “дух” та практика його вживання вказують скоріше всього на об'єктивні процеси (коли ми говоримо про дух народу, дух часу або епохи, дух законів тощо). Хоча, звичайно, поняття духу має і суб'єктивні аспекти, що свідчить про його взаємозв'язок з об'єктивним духом. Як зазначав Г. Гегель, вони разом з абсолютним духом утворюють стадії, що їх послідовно проходить у процесі своєї еволюції світовий дух.

Об'єктивний дух, за Г. Гегелем, має два аспекти: зовнішні речі природи; система міжсуб'єктивних відносин (співвідношення одиничних воль). “Об'єктивний дух, — зазначав мислитель, — є абсолютна ідея, але суцільна лише *в собі*; оскільки він тим самим стоїть на ґрунті кінечності, остільки його дійсна розумність зберігає в собі сторону зовнішнього прояву. Незалежна воля спочатку має відмінності безпосередньо в собі, так що свобода є її *внутрішнім* визначенням і метою й належить до *зовнішньої*, вже попередньо знайденої як певної об'єктивності; і ця остання розщеплюється на антропологічну сторону окремих потреб, тобто на зовнішні речі природи, які існують для свідомості, і на відношення одних одинич-

⁶ Гусев В.І. Вступ до метафізики. — С. 281.

⁷ Там само. — С. 282.

них воль до інших одиничних воль, що є самосвідомістю свободи як різних і окремих воль”⁸. Шлях, по якому воля перетворює себе в *об’єктивний дух*, полягає в тому, щоб підняти себе до *мислячої волі*, дати собі такий зміст, який вона може мати лише як *сама себе мисляча*.

Щодо “зовнішніх речей природи” мова йде не про первісну природу, як вона існує до і незалежно від людини. Йдеться про “олюднену природу”, перетворену людською працею і пристосовану до задоволення людських потреб. Це та сфера людської культури, яка може розглядатися як утілення певних суб’єктивних інтересів, цілей, ідеалів, об’єктивація естетичних смаків тощо, завдяки чому всі ці суб’єктивні визначення набувають об’єктивного, предметного існування, починають функціонувати як незалежна від одиничної свідомості духовна сфера. Не лише мова, твори мистецтва, а й знаряддя праці, архітектурні споруди, засоби комунікації — все те, що створила людина, пристосовуючи до своїх потреб природу, може розглядатися як *сфера об’єктивного духу*. Але до цієї сфери належать також *усі* форми духовного життя, що “виходять за межі окремого суб’єкта, або, інакше, форми міжсуб’єктних відносин, у яких реалізується суспільне, родове життя людини: сім’я, громадянське суспільство, держава”⁹. Точніше, йдеться про такі форми суспільної свідомості, які утворюють духовну основу суспільного життя: *мораль, право, політика*. У них і розгортається “сфера” економічної діяльності.

Об’єктивний дух — це внутрішній, духовний вимір *створюваного людьми світу*, олюдненої природи і суспільства, центром якого є сама людина. “Речі, які є продуктами природи, — писав Г. Гегель, — існують лише *безпосередньо* і *один раз*, але людина як дух *засвоює* себе: *існуючи* як предмет природи, вона існує також і *для себе*, вона споглядає себе, представляє собі себе... Цієї мети вона досягає завдяки зміні зовнішніх предметів, фіксуючи в них своє внутрішнє життя і знову знаходить у них свої власні визначення. Лю-

дина це робить заради того, щоб як вільний суб’єкт позбавити зовнішній світ його непідвладної відстороненості й у предметній формі насолоджуватися лише зовнішньою реальністю самої себе”¹⁰. Так само в усіх інших сферах буття дух через рефлексію приводить до зміни форми й змісту їх існування.

Дух — це мислення, а воно є визначенням сутності людини. “*Cogito ergo sum*” — це означення дійсності, буттєвості людини, наявності її існування у світі. Мислення показує, визначає належність людини цьому світові, так само як і належність світу їй. І належить світ їй тією *мірою*, якою вона є його творцем (співтворцем), якою вона одухотворює цей світ власною енергією, своєю діяльністю, виявляє й реалізує властиві йому смисли. “Сама сутність духу полягає в тому, щоб підноситись над природою та природною визначеністю, так само як над переплетенням із зовнішнім предметом, тобто над матеріальним взагалі, як це впливає із самого поняття духу. Його справа зводиться тепер до того, щоб реалізувати це поняття своєї свободи, тобто зняти лише *форму* безпосередності, щоб знову почати спочатку. Змістом, який піднімається до споглядань, є його відчуття — все рівно як його споглядання, які перетворюються в уявлення, — і безпосередньо потім уявлення, які перетворюються в думки, мислення і т. д.”¹¹. Дух як такий є розум, який і обумовлює мислення, а воно обумовлює пізнавальну активність людини в усіх сферах життя — моралі, праві, політиці й економіці.

Дух, або *розум* як такий, поділяється на чисту, нескінченну *форму*, на *безмежне знання*, і одночасно — на тотожний з цим знанням *об’єкт*. Це знання не має тут ще ніякого подальшого змісту, окрім самого себе, з тією характеристикою, що це знання містить у собі всю *об’єктивність*, що, таким чином, об’єкт є зовнішнім до духу і для нього недосяжним. Тому дух є “*абсолютно всезагальна, безумовно позбавлена протилежностей достовірність самого себе*”¹². На підставі цього

⁸ Гегель Г.В.Ф. Философия духа. — С. 326.

⁹ Гусев В.І. Вступ до метафізики. — С. 283.

¹⁰ Гегель Г.В.Ф. Эстетика: В 4 т. — М., 1968. — Т. 1. — С. 8.

¹¹ Гегель Г.В.Ф. Философия духа. — С. 251.

¹² Там же. — С. 252.

він володіє впевненістю, що *знайде себе у світі*, який повинен бути йому *дружнім*, він повинен шукати у світі *розум* від свого власного розуму. Тобто розум породжує розум, а дух одержує “простір” для свого розвитку.

Як єдність процесів творчого опредметнення та розпредметнення дух виступає в об’єктивній та суб’єктивній формі.

Суб’єктивний дух — це інтегральне самовизначення людського “Я” як ідеального буття, “внутрішнього світу”, мислячої самосвідомості. Суб’єктивний дух визначається через зрощування в суб’єкті “безконечної персони” (Гегель) як результату перекладу зовнішнього універсуму у внутрішній світ особистості. Об’єктивний дух, навпаки, є пов’язаним з зворотним процесом опредметнення внутрішніх станів, тобто виходу за межі ідеальності в опредметнене буття, з прагненням суб’єкта до самореалізації як окремого культурного світу. Об’єктивний дух постає у вигляді інтерсуб’єктивного колективного досвіду усіх різновидів суб’єкт-об’єктної взаємодії, яка притаманна історичному процесу формоутворення олюдненого буття. Саме таке буття і здатне до інтеріотизації у “внутрішнє буття” суб’єкта.

Кримський С.Б. Запити філософських смислів. — К., 2003. — С. 47—48.

У цьому аспекті розум розкрився перед нами як єдність суб’єктивного і об’єктивного — “самого для себе” існуючого поняття реальності. Оскільки в такому випадку дух є абсолютна достовірність самого себе — *знання розуму*, остільки він є знанням єдності суб’єктивного і об’єктивного, знання, що “його об’єкт є поняття і що поняття об’єктивне”¹³. Подібно до *свідомості*, дух як одна сторона протистоїть об’єкту, але водночас він містить у собі обидві сторони — об’єктивне і суб’єктивне. У їх єдності людина й виступає творцем світу, наповнюючи його своєю духовною енергією, реалізованою через діяльність.

¹³ Гегель Г.В.Ф. Философия духа. — С. 251.

Разом з тим індивід і не належить цьому світові, адже він володіє духом, і як *духовна сутність*, тобто достовірність самого себе завдяки духу (“Я мислю, отже існую”), причетний до вищої реальності, яка виходить за його межі. Будучи смисловим і діяльним центром цього (свого) світу, людина не “розчиняється”, однак, у ньому, не зводиться до нього¹⁴. “До поняття духу належить тому те, що у ньому абсолютна єдність суб’єктивного і об’єктивного існує не тільки в собі, але і для себе, і є, таким чином, предметом знання. Внаслідок цього, між знанням і його предметом — між формою і змістом — панівною, яка виключає будь-яке *роз’єднання* і тим самим будь-яку *зміну* гармонії, дух можна назвати, відповідно до його *істини, вічним*, і — так само — абсолютно *блаженим і священним*”¹⁵. Оскільки *священним*, тому вічним, ідеальним, “не від світу цього”, може бути назване лише те, що розумне й *знає* про розумне (духовне). Тому ні зовнішня природа, ні просте відчуття не мають права називатися духовним (розумним). Безпосереднє, “не відчищене” розумним знанням відчуття завжди пов’язане з визначеністю природного, випадкового, *зовнішнього* буття, яке несе в собі ознаки розпаду (як і кожне матеріальне). Стосовно *змісту* відчуття (суб’єктивного) і природних речей нескінченність (вічність) існує тому як щось *формальне, абстрактне*. Навпаки, “*дух*, відповідно до свого *поняття*, або своєї *істини*, є нескінченним або вічним у тому *конкретному і реальному* смислі, що він у своїх відмінностях (своїй відмінності) залишається “абсолютно тотожним із самим собою. Ось чому на дух потрібно дивитись як на подібність бога, як на божественне в людині”¹⁶.

Однак у своїй *безпосередності* дух ще не є *істинним* духом, він є лише розумним знанням, але сам ще не знає себе як такого. Знання ж своїм існуванням обумовлює *прогрес духу*, який полягає в розвитку. Оскільки ж знання, обтяжене своєю безпосередністю, спочатку постає у вигляді абстракції, остільки *мета духу* полягає в тому, щоб *здійснити* об’єктивне наповнення і тим самим одночасно здійснити свободу сво-

¹⁴ Гусєв В.І. Вступ до метафізики. — С. 283.

¹⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия духа. — С. 254.

¹⁶ Там же.

го знання. Існування духу в знанні є такою *формою*, котра має в самій собі *зміст*, або існує як *поняття*, котре самому собі повідомляє *свою реальність*. Отже, *зміст* (або предмет) є тим, що *дане* знанню, яке приходить до нього *ззовні*, тому є лише *видимістю*. Але через її “зняття” дух розкривається як *те*, що він є *в собі*, — саме як абсолютне *самовизначення*, нескінченна негативність того, що і йому, і самому собі, як “щось *ідеальне*, яке породжує *із себе* всю реальність”¹⁷. Прогрес духу має, таким чином, лише той смисл, щоб видимість була “знята”, щоб знання виправдало себе як форма, котра розвиває із себе будь-який зміст. У такому випадку діяльність духу потрібно назвати *творчою діяльністю*, хоча його продукти залишаються “більш або менш *ідеальними*. Поняття духу, таким чином, якщо його взяти у всій його повноті, виявляє внутрішні, *ідеальні* аспекти всіх форм буття і діяльності”¹⁸. Отже, через *знання* виявляється ідеальна сутність духу як свободи, як відношення *себе до себе*.

8.2. ДІЯЛЬНІСНА СУТНІСТЬ ДУХУ: ЕКОНОМІЧНИЙ АСПЕКТ

Знання про себе і знання про іншого є знанням про *буття*. Досягнення цього знання здійснюється через рефлексію, яка визначається як *свідомий*, або “духовний акт” (Е. Корет). Свідоме самоволодіння є вільне *саморозпорядження*, що опосередковується *духом*. Звертаючись на себе, *духовні акти* спрямовуються на *інше*; вони сутнісно *інтенційні*, тобто чітка (тематична) інтенція спрямована на предмет. Однак умовою можливості *предметної інтенції* одночасно є нетематичне (зворотне) віднесення *до себе* — у знанні *про самого себе*. *Інше* — це об’єкт, предметний світ навколишнього буття, це, зрештою, економічна реальність.

У рефлексивній свідомості духовний акт є співмірний, даний для предмета, він виконується завдяки існуванню того, що перебуває “поза духом” (Г. Гегель). Адже дух містить

єдність поза собою, він постійно знаходить її в собі, тому є “в собі і при собі самому” (Г. Гегель). З цього випливає взаємне відношення умови: лише “у відношенні до іншого я можу покласти певний свідомий акт; він сутнісно має предметну інтенцію. Однак лише оскільки я знаю про самого себе у виконанні акту, мені самому “прояснилося” це, остільки я можу знати про іншого, виконувати інше у “світлі” своєї свідомості й на основі цієї проясненості, мислячи, рефлексувати актуальне при-собі-буття виконання, щоб привести його до тематично чіткої свідомості”¹⁹. Тобто до усвідомленого, духовно-чіткого розуміння сутності себе та іншого. У цьому й полягає “виконання” буття, тобто здійснення своїх духовних актів у освоєнні буття, в яких би воно формах не виступало.

Разом з тим, виходячи з призначення свідомості бути *виконанням буття*, духовний акт є *певною діяльністю* в дійсному бутті. Вона відрізняється тим, що є “при самій собі”, тому стверджує в акті тотожність *буття і знання*. Що має “велике значення: в духовно-свідомому акті буття приходить до себе, воно усвідомлює саме себе, буття знає про саме себе. Це відбувається в кінчному, пов’язаній з чуттєвим світом духовній іпостасі (“дух у світі”), у тематичному виконанні іншого, однак у нетематичному зворотному віднесенні свідомого акту до самого себе”²⁰. У цьому первісному виконанні єдності буття і знання ґрунтується наше розуміння основних законів, відповідно як і основних визначень буття, що дає підставу здійснювати виміри цільової діяльності. Тобто духовно детермінувати *спосіб і мету життєдіяльності*. Таким чином, основне знання про буття — це актуальна тотожність буття і знання, яке досягається у процесі *виконання, здійснення* духовного акту.

Здійснення, виконання, розгортання — це діяльнісні ознаки і характеристики духу. Тим самим ми визначаємо *дух як діяльність*. Разом з тим дух є чимось особливим у діяльності, — те, що робить її власне *людською* і зберігає *міру її олюдненості*. Остання є основою *абсолютного духу*. Стосовно до абсолютного *доцільна діяльність* виступає *підлеглим момен-*

¹⁷ Гегель Г.В.Ф. Философия духа. — С. 257.

¹⁸ Гусев В.И. Вступ до метафізики. — С. 284.

¹⁹ Корет Э. Основы метафизики. — К., 1998. — С. 111.

²⁰ Там же.

том. Доцільна діяльність може ототожнюватися з практичною діяльністю. Якщо так, то домагання практики, або доцільної діяльності на повне включення в себе і підкорення собі духовного є прояв необґрунтованих претензій, оскільки дух є “*при-собі-самому-буттям*” (Г. Гегель). Не підкорення, “поглинання”, а виокремлення духу, оскільки його сутністю є “в-собі, при-собі, або для-себе-буття” (Г. Гегель).

Дух як діяльність обумовлює духовність економічного. Г. Гегель вважав, що будь-яка діяльність духу є не що інше, як різні способи приведення зовнішнього до *внутрішнього*, котре і є сам дух, і тільки через це повернення, через цю ідеалізацію або асиміляцію зовнішнього дух стає духом і є дух; будь-яка діяльність духу є осягнення ним самим себе. “Дух капіталізму” М. Вебера, наприклад, формується в міру того, як індивід входить у складне переплетіння ринкових відносин, у сучасне йому економічне життя, в ділові стосунки, в сутність причинно-наслідкових зв’язків господарського життя. “Капіталістичний дух у тому смислі, — підкреслює М. Вебер, — ствердився лише шляхом важкої боротьби проти цілого сонму ворожих йому сил”²¹. У цій боротьбі відбулося осягнення самим себе “капіталістичного духу”. Проте це має пряме відношення і до становлення, тобто усвідомлення духу як самого себе в усіх сферах буття, а не лише економічній. У цьому випадку “асиміляція” зовнішнього означає те розпредметнення *змісту предмета* діяльності, котре здійснюється в *товіці* самої діяльності. Іншими словами, зміст економічного буття знайшов розпредметнення в розмаїтті економічної діяльності, яка у своїх основах містить дух, адже діяльність здійснюється суб’єктом. Поза цим залученням суб’єкта до змісту того, з чим він має справу, духу просто немає, а є предмет-об’єкт, у який необхідно внести “потребу” (не йому, предмету-об’єкту, а лише самому суб’єкту) форму. Сама *іманентність суб’єкта* змісту предмета діяльності, коли він здійснює певне незримо суттєве, суще і в предметі, і в самому собі, і в бутті як такому, наближає нас до розуміння *природи духу*. Тим самим стає зрозумілою позиція діяльної сутності духу.

²¹ Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990. — С. 77.

Діяльність людини має матеріальний, предметний та потенційний аспекти. Перший з них характеризує предметно-змінюючу активність, здатність людини бути причиною змін у світі, а другий — розкривається певними потенціями. До них належать: потенціал інтенційності, що визначається мірою залученості до духу та самодіяльності; потенціал екстенсивності, що міряється простором чи сферою випробування різних можливостей дії та потенціал орієнтації, що характеризується цілепокладанням, смисловизначеністю взагалі.

Кримський С.Б. Запити філософських смислів. — К., 2003. — С. 49.

Суб’єктивне буття, буття людської самості неможливе поза безперервною суцільністю форм життєдіяльності, які залишилися у спадок від історії. Передавання їх з покоління в покоління, від людини до людини, яке здійснюється споконвічно — абсолютна умова для здійснення актуальної, отже, економічної життєдіяльності. Сама *форма* життєдіяльності, взята процесійно, у своєму іманентному перевтіленні, і є “найчистіше” в діяльності, трансцендентальне, оскільки не заму́тнена “емпіричним змістом”, хоча й не існує без нього і як така майже ніколи *не усвідомлюється* суб’єктом. У самій цій формі немає плоти, вона безплотна, “*надчуттєва*”; однак форму власне людського почуття вона набуває в переживаннях, які сприяють перевтіленню. Форма постійно “скидає” своє “тимчасове тіло і живе цим перетворенням, живе в цьому перевтіленні”²².

Ось це “чисте” в діяльності і є, власне, “тканина”, “плоть” духу, його субстрат. Через цю “чистоту” і здійснюється неусвідомлене укорінення індивіда в історії, культурі, економіці. Оскільки ми виходимо із економічного буття, alter-ego культури, то дух є *укоріненістю* не стільки в історії, скільки в економіці, яка є культурою людського існування, “виконанням буття” людини в усіх сферах соціальної дійсності. На такому “рівні” і присутній дух у діяльності. “У діяльності дух —

²² Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — К., 1994. — С. 170.

споглядання, у спогляданні — діяльність, в переживанні — його змістовність, софійність, в мисленні, в думці — її чуттєва насиченість і виразність. Дух — завжди є немовби голосом “іншого”, *трансцендентального ехо*, в якому я чую не самого себе, відкинутого назад від перепони, але інтонацію, тонус самого буття, його незакритості, — як відповідь (відблиск, світло) на мій запит”²³. Трансцендентальне ехо — це голос реальності, це *господарсько-економічна дійсність*, у якій постійно здійснюються в безпосередній і опосередкованій формі духовні акти.

Дух не є самою діяльністю, він — її трансцендентальний “план”, і не “рівень”, а *субстанція*, котра так само є суб’єктом. Становлення субстанції суб’єктом та наповнення суб’єкта субстанційним змістом — єдиний процес, який може бути інтерпретований як реальний рух, поступ духу. Щоб досягнути певності в єдності об’єктивного і суб’єктивного, дух повинен звільнити в собі розумний предмет від пов’язаної з ним первісно форми випадковості, одиничності й зовнішності, і тим самим зробити себе вільним по відношенню до чогось для нього іншого. Шлях цього звільнення і становить *кінечну форму духу*”²⁴. Адже поки цей *кінечний* дух не досяг ще своєї мети, він ще не знає себе як абсолютно тотожного зі своїм предметом, але вбачає себе *обмеженим* ним. Досягнення мети є єдиним процесом, у якому суб’єкт духовної діяльності наповнюється субстанційним змістом. Причому дух як субстанція може здійснитись у такій якості лише тому, що суб’єкт субстанції взаємодіє з об’єктом — буттям, котре виступає в різних формах — буття культурне, соціальне, духовне, економічне, політичне тощо. Отже, процес руху *духу* є *діяльністю*, яка відтворює реальність буття.

У якому смислі дух є субстанцією людського буття в економічній іпостасі? Хоча б і в тому, що “чиста” форма життєдіяльності визначається сама собою та утворює саму можливість власне людських *відношень* і *дій*. У них, цих діях, відбувається творення економічної реальності, опредметне-

ної в речах, факторах, обставинах, підсумках, результатах. Проте у своїх конкретних оприявленнях ці предметно-речовинні аксесуари акцидентальні та скороминущі. А якщо зрозуміти, що “чисті” форми якимось таємничим чином успадковують всезагальні виміри самого універсуму, саму безмірність його і є формами розвитку та здійснення всезагального буття як такого, то *субстанційність* цих форм, які є не просто формами руху, а сам дух у своєму творчому неспокої, не викликає особливих сумнівів. Становлення субстанції економічного духу і наповнення суб’єкта субстанційно-економічним змістом є економічною формою розвитку та здійснення буття як такого. Зрозуміло, за умови абстрагування від раціоналістичної парадигми протиставлення у філософії, “матеріалізму” та “ідеалізму”, а в економічній науці — це одвічна суперечність емпіричного і теоретичного.

Розвиток духу — це в першу чергу взаємозв’язок трансцендентного та іманентного, субстанційного і суб’єктивного, душевного і духовного. Оприявлення духу в економічному бутті означає взаємозв’язок його теоретичної і практичної форм. Теоретичний дух, вважає Г. Гегель, має справу з *розумним* як своєю безпосередньою визначеністю, і це розумне вважає тепер як *своє*; або звільняє знання від його передумови й тим самим від його абстракції і робить визначеність *суб’єктивною* (належною мислячому суб’єкту).

Про свідомість не можна сказати, що вона володіє *прагненням*, дією, адже вона має об’єкт *безпосередньо* даним. Дух, навпаки, повинен бути зрозумілий як *прагнення*, тому що він, по суті, є *діяльністю*, і насамперед та діяльність, завдяки якій об’єкт, що видається *чужим*, замість образу чогось даного, розділеного і випадкового набуває форми того, що стало внутрішнім — *суб’єктивного, всезагального, необхідного та розумного*. Завдяки тому, що *дух* починає здійснювати в об’єкті ці зміни, він *реагує* на *однобічність свідомості*, яка відноситься до об’єктів як до *безпосередньо* *сущих*, не знаючи їх як суб’єктивні, і є таким чином *теоретичний дух*. У ньому панує тяжіння до знання — тяжіння до пізнання.

²³ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 170.

²⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия духа. — С. 254—255.

Ідеальне, тобто активна суспільно-людська форма діяльності, безпосередньо втілене, або, як тепер люблять казати, “закодоване”, у вигляді нервово-мозкових структур кори мозку, тобто цілком матеріальне. Але **матеріальне** буття ідеального не є саме ідеальне, а тільки **форма його виразу в органічному тілі індивіда**. Ідеальне саме по собі — це суспільно визначена форма життєдіяльності людини, відповідна формі її предмета і продукту. Намагатися пояснити ідеальне з анатомо-фізіологічних властивостей тіла мозку — такий самий безглуздий задум, як і спроба пояснити грошову форму продукту праці з фізико-хімічних особливостей золота.

Ильенков Э.В. Диалектическая логика. — М., 1974. — С. 190.

Практичний дух виходить з протилежного пункту: він починає не з об’єкта, подібно до теоретичного духу, а зі своїх *інтересів* та *цілей*, тобто із *суб’єктивних* визначень, і тільки звідси просувається далі, до того, щоб перетворити їх в об’єктивне. Роблячи це, практичний дух тією самою мірою реагує проти однобічної суб’єктивності замкненої в самій собі *самосвідомості*, в якій теоретичний дух реагує проти свідомості, яка *залежить* від певного предмета.

Теоретичний і практичний дух взаємно доповнюють один одного саме тому, що вони у вказаному смислі відмінні один від одного. Ці відмінності не є, однак, абсолютними, оскільки і теоретичний, і практичний дух проявляють себе в *діяльності*. Обидва способи прояву духу є формами розуму; адже, як в теоретичному, так і в практичному дусі — хоч і різними шляхами — народжується те, в чому полягає розум, — єдність суб’єктивного і об’єктивного²⁵. Подвійність форм духу є умовою його постійного розвитку, оскільки взаємодія теоретичного і практичного, об’єктивного “знімається” в *діяльності*. А якщо так, то намагання протиставити “матеріальне” “ідеальному”, “емпіричне” “теоретичному” втрачає сенс, як тільки ми виявляємо духовну субстанційність змісту суб’єк-

²⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия духа. — С. 258—259.

та діяльності. Одночасно це виявляє реальність духу, що дає змогу говорити про реальність “економічного духу”, як у свій час про це заявили *М. Вебер* і *В. Зомбарт*, запропонувавши поняття “*дух капіталізму*” і “*дух підприємництва*”.

Форми людської діяльності (і форми мислення, які їх відображають) складаються в ході історії незалежно від волі і свідомості окремих осіб, яким вони протистоять як форми системи культури, що історично розвивається. Культура ж розвивається зовсім не за законами психології, оскільки розвиток суспільної свідомості не проста арифметична сума психічних процесів, а особливий процес, взагалі й у цілому керований законами розвитку матеріального життя суспільства. А вони не тільки не залежать від волі і свідомості окремих осіб, але й, навпаки, активно детермінують волю і свідомість. Окремий індивід всезагальні форми людської діяльності самостійно не виробляє і не може виробляти, якою б силою абстракції він не володів, а засвоює їх готовими в ході свого залучення до культури, разом з мовою і вираженими в ній знаннями.

Ильенков Э.В. Диалектическая логика. — М., 1974. — С. 208.

Як взагалі можливий дух як реальність? Яким чином виявляється, впізнається ця реальність саме як реальність духу? Адже сам по собі дух не є знанням, як не є він предметом, об’єктом. Разом з тим він є умовою подолання будь-яких життєвих незгод і досягнення життєвих успіхів. Отже, дух не існує поза й окрім необхідних форм свого “самовиявлення” (*Г. Гегель*). До цих форм належать всі напрацьовані, досягнуті, здійснені плани, ідеї, сподівання, проекти, які постійно виникали у сфері *духовної активності*. Цією сферою є *реальна* історія, в якій послідовно змінюються *конкретні* події, що відбуваються в найбільш наближеній до людини реальності — *господарсько-економічній*.

Розвиток духу знаходить вираження через принцип *історичного* і *логічного*, які у *Г. Гегеля* повністю збігаються. Однак, розглядаючи оприявлення духу в розмаїтті форм буття,

ми вкладаємо в термін “історичне” два смисли: в одному випадку ми означаємо ним *розвиток об’єкта*, в іншому — *розвиток його пізнання*. У реальній історії немає “начала”, рух тут іде не від абстрактного до конкретного, а від однієї конкретності до іншої. І тут вже діє інша послідовність категорій (реальних відношень), ніж у русі понять, які розкривають структуру “розвиненого”, “сформованого” об’єкта. Історично, наприклад, земельна рента, торговий, лихварський капітал були попередниками промислового капіталу, але у структурі утвореного буржуазного суспільства домінуючу роль відіграє останній. Це і є одним із прикладів виявлення духу, який наявний у кожній конкретній формі історичного буття людини та суспільства.

Все, що виникає в реальній історії, обумовлене не просто субстанцією духу, який наділяє буття смислом розвитку, а діяльнісною сутністю духу. Дух — це творчість, свобода, а вільний дух, або дух свободи, по суті є завжди активним, продуктивним у породженні нових форм і способів людського існування. Діяльність духу виявляє ті справді *всезагальні* форми й закономірності, у межах яких здійснюється “колективна свідомість” людства в єдності взаємодії практичного і теоретичного, суб’єктивного і об’єктивного моментів духу. Процес розвитку духу, який здійснюється через *активну діяльність*, емпірично реалізується як історія науки, культури, господарства, економіки, техніки, мистецтва тощо, і виступає як те “ціле”, інтересам якого зрештою підкорюються всі окремі логічні, духовні дії індивіда. Лише в результаті формуючої діяльності активного, мислячого духу суспільство і людина стають тим, чим вони є, набуваючи конкретних форм. Так з’являється економічна реальність, економічна людина, нова економічна духовність.

8.3. ДУХОВНІСТЬ ЕКОНОМІЧНОЇ СУБСТАНЦІЇ: СКІНЧЕННЯ І НЕСКІНЧЕННЯ

Людина належить існуючому світу, як і світ належить їй. Так само, як завдяки своїй культурній діяльності людина “олюднює” природу, так само *дух* є процесом “*одухотворен-*

ня” світу, у якому він долає його зовнішність і відчуженість, шукає й знаходить у ньому тотожне собі. “*Дух знає тільки дух*”, — формулював сутність духовного ставлення до світу Г. Гегель. Відкриваючи для себе духовні основи буття світу, людина тим самим виявляє свою зацікавленість у ньому, в інших людях, усвідомлює свою причетність до роду людського і до вищих духовних інстанцій та цінностей. Як сповнена субстанцією духовного, людина живе не лише своїми егоїстичними потребами, а й суспільними, світовими; суто індивідуальні цінності поступаються місцем загальнолюдським і загальносвітовим (абсолютним). Вона усвідомлює свою власну роль як носія цих цінностей, для неї усвідомлення світу є водночас усвідомленням самої себе, адже “дух — це не просто свідомість, він є поєднанням свідомості із самосвідомістю”²⁶. Яким чином відбувається одухотворення дійсності? Що є в такому випадку духовність і наскільки економічна реальність може бути атрибутом загального процесу одухотворення дійсності?

Духовність визначається самим духом, який виявляє, маніфестує себе не як об’єкт, що може “приписати” собі ті чи інші предикати-ознаки; дух є те, що невід’ємне від нас самих, і водночас є чимось таким, що багаторазово перевищує наші сили, наш досвід, нашу сутність і природу. Дух не є “щось”, він те, “*що*” вище будь-якої визначеності; він є те, “невизначене, у світлі якого будь-яке “*що*” раптом стає видимим, значним, зрозумілим, сутнісно укоріненим та енергійно виразним”²⁷. Зрозуміло, чому у всі часи такого значення надавали проблемі *духу і духовності*.

Для нас важливо те, що “духовне” є способом інтеграції особистості в “життєвий світ”, у світ економічного буття і одночасно умовою формування її “Я”. Суспільну, отже, й економічну форму “духовного” потрібно розуміти не тільки у вигляді надіндивідуальних, соціально-інституціоналізованих форм духовної діяльності, а і як іманентну характеристику процесу усвідомлення. У цьому значенні у суспільній формі

²⁶ Гусєв В.І. Вступ до метафізики. — С. 284.

²⁷ Возняк В.С. Метафізика рассудка и разума. — С. 171.

“духовне” може бути охарактеризоване подвійно: по-перше, як специфічний вид культурної діяльності в поліфонії економічного, мистецького, політичного, наукового, тобто з включенням інституалізованих (і неінституалізованих) форм духовного освоєння світу; по-друге, як організація людської суб’єктивності, тобто сукупності способів і форм самовизначення, духовних актів, цілепокладання, рефлексій самоусвідомлення, переважаючих інтенцій та інших якостей суспільного суб’єкта. Взаємозв’язок і взаємообумовленість цих моментів характеризує єдиний у своїй основі процес *духовного виробництва*.

Просте поняття “духовного виробництва” не охоплює всіх аспектів феномену “духовного”. Важливим є те, що “духовне виробництво” є виразом активного, продуктивного характеру духовної діяльності в її *соціоекономічних формах*, вказує на включеність духовного як особливого виду соціоекономічної діяльності в процес господарського життя соціуму (суспільного виробництва). “Всі умови буття людини “знімаються” у відповідних духовних формах, які впливають на неї і відтворюють таким чином ці умови”²⁸. Отже, сутністю духовного виробництва, або духовної субстанції в економічному бутті, є інтеграція індивідуального духовного існування у всезагальні (соціоекономічні) форми буття. Разом з цим відбувається процес формування духовного статусу особистості, що безмежно “розсуває” простір, час і обставини особистого буття. Воно стає здатним до діяльності “духовного самовиконання” (*Е. Корет*) завдяки “духовному акту”, який, передбачаючи певну “духовну субстанцію”, діє не лише “в собі і для себе”, а “в іншому і для іншого”²⁹, в економічному й для економічного.

Таким чином, всезагальні, соціально значимі форми буття (економічні, матеріально-виробничі), незважаючи на їх обшир і розгорнутість, не вичерпують *сутності* людського існування. Детермінації діяльності індивіда не закінчуються лише економічним буттям, але також опосередковуються

²⁸ Материальное и духовное в социальном развитии. — К., 1986. — С. 72.

²⁹ *Корет Э.* Основы метафизики. — С. 113.

(значною мірою) духовно цілеспрямованою *діяльністю* конкретного індивіда. Перетворювальна сутність діяльності обумовлена укоріненістю в ній *духу*, що зумовлює розвиток культури, науки, економіки. Іншими словами, загальна структура життєдіяльності людського суспільства і “світу людини” в економічних вимірах, заснована на відношенні *всезагального* (загальнолюдського), *особливого* (соціально-економічного) та *одиночного* (індивідуального й особистісного), знаходить своєрідне відображення в актах і процесах самовизначення “Я” особистості, в будові мікрокосму її духовного світу. Тобто весь “простір” між загальнолюдським і особистим людина “проходить” у діяльності власного духу, “від себе”, як суб’єкт, якому належить перетворити об’єктивні ступені побудови світу на ступені власної суб’єктивної визначеності. В економічно-господарських формах життєдіяльності індивід повинен здійснитись *суб’єктивно*, “для себе”, що означає духовний саморозвиток. Він утворює етапи феноменологічного ряду становлення індивідуальної самосвідомості, котра і є утворенням внутрішнього, духовного світу особистості.

Економічний матеріалізм за своїм змістом є філософією історії метафізичного або ж у будь-якому випадку мета-емпіричного характеру, так би мовити, **історичною онтологією**. Цьому не заважає те, що, дотримуючись духу часу з його реакцією ідеалізму, під сильним впливом матеріалістичного підфарбованого позитивізму, творці економічного матеріалізму оголосили війну будь-якій метафізиці й бачили в ньому її повалення. Вони вважали, що в ньому розкриваються матеріальні корені будь-якої метафізики, що показує її ілюзорно-ідеологічний характер. Насправді, однак, економічний матеріалізм становить, як і взагалі матеріалізм, лише наївну або догматичну метафізику, не усвідомлюючи, однак, своєї власної природи.

Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — М., 1990. — С. 232.

Враховуючи силу “тиску” “зовнішніх”, економічних детермінацій, разом з тим необхідно відзначити наявність “самості” як початкового етапу шляху, саморозвитку людини, тобто духовної здатності відрізнити “Я” від “Іншого”, або неповторність особистого духовного світу стосовно до зовнішнього буття. Духовна особистість знаменує собою сходження мікрокосму індивідуального досвіду до макрокосму об’єктивного, господарського людського світу, і навпаки. Як “вартісне, обмінно-оцінювальне, конкурентне господарство економіка в основі своїй є господарство самоорганізаційне. Інакше цю властивість економіки прийнято називати ринковою організацією, маючи на увазі, що вказану самоорганізацію здійснює ринок. Ринок — самоорганізаційне співавторство агентів-конкурентів, звичайно ж, разом з такими атрибутами, як гроші, товари, обмінні акції, ціни, *пропозиція і попит*”³⁰. Самоорганізація ринкової економіки є результатом взаємодії духовної “самості” з макрокосмом буття в його трансцендентальній цілісності.

Багатоплановість життєвого шляху робить принципово неможливою змістовну, остаточну модель розвитку рефлексивного “Я”. Але можна простежити генетичну послідовність формування та взаємозв’язок основних передумов і компонентів “самості” (як основи духовності). Відповідно до теоретичного аналізу генези самосвідомості, вона проходить ряд етапів, кожному з яких відповідає певний тип *інформаційних процесів*, пов’язаних з надбанням певного досвіду в результаті господарської діяльності. Інформацію першого порядку утворюють *відчуття*, другого — *сприйняття*, третього — *свідомість*. Поява свідомості робить можливою і необхідною інформацію четвертого порядку — *суб’єктивний досвід* — основу суб’єктивного духу. У міру охоплення суб’єктивним досвідом все більш значних проміжків часу формується індивідуально-суб’єктивна історія — пам’ять послідовності епізодів реального життя. На цій основі з’являється “самість”, або “Я”, — результат діяльності, “літопис” суб’єктивних переживань індивіда. Як необхідний наслідок і водно-

час умова функціонування “Я” виникає *самосвідомість*, тобто *інтерпретація* суб’єктивного досвіду індивіда в контексті духовних переживань як *сміслових інтенцій* життя. На її основі з’являється особливий пізнавальний процес, об’єктом якого виступає сам суб’єкт — *самопізнання*³¹. Специфіка свідомого, духовного акту в процесі самопізнання полягає в одиничному відображенні того, що належить “Я” (суб’єкту) і того, що належить “не-Я” (об’єкту або світу буття). Цей поділ відносний, кожна модальність — “Я” і “не-Я” — має смисл тільки у співвідношенні з протилежною. Звідси принципова духовна інтерсуб’єктивність “Я” (самосвідомість).

Виявлена ієрархічність структури рефлексивного “Я” дає можливість зробити висновок, що воно є центром *духовності* суб’єкта. Самосвідомість (“Я”) інтегрує всю інформацію *про себе*, виокремлюючи її з життєвих визначень зовнішнього буття. Чим вищий рівень “самості”, тим ширша його інформаційно-пізнавальна база і тим більша включеність у смисли життєвого світу, смисли світу економічного буття. Зміни в структурах “Я” (самосвідомості) передують змінам в індивідуальних самосприйняттях та самооцінках. У міру духовного розвитку особистості її самосприйняття стають все більш диференційованими, а цілісний образ “Я” (самосвідомості) — більш узагальненим, стійким і внутрішньо послідовним³². У цьому аспекті “Я” (самосвідомість) виступає *особливою* духовною формою освоєння “світу економіки”, людиною і разом з тим формою саморозвитку самої людини. На цьому етапі “Я” слугує формою ствердження цілісності особистості, теоретичного та практичного обґрунтування самостійного значення індивідуального життя в детермінаціях *матеріального світу*. “Я” протиставляє йому *ідеальний світ*, який у своїй духовній субстанційності є способом збереження самоцінності людини.

³¹ Кон И.С. В поисках себя: Личность и ее самосознание. — М., 1984. — С. 179.

³² Там же. — С. 180.

³⁰ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 363.

Духовна праця, яка у своїй обмеженості шукає, не беручи до уваги термінові вимоги середовища, творіння, яке б перебувало в часі, ставить перед собою далеку мету. **Індивід** виходить зі світу, щоб знайти те, що він потім **повертає** йому. Характер цієї праці також, мабуть, відчуває сьогодні загрозу занепаду...

Зростання духовних можливостей немовби відкриває нечувані перспективи. Однак ці можливості загрожують тим, що внаслідок все більш далеко йдучих передумов вони знищують один одного; нові покоління молоді більше не засвоюють досягнутого; створюється враження, що люди не здатні досягнути те, що дане минулим.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1994. — С. 365.

Світ економічного буття лише тоді буде субстанційно цілісним, коли його розвиток буде опосередковуватися духовними сутностями, тобто творчою здатністю “Я”, яке у формі здатності судження, абстрагуючись від будь-якого об’єкта, усвідомлює свою свободу від будь-якого “не-Я” і стає самосвідомістю, чистим “Я”. На цьому етапі “Я” досягає, що може визначатися тільки самим собою. На основі цього відбувається “включеність” суцього — “Я” — в усвідомлюваний, раціонально досяжний світ, у якому *існуюче* розкриває свій об’єктивний зміст суб’єкту. У результаті відбувається своєрідне “подвоєння буття”: на світ буття і світ свідомості (духовного осмислення). Проте поза “Я” (самосвідомістю) як чимось визначеним існує *ірраціональне* досягнення дійсності, котре також виступає фактом феномену “духовного”. Це свідчить про багатство та неповторність особистості, оскільки її характеристикою виступає не лише *раціональне*, але також і *ірраціональне*, що дає змогу особистості не лише характеризувати економічну реальність з погляду її зовнішніх виявів кола соціально значимих якостей, а й проникати в її змістовну сутність. “У сфері практичній, — зазначав Г. Гегель, — суб’єктивне безпосередньо не має ще ніякої істинної об’єктивності, оскільки у своїй безпосередності воно не є чимось абсолютно

всезагальним, в-собі-і-для-себе-сущим, але чимось належним до одиничності індивідуума”³³, тобто духовної унікальності, особистісності, які характеризують становище індивіда в системі соціоекономічного цілого.

Взаємодія “Я” і “не-Я” свідчить про те, що духовність є “натуральним” продовженням *практичної природи* людини. Але для проникнення в сутність змісту економічного буття необхідно зазначити, що “духовність” (і попередня їй буттєва “предметність”) далеко ще не завершує процес становлення сутності людини в цілому. Суперечність сутності та існування і є “неповнотою” реалізації сутності та “Я” людини. Наприклад, такою неповною реалізацією (її ідейним вираженням) була картина гармонійно універсального космосу, впорядкованого “логосом”, де останній є зведеною в принцип “тілесністю”. Пізніше — середньовічною *теологічною духовністю*, в якій самопізнання особистості виступало насамперед осмисленням процесу її морально-релігійного самовизначення. На противагу цьому картезіанський *гносеологічний егоцентризм* ґрунтувався в першу чергу на *інтелектуалістичних принципах*. Саме вони стали основою формування і ствердження раціональних обґрунтувань “*духу капіталізму*”.

Багатовимірність “Я” в духовному виявляє у своїй повноті особистість як єдність усвідомленої індивідуальності (персони) і активної організованості її внутрішнього світу. Здійснюючись завдяки взаємодії зовнішнього і внутрішнього світів (теоретичного і практичного, об’єктивного і суб’єктивного духу), особистість протиставляє “стихійності, випадковості й фатальним наслідкам зовнішніх обставин життя зразки усвідомленості гармонії, надії та віри в кращі результати, властиві внутрішньому світу людини. Разом з тим вони у своєму самостворенні усвідомленого існування, пошуку сенсу життя відкривають зовнішньому буттю можливість виявитися, засвідчитися як особливий альтернативний світ”³⁴. Але це ні в якому випадку не спростовує того факту, що лю-

³³ Гегель Г.В.Ф. Философия духа. — С. 262.

³⁴ Крымский С.Б. Философия как путь человечности и надежды. — К., 2000. — С. 25.

дина в духовному аспекті є персонально атомарною, неділимою, цілісною соціально-культурною, господарсько-економічною, екзистенціальною організацією в різних вимірах та аспектах.

Багатоплановість смислів економічного буття зумовлює поліфонію духовних самовизначень людини. Зокрема, в *онтологічній* площині вона ідентифікується як цілісно-раціональна, доцільна “самість” на відміну від одновимірності. У *гносеологічній* площині людина стає суб’єктом, носієм пізнавальної активності з когнітивними інстанціями та потенціалами, що адекватно забезпечують діяльність. Суб’єкт у своїй неоднорідності, різноплановості виступає як багатогранне об’єднання структур і утворень від індивіда, соціальної групи, спільноти тощо. У різних гносеологічних контекстах вводяться різні тлумачення суб’єкта — від індивідуальної самосвідомості до “всезагального духу” та “колективного несвідомого”. У *прагматичній* площині, в якій найбільш повно виявляються економічні інтереси, духовність суб’єкта є концентрацією конструктивно-перетворювальних ініціатив, спрямованих на трансформацію реального буття як такого. Але найбільш адекватно “Я” (як центр духовності) виявляє себе в *екзистенціальній* площині. У ній особистість набуває *ідентичності*, на основі якої активізуються *діяльнісні* (практично-економічні) аспекти духовного буття людини (дії, права, обов’язки, відповідальність, вибір тощо).

Кожна з площин демонструє урізноманітнення духовної сутності людини. Так, на *першому* рівні ідентифікація “Я” з індивідуальною тілесно-психічною організацією сприяє *духовній конституції* виступати основою само- і взаєморозуміння. На *другому* рівні духовне самовизначення “Я” (саморозуміння себе як єдиносутнісного володаря особистісної визначеності) виступає здатністю за аналогією проводити суб’єктивацію (ототожнення) собі подібних (“інших”). На *третьому* рівні “Я” виступає як егоцентрична конкретність, котра має індивідуальний характер, в контексті якого вона є центром, “фокусом” духовної перспективи з особливим баченням економічно-прагматичного світу і ствердженням себе в ньому. На *четвертому* рівні рефлексивна здатність “Я” співвідносити, пов’язувати власну картину світу, духовний досвід із

собойо створює розвинені механізми локалізації, поєднує ідентифікацію духовного самовизначення з духовним самозаглибленням.

Відповідно до міркувань *Е. Гуссерля*, “Я” (ego) “схоплює” себе не просто як зовнішнє “плинне” життя, але як “Я”, власна самосвідомість, де “переживаються змісти буття і думки”³⁵. У результаті людина *сама в собі є духовністю*, котра диференційовано інтегрована в дійсність. Як істота *соціально-економічно визначена*, вона володіє не лише фізіологічною “текстурою”, але й відчуває, мислить, створює, сповідує ідеали, тобто сповнена духовною діяльністю і духовними самовизначеннями. Синтезом стає “Я” (самосвідомість). Основа формування духовно-суб’єктивного “Я” — перманентне “перекачування” зовнішнього у внутрішнє з нарощуванням власної значимості, самозбагаченням, самовідкриттям, що веде до глибин осягнення духовної “самості”. Ствердивши себе як “тотожний субстрат незмінних особливостей “Я” на основі власної активності, “Я” в подальшому констатує себе також як *стійке і незмінне* особисте “Я” — у найширшому розумінні”³⁶. У всіх змінах, що відбуваються в генезі й суперечностях економічного буття, “Я” демонструє певний незмінний, заснований на духовній цілісності особистісний характер.

“Енергетичним зарядом” цього характеру виступає “дух як безперервна трансформація ладу ідей в лад речей і зворотне розпредметнення ладу речей в лад ідей, котре здійснюється людською діяльністю”³⁷. Характеризуючи самореалізацію суб’єкта, його здатність відтворювати себе в предметному світі господарського буття, дух “розпредметнює” цей світ через *творчу особистість*. Маніфестуючись *рольовими структурами діяльності людини* (зокрема, ролі економіста, господарника, фінансиста тощо), а також символами форм буття (що вимагають особистісного розшифрування), дух висту-

³⁵ Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб., 1988. — С. 145—146.

³⁶ Там же. — С. 148.

³⁷ Крымский С.Б. Философия как путь человечности и надежды. — С. 27.

пає в цьому плані як “трансформаційний процес взаємопереходів суб’єктивного і об’єктивного, теоретичного і практичного, універсального й індивідуального”. Завдяки цьому відбувається “розкодування” смислів економічного буття, що “під силу” духовній особистості. Саме вона в своєму “Я” може втілювати увесь універсум, “стиснути” його в межах індивідуальних самовизначень і виборів, тобто виступати монадним утворенням у межах прагматичного, раціоналістично визначеного буття.

Новий світ може виникнути з кризи не завдяки раціональному порядку існування як такого; людина, котра є чимось більшим, ніж вона створює в рамках цього порядку, здобуває себе завдяки **державі** в прагненні до своєї цілісності, для якої порядок існування стає просто засобом, і в **духовному творінні**, завдяки якому вона приходить до усвідомлення своєї сутності. На обох шляхах вона може знову впевнитись у джерелах і меті, в своєму **бутті людини** — у благородній і вільній самосвідомості, витраченій нею в тому, що було лише порядком існування.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1994. — С. 337.

Царина духовного, в центрі якого знаходиться “Я”, є тією сферою самовизначень людини, в якій відбувається не лише перетворення об’єктивного, а й *відродження* об’єктивності у суб’єктивності. У духовності конкретизуються цілі людського існування в умовах *економічного буття*, яке за своєю субстанційною визначеністю завжди протилежне духу, особливо в його гуманістично-моральних константах. Але дух — це самосвідомість людини, це особлива смисложиттєва сфера людського досвіду, “апріорна” стосовно предметно-конкретного, прагматично-економічного самоздійснення людини.

Феноменологічна спрямованість на розуміння духовності передбачає зміщення центру дослідницького інтересу з теоретико-пізнавальної здатності людини на умови її буття у

світі. Тобто людина визначається в суб’єктивності свого “Я” з огляду на умови розуміння внутрішньої належності до світу, долю якого вона духовно “переживає”, “оцінює” тощо. В якому б вигляді, у тому числі й розмаїтті економічного, не здійснювалася людська активність, її *попереджує* внутрішня духовна діяльність. “Включення” в неї людини містить в собі як необхідні моменти рух *екстеріоризації* та *інтеріоризації*. Рух *екстеріоризації* — це спрямованість внутрішнього духовного світу людини на зовнішній світ (“світ економіки”), виявлення спільних узгоджень із його “*всезагальною тотальністю*”. Цей рух дублюється одночасним рухом *інтеріоризації* — відтворенням особистого “Я” та його поглибленням в економічній реальності, завжди спрямованій на обмеження особистості. Не безпосередньо, а опосередковано, через раціоналістичні детермінації та об’єктивістські орієнтації, які утворюють феномен “*економічного*” — нової духовності. Тобто людський внутрішній духовний світ — це специфічне поєднання різних елементів, це світ, який перебуває під впливом *ззовні* і який водночас є світом певної конкретної особистості, це *власне* усвідомлення людиною *зовнішнього* (у предметній і соціоекономічній іпостасі) світу і разом з тим продукт взаємодій раціонального та ірраціонального, суб’єктивного та об’єктивного, емпіричного і теоретичного.

Аналіз внутрішньої складності духовного виявляє процес формування особистості у всебічних відносинах з іншими людьми в масштабах суспільства. Якщо цілісність особистості полягає в її *соціальності*, а міра *автентичності* (повноти) збігається зі ступенем зв’язку між всезагальною людською сутністю та індивідуальним існуванням, то питання принципової оцінки *духовної сутності* особистості акцентується на розумінні зв’язку “Я” з “Іншими” (“Я” та “Я Іншого”), тобто між особистістю і соціоекономічним світом. Однак особистість визначається у *взаємостосунках* з іншими людьми, завдяки чому й утворюється *духовний* внутрішній стан окремого індивіда.

Але який смисл має *духовність* (як внутрішній зміст людини) для економічного буття сьогодні, коли потрібно “розлучитися з тією ідейною установкою, що економіка утворюється мікроагентами і має соціальний характер, тобто ба-

зується на індивідуалізованому соціумі, з нього виходить, ним продукується. Настав час добре задуматися над іншим — над фактом влаштування економіки зверху..., через помітно-непомітний вплив на існуючих агентів (аж до придушення) на їх маси, який виявляється можливим на підставі контролю над освітою і поведінкою “ринкових параметрів”, які по суті давно вже перестали бути “ринковими”, оскільки найменше залежать від так званих стихійних ринкових сил”³⁸. Здається, духовність людини в “жорстоких іграх” сучасних економічних стратегій, сил, інтересів є в кращому випадку таким собі раритетом.

Проте це не зовсім так. Духовність є *станом активності* людини; це те, що “робиться всередині діяльності під кутом зору трансформації стану речей у стан ідей та розкриття стану ідей у стан речей”. З позиції *персоналізму* людина визначається не лише пізнавальним розумом, але й буттям чуттєвого і духовного, що дає їй змогу виступати насамперед суб’єктом “переорієнтації реальності”. Тобто людина в своїй економічній, соціальній, культурній діяльності не просто відтворює *зовнішній світ*, але й створює *нову реальність*. У момент її створення суб’єктивний духовний світ є для людини не просто даністю, а самою свідомістю, внутрішнім духовним життям як “особливим відношенням людини з самою собою” (Н. Аббаньяно). “Я” духовного виступає “первинною реальністю”, передумовою і дійсністю соціальної, економічної та культурної творчості. “Духовне” є означенням *свідомого вибору* особистості, який відкриває смисли вищого буття. Отже, основи людського життя, яке в першу чергу є господарським, укорінені в духовному бутті особистості.

Фундаментальною характеристикою духовного світу особистості, її первинного соціоекономічного досвіду є досвід “іншої” особистості. “*Ти*”, а в ньому і “*Ми*” є початковим для особистості або, точніше, супроводжують “Я” на всьому її життєвому шляху. Здобуваючи внутрішнє життя, особистість постає спрямованою на світ економічного буття і до інших особистостей; йдучи шляхом універсалізації (глобалізації), вона з’єднується з ними, оскільки “інший” (“інші”) не тільки

³⁸ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 423.

не обмежують, а й *обумовлюють* її існування і духовне сходження. Кредо особистісного існування є не природне, а *духовне відношення* — надприродне, метафізичне, нова форма буття: вона є *даром* для людини “по той бік” її природності, вимагаючи найбільшої самореалізації в свободі діяльності.

Отже, саме дух характеризує в дійсному смислі людину і формує її як особистість, оскільки “духовність встановлює ієрархію між ступенями буття: над матерією існує життя, над життям — дух”³⁹. Він характеризує *самоздійснення суб’єкта*, його здатність відтворювати себе у предметному світі економічного буття та розпредметнювати цей світ через творчу особистість. Духовність — це вершина, котра зумовлює особистість бути “живою активністю самотворчості” в економічній діяльності, а також комунікації і єднання з іншими особистостями, що знаходять реалізацію в пізнанні, яким є досвід “втіленого” існування, тобто реального, господарського, “предметно-матеріального”. Обидва досвіди — духовний і господарський (економічний) нероздільні, оскільки “Я” існує тілесно і одночасно “Я” існує суб’єктивно. Економічна реальність не може існувати поза цим досвідом. Дійсне духовне “Я” особистості виявляється у вмінні перетворювати сукупність соціальних відношень, стверджуючи пріоритетні напрями власного існування. Особистість та її “Я” не лише існує, але й *зберігає* себе в постійному розширенні своєї соціальної, культурної, економічної активності, розширенні сфери своїх взаємовідношень у світі людей і речей, які їх опосередковують.

8.4. САМОСТВЕРДЖЕННЯ ДУХУ В ЕКОНОМІЦІ

Духовна діяльність людини вплетена в сукупну діяльність всіх соціальних та економічних відношень. Адже людина ніколи не існує як ізольована і відокремлена істота, вона завжди перебуває у відношеннях зі світом і з іншими людьми. У цих відношеннях *дух виявляє* себе, поза іншими, і в еко-

³⁹ Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. — СПб., 1998. — С. 245.

номічній формі. Дух сприяє кожному конкретному індивіду не просто маніфестувати себе в дійсність, а усвідомлювати свою ситуацію і взяти відповідальність за свою долю і долю в історії. Метафізичний аналіз “духу економіки” є по суті аналізом відношення *духу з буттям*. Власне, людина і є та істота, котра “шукає буття”, спрямована “до буття”. “Людина як суще є відношення з буттям і підтримується ним”⁴⁰, — зазначав М. Гайдеггер. Духовність — завжди *можливість* відношення до буття, особливо в його *економічній формі*.

Економіка є результатом розвитку духовно-культурного життя. Саме духовного, а не виробничого, матеріального тощо. С.М. Булгаков писав: “Господарство є явище духовного життя такою ж мірою, якою й усі інші сторони людської діяльності та праці. Дух господарства... є знову-таки не фікція, не образ, а історична реальність. Кожна економічна епоха має свій дух і, в свою чергу, є породженням цього духу, кожна економічна епоха має свій особливий тип “економічної людини”, породженої духом господарства...”⁴¹. Поняття “дух господарства” розкриває особливу атмосферу, спрямованість господарської діяльності в певну історичну епоху. Так само кожна *економічна епоха* стає самою собою лише внаслідок присутності в ній певного *духу*, який визначає напрямок розвитку цієї епохи. Власне, спроби структуризації або поділу історії суспільства на формації, стадії, парадигми, цивілізації і т. д. є пошуком цього духу.

Поняття духу, в такому випадку, не потрібно вважати прерогативою якої-небудь однієї сфери культурного буття людини, відображеної у формах суспільної свідомості. Наприклад, моральній, філософській, релігійній, правовій тощо. Це поняття, як вже зазначалося, стосується всього буття людини, укоріненості її в культурі. До атрибутів духу належать: “активність як самотворча діяльність на перетині буттєвості та свідомості; нескінченність, тобто здатність трансценденції, виходу з себе у все вищі ціннісні сфери, переходження усіх кордонів, здатності, що репрезентуються невичерпними

⁴⁰ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М., 1993. — С. 39.

⁴¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — М., 1990. — С. 187.

можливостями творчості та розуму суб’єкта; свобода як самодіяльність, як необмеженість самовідтворення, виявів проєктивних сфер свого здійснення, шляхів затвердження своєї буттєвості; абсолютність як самоцінність та властивість самовизначення своїх предикатів як необмінного джерела всіх форм перетворення існуючого; самосвідомість у вигляді саморефлексуючого мислення та самопокладання смислу”⁴². Наведені характеристики духу мають пряме відношення до “духу економіки”, оскільки остання є виразом всіх сфер життя. У ньому визначальна роль належить особистості (С.М. Булгаков).

“Пронизаність” економічного буття духом обумовлена також його зіставленістю, за гегелівською традицією, з *працею*. У цій опозиції праця виступає як *позитивна діяльність*, що уречевлюється в її результатах, а дух — як сила *негації*. Останнє означає у Г. Гегеля, що дух принципово не згасає в жодному результаті діяльності, кожному її продуктові, а використовує його як поштовх подальшого розвитку. Можна сказати, що *економічне буття* є для духу стартовою умовою, передумовою руху, творчою негацією. У такому розумінні дух *живить економічну діяльність*, отже, економіку. Саме з вивченням робіт А. Сміта пов’язаний поворотний пункт в розвитку поглядів німецького мислителя, тому що “проблема *праці* як основного способу людської діяльності, як, за тодішньою термінологією Гегеля, здійснення тотожності суб’єкта і об’єкта, як діяльності, котра знімає мертву об’єктивність, як рушійної сили розвитку, завдяки якій людина виступає як результат власної діяльності”⁴³. Проблема, вирішення якої показало певну співмірність філософії Г. Гегеля з англійською класичною політичною економією.

За Гегелем, матеріали історії є людські інтереси, окремі потреби, всілякі егоїстичні мотиви, а також рух пристрастей, які створюють історичних діячів. Ці окремі мотиви, звичайно,

⁴² Крымский С.Б. Философия как путь человечности и надежды. — С. 48.

⁴³ Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. — М., 1987. — С. 210.

зовсім не збігаються із завданнями історії, і люди не знають про них, тільки у великих людей їх приватні цілі містять у собі субстанційний елемент, який становить “волю світового духу”. Але ця остання користується людськими прагненнями та інтересами в своїх видах; самі того не усвідомлюючи, люди здійснюють її прагнення, і в цьому полягає “хитрість розуму”, котра змушує поза знанням виконувати його наміри. Це — об’єктивна, надемпірична, метафізична закономірність історії. Економічний матеріалізм цю ідею асимілює таким чином. Він також стверджує, що історія є гра пристрастей та інтересів, котра в сукупності своїй утворює боротьбу економічних класів. В історії діє закономірність, що йде далі приватних ідей окремих осіб або груп, і ця закономірність визначається розвитком виробничих сил, котрий проходить свої ступені, аналогічні фазам самосвідомості всесвітнього духу. І тут діє “хитрість”, тільки не розуму, а економічного базису.

Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — М., 1990. — С. 233.

Набуваючи економічних знань у процесі вивчення праць А. Сміта, німецький філософ з’ясовує для себе суперечності капіталізму і буржуазного суспільства. Це дало змогу Г. Гегелю розглядати економіку, економічне життя людини, його обумовленість відношеннями людей один до одного і до речей як неподолану “долю”. Категорія “доля” є для Г. Гегеля вираженням широкої, діалектичної, живої необхідності, як і “дух”. Доля збігається у мислителя з діалектичним рухом цілісного життя, всього суспільства, саморуйнуванням і самовідтворенням життя соціуму взагалі, тому вона є, поза всім, у своїй сутності суто людським, невіддільним від стратегій життя. Так само як людина не може подолати “хитрої Світового Духу”, який визначає необхідність саме такого, а не іншого розвитку людини в її суспільній історії, так само вона не в змозі подолати детермінації “долі”.

Соціальна необхідність долі постає як “відчуття долі”, як переживання індивідом того, що з ним відбувається. Такого роду необхідність індивідуальної долі не може бути виведена з об’єктивних визначень суспільно-економічного розвитку.

Завдяки цьому суб’єктивізму абсолютизуються і постають як необхідні саме випадкові риси в долі індивіда, випадковість яких пізніше Г. Гегель чітко усвідомить у своїй соціальній філософії та філософії історії, а також і в економічних поглядах. Доля життя — це необхідність і закон Світового Духу. Отже, суперечності економіки, на підставі яких виникає багатство і бідність, є історично обумовленими й утворюють “систему спільності і взаємної залежності”, котра з середини себе рухає життям речей. Г. Гегель переконаний у тому, що світ економіки, який панує над людиною, у владу якого “закинута” окрема особистість, по своїй суті є одночасно продуктом самої людини. Тобто продуктом духу, який пронизує всі сфери соціально-економічного буття і діяльності.

Економічна структура капіталістичного суспільства знаходить своє вираження у Г. Гегеля в торгівлі. У монастрій купецького стану полягає “в розсудковому розумінні єдності сутності і речі; у людини стільки реальності, скільки у неї грошей. Уявлення зникло; означено безпосереднє наявне буття; сутність речі є сама річ; вартість — дзвінка монета. Тут в наявності формальний принцип розуму. Але гроші (які є означенням всіх потреб, — самі лише безпосередня річ) — вони суть абстракція від будь-якої особливості, характеру, вміння окремого індивіда. У монастрій купця є черствість духу, для якої значиме лише точне право, а все особливе, будучи відчуженим, не має значення, нехай загине що завгодно: сім’я, добробут, життя і т. д., але вексель повинен бути оплачений — абсолютна безсердечність. Фабрики, мануфактури базують своє існування саме на злиденності одного класу. Дух, таким чином, став для себе предметом у своїй абстракції як позбавлене самості внутрішнє. Але це внутрішнє є саме Я, і це Я є саме наявне буття духу. Прояв внутрішнього не є мертва річ: гроші; він рівнозначно є Я”⁴⁴. Незважаючи на складність викладу, Г. Гегель у своїх міркуваннях йде за логікою розвитку духу в діалектиці об’єктивного і суб’єктивного, загального і особистого. Цим самим він надає економічним категоріям діалектичну рухомість “для нас”.

⁴⁴ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. — М., 1971. — Т. 1. — С. 368—369.

В економічному і соціальному вченні *Г. Гегеля* одночасно активно діють дві діаметрально протилежні тенденції. *Перша* — тенденція розвитку *всезагального* із внутрішньої діалектики *особливого*: праця, поділ праці, знаряддя праці і т.д. Вона систематично проявляється там, де соціально-філософські погляди мислителя розвиваються незалежно від проблем держави. При цьому обґрунтовується думка, що індивід формується, набуває значимості у сфері економіки буржуазного суспільства. Такі тенденції у *Г. Гегеля* не епізодичні, адже проблеми сучасного йому капіталізму, економічна роль буржуа, сучасний індивідуалізм та інші принципи економічного розвитку тісно пов'язані з його філософією історії. Так, для мислителя зрозуміло, що в Новий час сучасне буржуазне суспільство має становити більш високий щабель розвитку саме тому, що *“відчуження”* в ньому проявляється на більш високому рівні, ніж у безпосередній соціальності античної демократії. Згідно з *Г. Гегелем*, періодом найбільшого *“відчуження”* стає час, коли *дух* може здійснити *“повернення”* *“відчуження”*, перетворення субстанції в суб'єкт.

Разом з тим, філософія історії має й інший бік — *незалежність держави* та її *всесвітньо-історичних функцій* від економічного базису. Згідно з цією концепцією держава повинна використовувати буржуазне суспільство для досягнення своїх власних цілей, які зовсім не залежать від цього суспільства. Буржуазне суспільство існує для того, щоб служити державі (*духу*), приносити йому жертву, і на цій основі держава гарантує і охороняє функціонування капіталістичного суспільства. За цією концепцією особливості буржуазного суспільства, економічного життя підкоряються *всезагальності держави*. Ці особливості або репрезентують собою основу життя, на якій підноситься величний *образ духу*, або моменти, на які діалектично розпадається *сам дух* тією мірою, якою він долає емпірію і повертається до себе; у міру того, як він робить себе *“зовнішнім”*, *“відчуження”* знову в собі *“знімає”*.

У наведених міркуваннях *Г. Гегеля* про особливості економічного розвитку суспільства, дослідження ним економічних категорій, праці, багатства, грошей, капіталізму і станів чіт-

ко простежується опосередкованість їх *“духом”*. Отже, розвиток економічного буття в контексті суспільства здійснюється під егідою Світового Духу, що свідчить про нероздільність економіки і духу. А звідси зрозуміла обмеженість поглядів, які *“розводять”* на абсолютно протилежні позиції *“духовне”* і *“економічне”*.

Моя теза полягає в такому: з часом вступу в історію германо-слов'яно-кельтських народів, господарський образ думок докорінно змінився: саме з (будемо його поки так називати) докапіталістичного духу, одержав розвиток дух капіталістичний. Цей сучасний капіталістичний дух є новим явищем для нашого європейського світу, початок якого знаходиться в ранньому середньовіччі, що, однак, не виключає ні того, що подібний господарський дух одержав розвиток вже колись раніше в культурах старого світу, ні того, що цей вже раніше наявний дух замішаний в створенні сучасного капіталістичного духу. Ці впливи повинні бути у свій час взяті до уваги. Однак цілком правомірно розглядати і показувати хід нового господарського способу думок всередині кола європейської культури як саме по собі самобутнє явище, котре досягло рівня розвитку.

Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — М., 2004. — С. 14.

Більш ширше та об'ємніше застосовують поняття *“дух”* для розуміння джерел і мотивів економічного розвитку представники *“нової історичної школи”* *М. Вебер* і *В. Зомбарт*. Позиція *М. Вебера* достатньо відома в його обґрунтуванні *“духу капіталізму”* сферою моральних норм протестантської етики. Генеральна ідея *М. Вебера* полягала саме в тому, що капіталізм є досягненням *лише* західноєвропейської цивілізації. Причину такого роду винятковості *М. Вебер* пов'язував саме з впливом протестантизму на зародження і формування капіталістичного ладу в Західній Європі. Інші народи не знали релігії, подібної до протестантизму, і цим пояснюється їх відхід від індустріального типу розвитку.

У полеміку з *М. Вебером* про генезу і “дух” капіталізму вступив *В. Зомбарт*. Він вважав, що моральні норми протестантизму становлять насправді лише частину того, що можна виразити як дух у господарському житті. *Духовне* можна виявити в найрізноманітніших галузях господарства, і для того, щоб систематизувати всю його різноманітність, дух потрібно поділити на те, що репрезентує загальну духовну властивість, загальний принцип, наприклад, справедливість, розсудливість, обов’язок, чесність, свобода вибору, відповідальність, особистісне відношення тощо. Разом з тим є прояви духовного життя, які мають місце виключно щодо господарських явищ: порядок виконання певних господарських операцій, кількісна і якісна оцінка господарських подій, правові, адміністративні і виробничі норми, які регулюють господарські процеси. “Господарський дух — це сукупність душевних властивостей і функцій, які супроводжують господарювання. Це всі прояви інтелекту, всі риси характеру, що відкриваються в господарських прагненнях, але це також і всі завдання, всі судження про цінності, якими визначається і керується поведінка людини господарюючої”⁴⁵. Певний, конкретний дух “панує” в той чи інший час тоді, коли він взагалі має значне поширення, він *переважає*, коли визначає собою господарські дії більшої частини суб’єктів господарювання.

На формування “духу економіки” здійснюють вплив усі сфери суспільної свідомості. Значна роль належить філософії, релігії і науці. Філософія завжди брала участь у будові духу господарства і розгляді ролі духу в розвитку економічного життя (*Г. Гегель*). Це можна простежити вже на прикладі античної філософії, коли було розроблено вчення про “логос”, з погляду якого розум повинен панувати над природним світом прагнень, що означає раціоналізацію всіх сфер життя. Пізніше цю думку “зробили плоскою, перегнувши в тому суто утилітарному смислі, що наше вище щастя впливає з раціонального, “доцільного” влаштування життя. Все ж у ролі основного тону... залишилась ця моральна вимога дис-

⁴⁵ *Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — М., 2004. — С. 9.*

циплінованого і методотизованого життя, що сприяло всьому капіталістичному”⁴⁶. Цей “капіталістичний дух” становить строкату суміш душевних станів найрізноманітнішого характеру, з яких тільки деякі елементи підлягають за своєю природою впливу моральних сил. Окрім них “капіталістичний дух” містить також інші елементи, з яких деякі зовсім не підлягають набуванню, а є вродженими.

У вітчизняному філософсько-економічному мисленні значна роль у формуванні господарського духу відводиться ірраціональному началу, пов’язаному зі свободою, що знаходить вираження в *творчості* і відрізняється від “мертвого механізму” речей. *С.М. Булгаков* стверджував, що неможливо виразити дух господарства і відношення, які ним породжуються, крізь “призму абстрактних категорій, поза їх історичною конкретністю”⁴⁷. Так само *М. Бердяєв* наділяє господарство і економічну діяльність духом і душею. “Обездушевлення” матеріального життя породжує цілий ряд хворобливих явищ. На цій основі відбувається як перебільшення значення народного господарства, панування економіки над всім життям, так і надмірна зневага до господарства й економіки, характеристика їх як чогось ничого і недостойного. І в першому, і в другому випадку господарство оголошується бездушною силою. Забувають, що “господарство є виявлення сили людського духу і що через нього здійснюється місія панівного визначення людини в природі. Господарське життя не може бути ні панівним, ні самодостатнім. Воно має підлягати вищим началам життя... Господарство не допускає смертельного торжества стихійних сил, воно обмежує владу смерті в природному порядку... Добування з природи господарських благ є духовна дія”⁴⁸. У ній надра природи розкриваються для володіння ними людьми. Для вітчизняної філософії, при розгляді господарського духу, є характерним *психологізм* і *есхатологізм*.

⁴⁶ *Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — С. 194.*

⁴⁷ *Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — С. 187.*

⁴⁸ *Бердяев Н. Судьба России: Сочинения. — М.; Харьков, 1998. — С. 690.*

Особливості духу економіки, або господарського духу, можуть бути розкриті і через побічні джерела пізнання, але ним означені. В. Зомбарт дає загальну картину цих джерел, виділяючи такі групи: “творіння господарюючих людей в найширшому смислі, на яких би “зупинився” їх дух. Я маю на увазі спільні організації, ними створювані: влаштування сіл, фабричних виробництв, транспортних підприємств; технічні пристрої; побудова майстерень, створення знарядь праці, побудова залізничних доріг, систем зрошення, каналів і гаваней тощо; особливі пристрої для досягнення господарських цілей; влаштування благодійності; теми розвитку і зростання господарського життя; швидке переутворення, швидке розширення господарських установ і багато іншого подібного; б) правові норми; в) моральні вчення релігійного або світського походження. До них можна також додати всі прояви критики: сатири, бойові памфлети, проекти реформи і т. д.; г) відображення часу: в суспільній думці, наприклад, значення певних професій (торгівлі) в суспільстві і всередині окремих класів (ставлення дворянства до наживи); в літературі, мистецтві і науці показ типів, характер улюблених “напрямків”; д) соціальні відносини окремих груп населення, мирне співжиття, ворожі відносини (наприклад, робітників до підприємств), патріархальні відносини, ділове впорядкування; е) характер політики, в яку виливається господарський спосіб думок окремих осіб і груп: імперіалістична політика або вільна торгівля тощо”⁴⁹. Необхідно зазначити, що спектр картини джерел духу господарства достатньо широкий, що і дає змогу говорити про “космос капіталістичного господарства”.

Очевидно, що пізнавальна цінність знань, які вилучаються з цих джерел, досить різна. “...Творіння не може випередили свого творця. Таким чином, меншою мірою первісний капіталістичний дух живився з інших джерел, ніж сам капіталізм. І більше того, коли капіталізм вже був у наявності, то і тоді, зовсім очевидно, й інші сили брали участь у справі утворення капіталістичного духу і розвитку, який вже був

⁴⁹ Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — С. 275.

наявний: ...Чим далі йде капіталістичний розвиток, тим більшого значення він набуває для утворення капіталістичного духу, поки, можливо, врешті-решт, не буде досягнута та точка, коли вона одна його буде утворювати і формувати”⁵⁰.

Дух, який здійснює динамічні перетворення, який перетворює старий світ в руїни, є дух капіталістичний, як ми його називаємо за господарською системою, в якій він живе. Це дух наших днів. Той самий, котрий надихає кожну американську “людину долара” і кожного пілота, той дух, котрий панує над всією нашою істотою і управляє долями світу.

Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — М., 2004. — С. 25.

Основним джерелом, яке дає інформацію про економічний і господарський дух, є *людина*. Вона визначає його *зміст*, оскільки як суб’єкт економічної і господарської діяльності наділена певною системою цінностей, знаннями і навичками господарської діяльності, є носієм забобонів, традицій. “Але дух людський, — писав М. Бердяєв, — по-різному може бути в рабстві у матеріального життя, у ним самим створюваного господарства. Дух людський може бути в рабській залежності не тільки від природного середовища, але і від соціального середовища... Ствердження значення особистості в господарському житті не означає обов’язкового економічного індивідуалізму. У господарському житті можливі складні шляхи і сумісні різні начала. Але повне підкорення господарської особистості суспільному колективу або державі руйнує господарство і поневолює особистість. Вільне існування особистості в матеріальному світі передбачає свободу господарювання, вільні і відповідні акти людини щодо матеріальної природи”⁵¹.

⁵⁰ Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — С. 340.

⁵¹ Бердяев Н. Судьба России. — С. 696—697.

Передбачення *М. Бердяєва* збулися. Не лише стосовно матеріалізації господарського життя практикою *радянського соціалізму*, який прагнув максимально позбутися будь-яких містифікацій, що пов'язувалися з поняттям “духу”, але й попередження щодо збереження ролі особистості в господарському житті, *не перетворення* її в додаток до машини, тобто до техніки. Більш “поглиблене ставлення до машини не таке прямолінійне і просте, як це уявлялося романтикам минулого. Світ повинен пройти через торжество машини, і дух людський повинен вистояти в цьому процесі, повинен остаточно звільнитися і прийти до вищої цільності”⁵². Таким чином, основою і центром економічної, виробничої, технічної діяльності повинна бути внутрішньо цілісна, духовна людина, здатна до творчості. Адже господарство, зазначав *С.М. Булгаков*, і в “широкому”, і у “вузькому” політико-економічному розумінні є творчістю, синтезом свободи і необхідності. Якщо “необхідність виступає тут зі всією очевидністю, як залізний закон, що тяжіє над життям, то і свобода, творче ставлення людини до праці з наявністю різних можливостей у ньому, хоча і всередині цього залізного кільця, також не усунена з поняття господарства”⁵³. Господарсько-економічна діяльність лише тоді буде продуктивною, коли її буде здійснювати *творча* особистість, яка усвідомила дух свободи.

Людина, таким чином, не тільки носій системи певних цінностей, традицій, але й сама здатна створювати нові цінності, “проектувати” себе за свої межі і тим самим формувати “дух господарства”. А він сьогодні — основа розуміння сучасного етапу розвитку цивілізації, в якій головним “капіталом” стає людина та її знання. Епоха Постмодерну, як сьогодні характеризують сучасний етап цивілізаційного розвитку, потребує нової парадигми раціональності. Техногенність — це не лише вільна і творча праця. Постмодерн означає подальше “розкріпачення” особистості і “субстанціалізацію” індивіда. Тенденції еволюції світової економіки дають можливість сміливо прогнозувати зростання частки високих технологій

⁵² Бердяев Н. Судьба России. — С. 692.

⁵³ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — С. 186.

у світовій торгівлі і прогресивне скорочення частки традиційних енергоносіїв. Це означає всемірне зростання “людського капіталу”, оскільки знання міститься в людині, вона “уявляє, придумує, знаходить технічні рішення і втілює їх у життя”⁵⁴. Зрозуміло, наскільки важливо для економіки епохи Постмодерну, втім, як і для економіки всіх попередніх часів. “Розуміння господарства як явища духовного життя відкриває очі на психологію господарських епох і значення зміни господарських світоглядів”⁵⁵, — писав *С.М. Булгаков*.

Формування “духу економіки” — не просвітницьке завдання, виконання якого передбачає чисто зовнішню діяльність з “виховання”, “становлення” тощо. “Дух економіки” як *реальність* є *ідеальністю* “внутрішніх”, духовно-душевних етапів, коли вони далі не самі по собі, як такі, але коли крізь них “просвічує” інше буття, тобто *економічна реальність*. Вона як “інше” — не просто зовнішній світ предметних об'єктів, форм речей і господарських явищ, що оточують індивіда (хоча останні, безумовно, представлені, ідеалізовані в свідомості). Бути іншим (“економічною людиною”, наприклад), залишаючись при цьому самим собою (володіти “духовними смислами”, їх розумінням), і означає володіти крім реального ще й ідеальним буттям (*Г. Гегель*). Ідеальність — як свічення, сяяння іншим змістом крізь себе: самим собою представляти — репрезентувати “інше”.

Св. Франциск був можливий лише за натурального, примітивного господарства, і через це хай живе елементарна форма матеріального життя, не станемо допускати розвитку! Але коли так, то я роблюся марксистом і наполягаю на такому фатальному висновку: св. Франциск — цвіт натурального господарства, дух зумовлюється економічними чинниками. Релігійне ставлення до життя руйнується, і про святість краще зовсім не говорити. Або ж треба безсторонньо стати на інший

⁵⁴ Карцев Е.А. Постмодерн как фаза цивилизационного развития и междисциплинарный дискурс // Философия хозяйства. — 2004. — № 5 (35). — С. 126—127.

⁵⁵ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — С. 187.

шлях і визнати, що дух не залежить від матерії й що функціональний зв'язок духовного і матеріального на поверхні життя з глибини, зсередини зовсім інше означає.

Ця незалежність і свобода Духу повинні бути виявлені через болісну механізацію, машинізацію матеріального життя. Тільки шляхом розшарування, роздвоєння і диференціації життя дає справжній досвід і пізнання життя. Це шлях свободи, вільного зживання всіх потенцій.

Бердяев Н. Судьба России. — М.; Харьков, 1998. — С. 474.

Людина діє за вимірами самої природи, самого універсуму як *його*, універсуму, всезагальна сила і могутність. Так виникає культура. Діючи за вимірами соціуму, людина утворює власне *духовні* відносини. Але в процесі економічно-господарської діяльності за субстанційними вимірами самої економічної реальності й проступає *дух*: індивід виявляється “якимось чином причетний не до фрагментарності емпірично-матеріальної предметності, “речовинності”, а економічного буття як такого. А тому *абсолютність духовного* не є чужою людині — за всієї нестерпної ворожості безпосередньо природних або соціально-повсякденних ситуацій. Людина виявляється причетною до певних *смислів*, і цю свою “інтимну родинність” нескінченності буття в цілому і перманентності економічного буття зокрема переживає як *дух*, або ж — як прояв духу в собі”⁵⁶. Тому власне духовне відношення людини завжди є відношенням до реальності як до суб’єкта. Так виникає *духовне відношення* до економічної реальності, яке утворює “дух економіки”. Там, де одні лише “об’єкти”, дух всього лише “літає, ширяє”. Усвідомлення економіки як “іманентно духовної” означає відразу ж сприйняття її як “живої”, одухотвореної, як такої, що розкривається на зустріч людині, стає їй близькою, спорідненою, “своєю”. Так економіка фіксується духом, тобто “дух економіки” є не образний вираз, але *дійсна, справжня реальність*.

⁵⁶ Вozняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 210.

Розуміння, сприйняття економіки у вимірах духу пов’язані з орієнтаціями людської діяльності на такі абсолюти, як Істина, Добро і Краса. Тому, як зазначав *М. Бердяєв*, господарське, матеріальне життя не може протиставлятися життю духовному, не може бути від нього відірване і вилучене. Господарство, як перетворення природних сил, як їх організації і регуляція, є акт людського духу і від якості духу залежить характер господарства⁵⁷. Отже, від духу залежить спрямованість економічного розвитку також і в морально-гуманістичному напрямку. “Дух економіки” тільки тоді допоможе здобути особистісному “Я” цивілізаційні виміри, коли буде орієнтувати економічну діяльність у багатстві всіх її параметрів на досягнення ціннісних смислів буття.

8.5. СУБ’ЄКТНЕ ВИЗНАЧЕННЯ ЕКОНОМІЧНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

У контексті розгляду духовної змістовності економічного буття увагу привертає проблема *суб’єктності*. У “Феноменології духу” *Г. Гегель* стверджує, що зміст діалектичного руху “в самому собі є від початку до кінця суб’єкт”⁵⁸. Що ж може означати вимога ставитись до предмета як до “суб’єкта”?

У першу чергу потрібно зрозуміти його як причину самого себе, тобто взяти його не в стані спокою і не як наслідок побічної причини, а в процесі становлення, зміни, розвитку, де він виступає *суб’єктом* власного руху, як щось рефлексоване в собі, як цілісний саморух. Виражений таким чином зміст предмета *Г. Гегель* називав *істинним*, оскільки *опосередковує себе самим собою*, перебуваючи одночасно в *безпосередньому* відношенні з самим собою⁵⁹.

Разом з тим це означає ставитися до нього як до “опредметленої людини”, як до суспільної сутності, культурно-історичного, господарсько-економічного утворення, поставивши тим

⁵⁷ Бердяев Н. Судьба России. — С. 689.

⁵⁸ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — СПб., 1999. — С. 36.

⁵⁹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук: В 3 т. — М., 1974. — Т. 1. — С. 198.

самим предмет (об'єкт) *не у зовнішнє* відношення корисності, а “занурити його в діяльність розпредметнення, переосмислення, освоєння, творчого перетворення”. Поза тим, зробити предметним для себе своє *власне відношення*, яке так чи інакше буде виявляти свою економічну, суспільно-історичну визначеність. Іншими словами, саме в *самому цьому відношенні* до предмета (об'єкта) індивід повинен виступати самоусвідомлюючим *суб'єктом, тотальністю* всіх суспільно-людських визначень як щось концентроване, зібране в “пучок”.

У відношенні до предмета як суб'єкта немає нічого містичного. Відомо, що однією з соціально-гносеологічних причин специфічно гегелівського ідеалізму була *універсалізація* — “індивідуальна свідомість — культура”, поширення “*утворювального*” процесу на весь універсум. Кожний предмет, зроблений людиною в процесі трудової, економічної діяльності, є опредметнена діяльність духу, опредметнена “ідея”. Освоюючи *економічну предметність*, перетворюючи її в “поле” культурного існування, суб'єкт убирає в себе її субстанційний зміст і зводить себе до образу людини. Ці відношення розпредметнення Г. Гегель немовби “перекидає” (екстраполює) на все буття, що й дає йому можливість показати світовий процес розвитку як розгортання і самопізнання Світового Духу (Абсолютної Ідеї). У його “полі” відбувається розгортання і самопізнання всіх форм буття і діяльності, в тому числі економічної, також невіддільної від духу. Прикладом може бути рух духу в праці. У предметі праці діють неминучі природні закономірності, і тільки на основі їх знання та їх визнання праця може мати місце і бути плідною. Одночасно завдяки праці предмет стає іншим; знищується форма його предметності й він завдяки праці здобуває нову. Ця зміна форми є результатом праці над чужим для неї матеріалом, який має свої власні закони. Разом з тим ця зміна форми може мати місце лише тоді, коли вона *відповідає* іманентним закономірностям *розвитку* самого предмета⁶⁰. Цей процес є *способом здійснення духу*, рух якого завжди приводить до перетворення, перевтілення, перебудови.

⁶⁰ Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. — С. 362.

Рациональний смисл гегелівського перенесення духовних відношень на увесь світ полягає в тому, що *будь-який предмет* людина так чи інакше сприймає під формою *доцільності*, — так, начебто він би був результатом попередньої праці. Як людина засвоює результати попередньої праці, минулої діяльності в складі даних суспільних відношень — за таким самим типом і засвоюються всі предмети, предметний світ як такий. Та форма суспільних відносин, яка панує в суспільстві і яка визначає спосіб освоєння індивідами своєї сутності, переноситься на світ і виступає переважним *способом освоєння* будь-якого предметного змісту. Скажімо, перенесення на світ відносин предметної (речовинної) залежності (капіталізм) причетне до формування специфічно *природничо-наукового, позитивістського* погляду на світ, тобто такого розгляду предметності, де остання виступає як щось об'єктне, побічне до суб'єкта і його діяльності. Орієнтація на абсолютну безсуб'єктність як таку є особливістю *позитивістського типу мислення* (природничо-наукового).

Перенесення оречевлених, об'єктивних відношень на світ дозволяє нам “виловлювати” *об'єктні, розсудкові* характеристики речей поза усвідомленням їх економічної, суспільно-культурної людської обумовленості. Звернення на світ відношень розпредметнення, відношення до світу людського буття як до витвору суспільно-людського духу є *діалектичним поглядом на світ*.

Зрозуміти сенс світу — означає передусім зрозуміти внутрішнє й необхідне співвідношення (ratio) між двома термінами дійсного пізнання — людиною як тим, хто пізнає, і природою як тим, що пізнається. Але замість знайти таке співвідношення цих двох необхідних термінів, матеріалізм і ідеалізм однаково їх гублять. Адже в матеріалізмі і людина і природа, розкладені на безконечно дрібні частинки, втрачають свою живу дійсність, і так само вони втрачають її в ідеалізмі, випаровуючись в діалектиці абстрактних понять. У оста-

точному підсумку обох цих поглядів уся реальність і того, хто пізнає, і того, що пізнається, замість бути осмисленою просто зникає в порожніх абстракціях.

Соловьев В. На пути к истинной философии // Соч.: В 2 т. — М., 1988. — Т. 2. — С. 324.

Подібно до того, як у предметах культури в руслі творчої діяльності ми бачимо суспільство як *сутність, предметнені* форми діяльності (економічно-виробничі) і спілкування, які нашою власною активністю, нашою власною напругою “переплавляються” в наші здібності, у наші почуття і в нашу живу думку, “оживають” під нашими руками та продовжують своє буття в живій, “суб’єктно-процесійній формі”, — так і в усьому “іншому” (господарському, побутовому, культурному, виробничому і т. д.), ми здатні побачити розвиток, становлення, нерівність самому собі (єдність буття і ніщо), розгортання сутності⁶¹. У такому випадку ми розпредметнюємо світ в його *економічних вимірах*, світ в його діалектичному розвитку та усвідомлюємо, переживаємо свою смислову причетність економічному буттю і його становленню. Адже ми є і продуктом, і формою розвитку не лише універсуму, але й соціоекономічної реальності. Через людство, *кожну* людину розкривається, “проливається” нескінченність світової субстанції. Вона “породила нас зі своїх неосяжних глибин такими, що ми можемо існувати лише у власному *самопородженні*, але її (а не своїм) *змістом*”⁶². Такий погляд на розвиток світу в універсалиях соціальних, економічних і культурних вимірів суттєво збігається з *духовністю*.

З погляду раціональної розсудливості розумне, творче мислення зовсім незрозуміле. Справа полягає в тому, що відносини процесу розпредметнення попередньої діяльності в руслі творчої активності за типом, способом розгортання,

за *самою своєю логікою*, за *рухом* збігаються з розумно-діалектичним ставленням до *суцього* як такого. А з погляду діалектичного розуму суще саме по собі *іманентно суб’єктивне*. Ставлення ж до *результатів праці* як до “*речей-об’єктів*” збігається з розсудковим (прагматичним) ставленням до соціокультурної та економіко-господарської реальності, коли остання виступає як *об’єкт*, як щось спрощене, чуже, яке можна *спожити, анатомувати*.

Лише розглядаючи світ з позиції *розпредметнення* і можна розкрити в ньому іманентний розвиток. Але внаслідок соціально-історичного поділу праці процес змістовного *розпредметнення*, творчого освоєння результатів культурно-економічного розвитку існує лише у сфері *духовного* виробництва, котре протиставлене матеріально-виробничій життєдіяльності. Саме в цій сфері дійсний *творчий розвиток* достатньо виразно виступає продовженням попереднього розвитку економіки і культури.

Ставлення до предмета (яким може бути і є кожний предмет соціального, економічного та господарського буття) як до “суб’єкта” (тобто розумне ставлення) передбачає розкриття його сутності як саморозвитку, саморозгортання моментом певної цілісності й водночас передбачає ставлення до нього, до предмета, як до соціокультурної та економічної сутності, тобто потребує процесу розпредметнення. Тим самим у предметі (в економічній і культурній реальності) розкривається його іманентна творчість (діалектика), а на боці *суб’єкта* цей процес супроводжується *самозміною*.

Ставлення до предмета як до *суб’єкта*, а не як до побічного, байдужого об’єкта, є, власне, духовним ставленням. Чому саме? Справа в тому, що людина діє за мірками самої природи, самого універсуму як *його*, універсуму, всезагальна сила і могутність. Тільки в міру діяльності за субстанційними вимірами самої економічної реальності і проступає *дух*: людина виявляється якимось чином причетною не до фрагментарності емпірично-матеріальної тілесності, а до буття як такого. У такому випадку “призначення” духу полягає у “суб’єктивізації” економічного буття, наближенні його до смислів людського існування — соціальних та екзистенційних.

⁶¹ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 199.

⁶² Там же. — С. 200.

Необхідно зазначити, що дух існує через *суперечність*, яка утворює саму “душу” духу як такого. “Інше, заперечення, суперечність, роздвоєння, — говорив *Г. Гегель*, — все це належить... до природи духу... Власне якість духу є... істинна нескінченність, тобто та нескінченність, яка в собі самій містить кінечне як момент”⁶³. Тому *розсудок* (яким володіє емпіричний суб’єкт) розглядає дух (і все духовне) як щось предметне, врешті-решт — як річ, *не знає* духу. Для розсудку дух як такий — “закритий”. Але дух може “мати справу” з *духом*. У плані пізнання подолати іманентну суперечність духу, його “вислизання” від розсудку — здатен тільки розум діалектичний. Але в екзистенціальному сенсі, буттєво — дух розкривається в *цілісності* людської істоти, а не тільки розуму.

Таким чином, якщо мова йде про освоєння економічного буття з метою співмірності з його вимогами, необхідно виходити з суті справи: *розумно-діалектичне* відношення до світу економіки, світу господарської реальності здатне звільнитися від розсудкових звичок (мислення “емпіричної людини”) — лише в контексті відношення до реальності (економічно-господарської) як до *суб’єкта*, в контексті *іманентної причетності* людини — суб’єкта змістовності економічного буття, тобто у власне *духовному* відношенні. Безмежність “об’єктивної діалектики економічного буття і є *духом* як таким, котрий розкривається нам, стає нами, сходить у нас у міру розвитку нашої здатності відноситися до світу *діалектично*. А діалектичне відношення — це не просто “теоретико-пізнавальне”, “методологічне” тощо; в першу чергу — це наша здатність стати по той бік *користі*, по той бік *своєї міри*, і — бути відкритим для “непотаємності” буття, долати “забуття буття”⁶⁴ (*М. Гайдеггер*). Діалектичне відношення до світу економічного буття і є *співучастю* в саморозкритті економічної субстанції. Дух тільки тоді допоможе нашому “Я” здобути свободу, коли ми самі допоможемо йому стати також володарем свободи. У цьому — *смысл суб’єктивності* предметно-емпіричної реальності економічного.

⁶³ Гегель Г.В.Ф. Философия духа. — С. 25—26.

⁶⁴ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 211—212.

Безумовно, не “Я”, не “суб’єкт” покладає “*світ економіки*”, який ніколи не був для нього іманентним; світ має свою реальність, своє “буття в собі”. Але економічна реальність, тобто “буття в собі” в “світі економіки”, може розкрити “Я” в акті його дійсного функціонування — самореалізації. “До” і “незалежно” від цього “духовного акту” (*Е. Корет*) “світ економіки” є “видимістю”, нагромадженням позбавлених особистісного сенсу подій, хаотичним рухом фактів один за одним. Коли ж з’являється в “світ економіки” “Я” як єдність суб’єктивного і об’єктивного й висуває себе з огляду на цю єдність як принцип об’єктивних оцінок, “світ економіки” розкривається в своєму “бутті в собі”. Розкриваючись таким чином, він формується в єдиній організації і дає орієнтацію шляху для поведінки в ньому та для панування над ним. Тим самим суб’єктність, котра формує буття світу і “світу економіки”, набуває своєї духовної обґрунтованості в *єдності*, в якій “Я” актуалізує себе завдяки необхідності самореалізації⁶⁵. *Економічне буття* є остаточною межею духовного відношення, межа, до якої постійно рухається “Я” у перманентності вирішення власної проблематичності.

Раніше всього мислимого є **Я**. Це “**Я є**” виявляється для мене, суб’єкта, який висловлює таке судження і виражає його справжній зміст, первісною інтенціональною основою не тільки для світу, і взагалі для всього, що я усвідомлюю як суще з якимось зрозумілим для мене й дійсним змістом (засвідчую я його правильно чи неправильно і т. д.), включаючи мене самого, моє життя, мою віру та увесь зміст свідомості.

Гуссерль Е. Формальна і трансцендентальна логіка // Зарубіжна філософія ХХ ст. Читанка: У 6 кн. — Кн. 6. — К., 1993. — С. 55.

⁶⁵ Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. — С. 167.

Поглиблення суб'єктної проблеми в усвідомленні необхідності досягнення економічної реальності — це повернення “Я” до вихідної проблематичності, у якій вона здобуває свою *“остаточну єдність”*. Ця єдність знаходить вираження у “формуванні буття “Я” як мислячого розуму, і одночасно — у формуванні буття “світу економіки” як “розумного порядку”⁶⁶. Обґрунтування дійсності духовності відношень є умовою єдності буття “Я” і буття світу. Людина може вступати у відносини з самою собою й може реалізувати своє “Я” лише тоді, коли в цих відносинах вона (людина) визнає початковість належного їй буття в його суб'єктивному осмисленні й розумінні. Процес, *духовний акт* розкриття “світу людини” — це той самий процес (духовний акт), через який людина “уко-рінюється” в “світі економіки”, усвідомлюючи себе як мисляча, розумна істота в ньому.

Процес формування і становлення духовного відношення до економічного буття в його раціонально-прагматичних іпостасях не вичерпується лише констатацією “Я”. Людина — це споконвічна можливість пошуку свого “Я”, що й породжує неоднозначність і поляризацію смислів оточуючої дійсності — природної, соціальної, економічної, культурної. З цього випливає *духовно-душевна* інтенція до людської солідарності, що лежить в основі цивілізаційних спільнот і в реальних формах існування людини. Духовне відношення розкриває себе у зв'язках, наприклад, економічно-господарської солідарності, котрі підтримують людину в її протиставленні раціонально-прагматичній логіці розвитку “Світового Духу”, який завжди споглядає історію людей з позиції “хитрості розуму” Г. Гегеля або “невидимої руки ринку” А. Сміта. Економічна солідарність — одна з умов формування того чи іншого типу світогляду як духовного утворення. Економічна, як і інша солідарність, пов'язана з існуванням “іншого”. Тобто людина може знайти себе і сформуватися як “Я”, виявити себе в економічній реальності, визначити порядок, гармонію світу лише в акті співвіднесення себе з іншими індивідами.

⁶⁶ Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. — С. 167.

Цілісне розуміння особистості потребує відтворення всієї повноти індивідуальних, суспільно-економічних відносин людини до людини. Особистість реалізує себе як щось принципово відмінне від *прагматичних запитів*. Вона є соціально-духовне утворення в сукупності реальних, чуттєво-предметних відносин даного індивіда до “іншого” (інших індивідів). У цій ситуації виникає можливість уникнути хибної тенденції свавільного перетворення людини в “об'єкт”. Особистість протистоїть не закону, не суспільству, не економічному, не “Ми” (“іншому”), а *безособистісному, безвідповідальному, тиранічному*. У цьому її призначення, висока доля, котра є *свободою подолання, звершення*. “Формування Я, вільного для здійснення свого призначення, включає в себе формування відношень між “Я” і світом, завдяки якому світ постає перед Я сукупністю знарядь і засобів, що сприяють реалізації цього призначення”⁶⁷. У цьому і полягають духовні основи людини — у свободі вибору в економічно-господарській і в будь-якій іншій сфері людського існування. Що в підсумку приводить не лише до визнання самоцінності і самозначимості індивіда, його неповторності, самотності, духовного самовизначення, але й *суб'єктизації* предметно-природного буття, економічної реальності. Це дозволяє універсуму особистості, заснованому на духовності, вмістити в собі також речі, котрі виходять за межі буття “наявного”: мінливість їх буття відбувається в “суб'єктивній визначеності”, залученні в смислові контексти економічного буття.

Людина завжди знала про відмінність між собою і річчю, між матеріальним і духовним, між економічним і моральним тощо. Проте це не означало остаточного роз'єднання цих вимірів людського життя. На підставі цього існування набуває водночас господарсько-економічного (практичного) й онтологічного характеру. “Практичного в тому сенсі, — зазначає П. Рікер, — що саме в способі дії й ставленні до іншого розкривається відмінність між способами буття; онтологічного в тому сенсі, що висловлювання “розумна природа існує як самоціль” є висловлюванням екзистенційним”⁶⁸. Останнє озна-

⁶⁷ Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. — С. 197.

⁶⁸ Рікер П. Сам як інший. — К., 2000. — С. 269.

чає “суб’єктивне”. Отже, ми завдяки йому можемо стверджувати *суб’єктивність* предметно-економічного буття. А воно, в свою чергу, найвагомніше укорінює значимість “духовного в структурі соціуму”.

8.6. ДУХОВНИЙ ДОСВІД ЯК УМОВА ТВОРЧОСТІ “ЕКОНОМІЧНОЇ ЛЮДИНИ”

Перетворення соціоекономічної реальності здійснюється завдяки духовно-суб’єктивній рефлексії, яка, поза всім іншим, організовує й раціоналізує дійсність. У результаті конститується світ економічного буття, світ культури. Будь-яка діяльність, здійснювана людиною, організовує *об’єкту предметність світу*, стабілізує ситуації, схематизує й уніфікує світ господарської реальності. Зі світу соціального життя виділяється умовно стабільний світ речей, над яким надбудовуються, формуються теоретичні ідентичності реальності. Економічне знання не копіює виробничо-господарську, вартісну організацію економічної практики, а є новим етапом діяльності її об’єктивації. Те, що створене безпосередньою та опосередкованою діяльністю, відкрystalізоване практикою і спілкуванням, є світом соціоекономічного, господарського буття. Воно активізує здатність суб’єкта до багатогранної діяльності в межах відповідності об’єктивним законам природи та соціуму, стверджуючи тим самим свою онтологічну сутність. Економіка є втіленням людської *активності*, котра характеризує її суспільно-культурний процес, іманентний матеріально-виробничій діяльності. В економіці буття постає як соціально сформована реальність, як результат суб’єктно-духовного опредметнення.

Однак економіка — це не чисто духовна субстанція, обмежена рамками свідомості та здійснювана лише завдяки свідомості, а *особливого* роду об’єктивна дійсність, яка, на відміну від природної дійсності, має суб’єктне (у значенні “діяльне”) джерело походження. Як продукт специфічної господарсько-виробничої, духовно-культурної діяльності, економіка, без сумніву, є предметом суб’єктивного, тобто пізнавальної діяльності суб’єкта зі створення соціоекономічної реальності —

світу буття людини. Господарсько-виробнича реальність стає “економікою” лише тоді, коли співвідноситься з конкретним істотами, які пізнають. У такому випадку економіка опосередкована духовною діяльністю.

Економічна реальність і соціоекономічний процес, “пронизані” духовністю, становлять особливий вимір людського буття (про які б види або форми цього буття не йшла мова). Оскільки духовне завжди реалізується в першу чергу через *суб’єктивне*, то осягнення *економічного буття* неможливе без урахування суб’єкта його діяльності, тому що “безсуб’єктний”, суто “об’єктний” погляд на предметно-матеріальну, економічно-господарську реальність просто не існує. З *економіки*, котра хоч і знайшла найповнішу предметну репрезентацію, не може бути елімінований її *суб’єктний, самодіяльний план*. “Світ економіки” у своєму об’єктивному бутті невіддільний від свого суб’єктивного джерела. Можна сказати, що суб’єктивність є конститууючою основою економічного буття.

Економічне — це “світ людини”, її можливостей, це взаємозв’язок з потенційністю світу поліфонії буття в культурі. Здатність економічної реальності втілювати в собі “відкритість” “світу людини” визначається рівнем і станом духовності “Я”. Зокрема, спроможність людини до життя духовного, до самоздійснення “Я”, де суб’єкт створює індивідуально неповторний образ і означення сенсу власного унікального існування, отримує здатність до реалізації своєї індивідуальної свободи. Звідси випливає, що зміст світу економічного буття залежить від того, яким *потенціалом* володіє людське буття в його індивідуально-неповторній духовності. Що, в свою чергу, знайшло вираження і “закріпилося” в *економічній реальності*. У формі *економічного процесу* здійснюється відкриття людиною можливостей “бути в світі”, або “участі в бутті” (М.М. Бахтін).

У цьому аспекті економічна реальність набуває смислу зосередження “онтологічних можливостей”, завдяки чому цілісність людини визначається не стільки *обставинами* економічного буття, його потенціями та можливостями (хоча вони мають значний зворотний вплив), але й духовними потенціями індивіда. “Людина не лише має буття, але в процесі са-

мовизначення вибирає буття, здійснюючи ту чи іншу можливість, потенцію власного існування”⁶⁹. Тим самим людське буття в економічній реальності конститується у вигляді *онтологічного вибору*, що постійно здійснюється. Це не тільки має відношення до життєдіяльності людських спільностей, а й характеризує життєвий вибір конкретної людини. Вибір і є *духовною активністю* індивіда, яка тим більш значима, чим більша зворотна дія на нього реальності. Цей вибір може бути адекватно зрозумілий не тільки як набуття форм самовизначення, здійснене в “просторі” існування людини й невіддільне від нього, але і як “включення” “поля” економічної реальності в цей процес, що приводить до інтенсивної творчої думки (мислення, інтелекту) індивіда, який виконує роль “продуктивного організму” (А. Моль). Виділяючи моменти економічної форми життєдіяльності — орієнтацію буття на аутентичність, самовизначення в процесі онтологічного вибору, набуття модусу відповідальності, світ у цілому і “світ економіки” як прояв можливостей людського буття, свобода як умова реалізації можливостей, творчість як спосіб “дійсного” існування і т. д., необхідно підкреслити їх належність до духовних самовизначень людини, характеристик її *духовного розвитку*.

Світ є те, що мною усвідомлюється, що дійсне для мене. В моїй інтенціональності він легітимується, в ній він отримує своє значення і смисл буття. Цілком зрозуміло, що цей світ припускає, що в моєму **Я** (в **Я**, яке несе досліджувану тут універсальність **я мислю** і включає в своє дійсне і можливе мислення все дійсне і можливе для нього), саме в цьому **Я** стверджується будь-яке інше **Я**, що має свій зміст і значення. “Інше”, інші мають споконвічне відношення до мене, до того, хто це переживає і усвідомлює. Ясно, все те, що належить до їх змісту (їх змісту для мене), а саме “інше”, тут тілесно “протистойть мені” всім своїм життям і, таким чином, має для мене як своє інше. Так що я для нього з усім своїм життям, з усіма своїми

⁶⁹ Пролеєв С.В. Духовность и бытие человека. — К., 1992. — С. 69.

формами свідомості і дійсними для мене предметами, є іншим **Я**, так само, як і він для мене, і аналогічно будь-який інший для будь-якого іншого, так що “кожний” отримує свій зміст, і так само ми і як “один серед інших” міститься в кожному.

Гуссерль Е. Формальна і трансцендентальна логіка // Зарубіжна філософія XX ст. Читанка: У 6 кн. — Кн. 6. — К., 1993. — С. 57.

Проблема духу в економічній реальності — це проблема людської *самодостатності* та *самостійності* в *реальному* (господарсько-виробничому, культурно-буттєвому) існуванні, проблема людського самотворення себе у формах дійсного життєвого процесу. Духовний розвиток — це перетворення можливостей буття у творчі потенції життєдіяльності. Цей процес не протилежний реальному існуванню людини, але й не тотожний його емпірично конституційованому виду. Він утворює унікальний вибір людського існування — орієнтоване на “дійсне” буття життя людини. К. Ясперс вважав, що “новий світ” може вийти з кризи *не лише* через влаштований раціонально-прагматичний порядок економічного буття. Людина є чимось більшим від того, що вона створює в рамках цього порядку. Усвідомлюючи себе у прагненні до своєї цілісності, для неї порядок існування стає просто засобом, а в *духовному творенні* вона “приходить до розуміння своєї сутності”⁷⁰. Економічна реальність і є *організацією й онтологічною основою* людського духу в його конкретизації.

Мета економічного розвитку — не нагромадження знань, а глибинне перетворення суб’єкта, яке можливе через дух, духовне. На підставі цього звертає на себе увагу *динаміка духовного в економіці*. К. Ясперс, вказуючи, що людина — *це дух*, свідчить про *духовне життя як життя ідей*. Ідеї “ведуть як імпульс, що є всередині нас, як риси тотальності смислу, що лежать у речі, як систематичний метод проникнення, присвоєння і здійснення. Вони — не предмети, але проявля-

⁷⁰ Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1994. — С. 337.

ють себе у схемах та образах”⁷¹. Ідеї визначають розвиток суспільства в його майбутній нескінченності в трьох способах: наявного буття, свідомості взагалі, духу. Проте лише духовне як енергетична основа людини має різні можливості *форм прояву* в економічному бутті, що в підсумку є основою становлення дійсного існування особистості. *Дійсного* — це означає розуміння епохи, трансформацію своїх уявлень, думок, гадок, міркувань у контексті нових цивілізаційних ідентичностей. Іншими словами, духовне *освоєння* динаміки економічного буття переводить його предмети, факти, речі в культурні феномени і в цьому відношенні перетворює їх у знаки людської діяльності. У результаті стає можливим “резонанс” духовного в предметах і речах багатоманітної економічної реальності.

Взаємозв’язок економічних процесів і духу характеризує метафізику пізнання як “духовний акт” (*Е. Корет*), у творчій системі якого відбувається формування культурних цінностей як самоздійснення і самостановлення людини. *Метафізичне освоєння економічної реальності* включає в себе і розуміння, і рефлексію, і “духовно-душевні” характеристики раціонально-прагматичних (якими є економічні) відношень до світу буття людини, а також інтерпретацію феноменів господарської реальності, які викристалізувалися у процесі пізнання і діяльності. Тобто метафізичний контекст економічного пізнання передбачає розширений аналіз суб’єктно-об’єктних відношень як духовної взаємодії, як основи смислотворення і *форми реалізації* сутнісних сил людини в їх практично-виробничій і духовно-господарській орієнтації. Тим самим економічне буття людини стає вписаним у соціокультурний контекст цивілізації, в систему культури мислення і культури духу як засобів саморозвитку особистості.

Економіка в її онтологічних вимірах постає широкою смислотворювальною системою. Характерною особливістю економіки — “*космосу економічного*” — є її “включеність” у широкий соціально-культурний, інтелектуально-духовний контекст, який оприявлюється в перманентних проблемах, що вимагають нових і нових рефлексій, підходів, інтерпре-

тацій тощо. *Особистісне “входження”* в “проблемне поле” соціоекономічної реальності, яка сьогодні виокремила як головний аспект *економіку*, є умовою досягнення результату. Результат — це єдність своєї сутності з параметрами соціокультурних і економіко-прагматичних вимог, це адекватність *свого внутрішнього світу* світу *зовнішнього буття*. Однак такий результат може бути досягнутий в контексті цілісного духовного образу індивіда та його мислення, яке *суб’єктно* поєднує реальні проблеми життєвої практики, подекуди хаотичної і дисгармонійної, в певну концептуальну визначеність, яку можна назвати *життєвою позицією*. Вона не лише фаталістично приймає проблеми, умовності, спадок минулого, але й дозволяє знайти реальні, раціонально виважені шляхи їх вирішення, подолання, розуміння.

Критерієм адекватного розуміння й осягнення смислів соціокультурної, господарської реальності виступає “духовне” як принцип усвідомлення нашим “Я” міри своєї задіяності в теорії і практиці життя. Саме духовність “Я” у своїй суб’єктній визначеності дає внутрішній поштовх для *смислового розуміння* економічного буття. Завдяки духовності об’єктивно детерміновані феномени і предмети економічної діяльності та практики стають складовими суб’єктивного досвіду індивіда. Завдяки цьому смисложиттєві орієнтації перетворюють “Я” індивіда в *присутність економічного буття* (“тут-буття”). Тобто духовне відношення “до себе” виступає як завдання самореалізації і разом з тим дозволяє інтегруватися в економіку, структури економічного буття, основні виміри якого давно вже перетворилися в повсякденний спосіб життя.

Звичайно, передумовою будь-якого адекватного осягнення “*космосу економіки*” в сукупності її категоріальних смислів виступає розуміння цих смислів як результатів пізнання і форм знання. Розкриття їх означає прагнення побачити істину (результат, підсумок) з погляду того, як і наскільки втілені в ній цінності, як і наскільки в реальному “тілі” економіки та її феноменів здійснено, матеріалізовано їх ідеально-ціннісний, духовний зміст, як і наскільки досягнута в них мета. Бо економіка є не що інше, як культура, і в цьому аспекті постає реалізацією ідеально-ціннісних цілей, як “переселення”

⁷¹ *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. — С. 426.

цінностей зі світу належного у світ суцільний, не що інше, як здійснення ідеалу. Тобто досягнення свого “Я” в економічній реальності, розуміння якої “двоспрямоване” (воно одночасно звернене і до предметності “макрокосму”, і до соціокультурних смислів “мікрокосму”), поставлене перед необхідністю розкриття і практичною об’єктивацією внутрішніх цільових проектів розвитку суб’єкта. У першому зверненні воно реалізується актами *причинного* пояснення опису світу економічної реальності, у другому — вимагає доповнення пізнавальних структур процесом духовного освоєння “осмисленої матерії” економіки, відповідно, метафізичної інтенції на розуміння смислів економічного буття.

Під духовним життям розуміють саме ту царину буття, в якій об’єктивна, надіндивідуальна реальність дана нам не у формі предметної дійсності ззовні як об’єкт, що протистоїть нам як трансцендентна реальність, суб’єкту та його внутрішньому світові, а у формі реальності, яка наявна в нас самих, зсередини зрощена з нами і нам розкривається. Такою є реальність Бога, як вона дана нам у первісному містичному досвіді — незалежно від того, у який спосіб відношення людини до Бога виражаються в подальшій рефлексії, у похідних богословських доктринах. Так само дана реальність начал, які утворюють окремі моменти нашої ідеї Бога — реальність Добра, Краси, Істини як певних об’єктивно-надіндивідуальних “царств”, що відкривається у внутрішньому досвіді, але, з іншого боку, реальність Зла, “диявола” як вищої космічної сили, з якою ми стикаємося зсередини, яка панує над нашими душами у їхньому внутрішньому житті. Реальність, що дана в цьому внутрішньому, містичному досвіді, завжди виходить за межі протилежності між “суб’єктивним життям” і зовнішнім йому “предметом”, вона дана не зовнішньо-предметному спогляданню, а внутрішньому живому знанню — знанню, в якому реальність сама розкривається всередині нас.

Франк С. Духовные основы общества. — М., 1992. — С. 73.

Духовне розуміння — це залучення суб’єкта до світу буття, до господарської реальності. Спочатку в цьому процесі “поширюється” людство як духовна спільність, об’єднана знанням свого буття, завдяки чому людина “виходить” за межі даного лише їй існування. Виникає новий спосіб усупільнення і нова форма постійних спільнот, а також людська особистість, котра володіє, поза матеріально-тілесними, економічними характеристиками, ще й унікальними особливостями, що знаходять безпосередній вияв у духовності, багатстві індивідуально-особистісного світу. Людина, — зазначав К. Ясперс, — не знаходить завершення в здійсненні цілісності існування, вона, “перелітаючи” через існування, будує в просторі, в якому вона в загальному образі свого буття “комунікативно здобуває” впевненість, другий світ, “світ *духу*”. Це можливо шляхом залучення феноменів економічного буття (вартість, власність, гроші, ціна і т. д.) до *смислів* людського життя, коли стихійність “долюдського” існування перетворюється в “почутість” об’єктів на рівні культури, у сфері їх господарсько-практичного освоєння і “культурно-символічної репрезентації”. “Людина “здійснює духовний процес”, який, визначаючи діяльність у турботі про існування, стає *смыслом ідеї*, котра її пронизує”⁷². У витворах мистецтва, науки, філософії, економічних ідей та концептів дух створює “свою мову”, що робить його діяльність, вплив пріоритетним. “Певний дух “панує” у відомий час тоді, коли він взагалі має велике поширення, він *переважає*, коли він визначає собою господарські дії більшої частини суб’єктів господарювання”⁷³.

Тільки завдяки впливу духовного — головної складової культурно-історичної трансформації соціально-економічних процесів у конструкти пізнання і діяльності, в об’єкти світу людського буття, речі (результат економічно-виробничої практики) виступають як “голоси” значень моделей реально-господарської дійсності, “включаючись” у процес їх розуміння. Тобто і буття економічних феноменів, і їх категоріально-

⁷² Ясперс К. Смысл и назначение истории. — С. 357.

⁷³ Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — С. 14.

духовне осягнення можливі не лише як єдність суб'єкт-об'єктних відношень, а й як виокремленість суб'єктного впливу на здійсненість реальних господарсько-економічних процесів. Така ситуація (вплив суб'єктного на визначеність реально-об'єктного) “задається” не тільки “рефлексивними параметрами”, але й парадигмами наявного знання, вписаного в рамки економічної реальності, духовного і практичного досвіду в широкому його смислі⁷⁴.

Духовна діяльність є одночасно духовним досвідом людини. У своїй єдності вони обумовлюють самодіяльність, саморозвиток, тобто творчість. Людина, усвідомлюючи на основі суб'єктивного досвіду свої духовні потреби і потенції, сама перетворює їх у мету своєї діяльності в економіці. З цим пов'язане властиве економічній свідомості почуття особливої цінності людського життя. Духовно-осмислене, творче відношення до життя не дозволяє здійснювати його як організацію досягнення ряду певних утилітарно-прагматичних цілей. Духовне тут поєднане з чуттєво-практичним, і тому життєтворчість в економіці долає однобічність як абстрактно-теоретичної, так і раціоналістично-практичної діяльності. Духовний досвід не просто “відкриває” цінність, значимість економіки, а дає змогу втілити (об'єктивувати) в економічній діяльності смисли власної життєдіяльності. “Те, що виступає у свідомості як постулат обов'язковості, — писав С.М. Булгаков, — міститься в метафізичній сфері як буття. Світ і людство в ньому, зсунуті з своїх основ, знову прагнуть до них повернутися. Соціальні ідеали формують для історичної дійсності те, що є в метафізичній”⁷⁵. Економічне буття і може існувати лише у зв'язку з наявністю активності духовного досвіду, його творчого осмислення та розуміння.

⁷⁴ Категории философии и категории культуры. — К., 1983. — С. 343.

⁷⁵ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — С. 109.

Розділ 9

“ДУША” ЕКОНОМІКИ

Головні турботи мають бути присвячені душі, потім менш важливі турботи — тілу, яке підкоряється душі; гроші повинні займати третє і останнє місце.

Платон

- 9.1. Дилема економічного і “душевного” в історії метафізики.
- 9.2. Секуляризація душі: меркантилізм, підприємництво, капіталізм.
- 9.3. Можливості душі в раціональності економічного досвіду.
- 9.4. Чи має економічна реальність “душевний” смисл?
- 9.5. Перспективи “душі економіки” в метасмислах антропологічної кризи.

Говорити про “душу” в науковому середовищі — справа невдячна. Відразу знаходиться не тільки відповідна “матеріалістична”, “конкретно-емпірична аргументація”, але й підкреслюється некоректність такої постановки цієї проблеми. Така позиція є відголоском епохи, коли людина (радянська) володіла не душею, а свідомістю. А за офіційним прагненням надати свідомості науковий характер найчастіше вбачався природничо-науковий матеріалізм, у межах якого ідеальне зводиться до відображувальної функції матеріального. Сьогодні душа повернулася як у повсякденний, так і в науковий обіг, про що свідчить не лише публіцистика, але й дослідження її феномену в серйозних часописах. Актуальність проблеми душі в тому, що на ній зійшлись інтереси теології, психології, етики, класичної і неklasичної філософії. Проте в чому може полягати дотичність концепту душі до економічного буття? Адже не так легко було переконати у метафізичній сутності економіки, а тут — це більше — душа! Разом з тим аналіз економічного у всьому його обсязі не може відбутися без звернення до проблеми “душі економіки”. А може, це, справді, надумана проблема, яка є зайвою для серйозного дослідження? Тим більше, коли мова йде про економіку? Водночас не залишає відчуття наявності певного душевного змісту в економічному бутті. Але чи має воно підстави для постановки проблеми “душі” економіки?

9.1. ДИЛЕМА ЕКОНОМІЧНОГО І “ДУШЕВНОГО” В ІСТОРІЇ МЕТАФІЗИКИ

Людина у процесі пізнання природи постійно, крок за кроком, одержувала нові й нові результати. Разом з тим вона розгублено зупинялася перед її таїнами, до яких належить також таїна душі. Її існування не викликало сумнівів ні в кого, особливо у теологів. Проте, починаючи з XVII ст., природознавство почало активно боротися з уявленням про самодостатню безтілесну душу, досягаючи строго наукового розуміння людини. У результаті в психології замість “*псюхе*”, а точніше “*аніма*”, з’явився “внутрішній досвід”, який поступився потім своїм місцем “психічній діяльності” і “психічній поведінці”.

Але сьогодні ми бачимо подвійні результати цієї перемоги. Адже від імені науки людину перетворили із суб’єкта в об’єкт, її здібності прирівняли до функцій, а в її вчинках часто вбачають аналог дій природної або технічної системи. Іншими словами, перемога наукового підходу в психології стала перемогою *позитивно-наукового* підходу. У результаті склалася ситуація, коли психологія як наука, “саме народження, увесь арсенал та дослідження якої пов’язані з доказом, що те, заради вивчення чого вона задумувалася — *псюхе*, душа людська, — не існує зовсім. Душа була принесена в жертву науковому, певним чином зрозумілому світогляду, оскільки не поміщалася в його прокрустове ложе. Метод став самостійним, диктуючим, яким повинен бути предмет дослідження, і оскільки душа не піддавалася, не вловлювалася цим способом, то вона просто була винесена за дужки. В підтримку була одержана скоріше психологія лабораторно досліджуваної, ніж живої людини”¹.

З цим варто, і навіть потрібно, погодитися. Коли внутрішній світ людини, її особистість, і навіть її “Я” заперечують як систему діяльності або поведінку людини, то, як правило, відкритим залишається питання: чому при всіх зовнішніх змінах подібна діяльність зберігає свою *внутрішню єдність*? Єдність життєдіяльності нашого організму забезпечується генотипом. Але людина — щось більше, ніж організм. І особливого роду *цілісність*, котра перевершує єдність нашого тіла, саме й фіксує класичне поняття душі². Такого роду єдність не зводиться до установок і стереотипів поведінки.

Якщо психологія зайшла в глухий кут, акцентуючи увагу на однозначності експериментальних даних і точності статистичних розрахунків, то яка альтернатива такого погляду? Виключивши протилежності релігійного і наукового поглядів, необхідно поглянути на проблему з позиції метафізики, яка впродовж всього часу свого існування і розвитку накопичила величезний досвід у дослідженні душі.

¹ Начала христианской психологии. — М., 1995. — С. 4.

² Мареева Е.В. Проблема души в классической и неклассической философии. — М., 2003. — С. 4.

До якої б теми у філософії ми не зверталися, кожна з них має виток і джерело істини в античній класиці. У ній людина постає суперечливою єдністю духовного і фізичного, душі і тіла. Метафізика стає можливою саме при усвідомленні феномену ідеального, одним із проявів якого виступає душа. У вченні *Геракліта* про *Логос* значне місце посідають уявлення про душу. Адже до істини залучається не кожний, оскільки більшість мають “варварську душу”, тому вони не здатні до сприйняття Логосу. Причому “варварство” душі залежить від її складу: більше “предметності”, “матеріальності” — більше варварства. Отже, душевні зміни, які сприяють досягненню істини, мають цілком “предметно-матеріальний” характер. Таким чином, вчення про *тілесну* душу народжується на стику розсудкової логіки і міфологічної фантазії.

Інший підхід у розумінні душі демонструє *Сократ*, який “розриває” ланцюг причинно-наслідкових зв’язків і вилучає людину зі світу природи, розглядаючи її крізь призму “най-досконалішого”. Тим самим класична філософія здобуває свій особливий предмет, що не відповідає предмету природничих наук. Знання про “най-досконаліше” (“справедливе”, “най-краще”) є причиною *вищого порядку*, яке виводить людей за межі природного світу і визначає сутність людських вчинків. У людині є “щось”, що керує уявленнями та знаннями. Цим “щось” є душа, для якої значимі не стільки тілесні бажання, скільки *уявлення розуму*. Але проблема в тому, що керуючись розумом, душа часто діє всупереч тілу. Про це свідчить приклад самого *Сократа* який, виходячи з уявлення про “най-досконаліше”, йде на страждання і смерть³.

Реконструкція філософської позиції *Сократа* показує, що головним у ній є вчення про добродетельність. Для оволодіння нею потрібне знання, котре перебуває в душі. Але знання передбачає *прояснення*, чому і присвячені “софійні” (маєвтичні) діалоги мислителя. Він пропонує освоїти добродетельність, не наслідуючи *зовнішнє*, а розбираючись у *внутрішньому*, в своїй душі, а точніше, прояснюючи те, що вже відомо людині про гідну поведінку. *Гідність* — одна з головних моральних якостей людини, вона досягається в результаті виховання

³ *Мареева Е.В.* Проблема души в классической и неклассической философии. — С. 10.

душі. Для цього застосовуються всі етичні категорії, за допомогою яких можна визначити, який шлях веде до моральної поведінки. Однак добродетельність не зводиться до *знання про види суцього*, важливо, *чим керується* людина у своїх учинках і *які ці* вчинки, що й визначає поведінку людини стосовно досягнення блага, зміст якого визначає душа — чи це гроші, сила, здоров’я, багатство, чи справедливість, мудрість, мужність тощо.

Душа

Підсумовуючи сказане про душу, ми повторимо, що певним чином душа є все суще. Справді, все суще це або те, що сприймається почуттями, або досягається розумом, знання ж є в певному сенсі те, що пізнається, а відчуття — те, що відчувається. Але в якому сенсі — це потрібно з’ясувати.

Отже, знання і відчуття поділяються за предметами: знання і відчуття у можливості відносяться до предметів у можливості, знання і відчуття в дії — до предметів у дійсності. Здатність відчуття й пізнавальна здатність душі у можливості тожні цим предметам, перша — тому, що відчувається, друга — тому, що пізнається. Душа повинна бути або цими предметами, або їх формами; однак самими предметами вона бути не може: адже в душі знаходиться не камінь, а його форма. Отже, душа є немовби рука: як рука є знаряддям знарядь, так і розум — формою форм, відчуття ж — формою того, що відчувається.

Аристотель. Метафізика // Соч.: В 4 т. — М., 1975. — Т. 1. — С. 439.

Душа у *Сократа* є чимось всезагальним, яке не ділиться на частини, на відміну від тіла як чогось окремого і, у свою чергу, подільного. Як всезагальне, душа визначає у нього мету та спосіб життя людини, і фактично тут іде мова про особливий тип *причинної залежності*, вперше виявленої *Сократом*. Подальший розвиток філософії з’ясує, що це вже не відношення між речами у природному чи господарському світі, а відношення всезагального до окремого у світі куль-

тури, тобто у світі людського буття, куди входить *економіка*. Тут загальний принцип здатен визначити окремі випадки в поведінці людини. У сучасної людини не викликає сумніву той факт, що люди можуть керуватися принципами та ідеалами, зумовленими рухами душі. Так само, як і не викликає сумніву бездушність, суто *прагматична* діяльність, так властива економічній діяльності. Щоправда, в останньому випадку про душу також не забувають, хоча практика показує, що у справах комерційних душа, як правило, лише заважає.

Життєвий шлях і трагічна загибель *Сократа* переконали *Платона* в тому, що людину роблять людиною не почуття, *а розум*, не егоїстичні бажання, а знання “найдосконалішого”, котре спрямовує нас до доброчинності та блага. У вченні про ідеї *Платона*, на тлі етичної проблематики, проглядаються контури вчення про світ ідей як “батьківщину душі”. Безсмертя душі невіддільне від вчення *Сократа* про істинне знання, котре приховане в її основі. Знання, котре наперед задане душі, — це будь-яке чисте знання, яке душа відкриває не тут і тепер, у світі речей, а *за його межами*.

Платонізм виходить з *ідеальної детермінації* світу господарської, тобто соціокультурної реальності, яка екстраполюється на природу та її об’єктивні закономірності. Закони соціоекономічного буття також об’єктивні, але ці закони діють інакше, ніж у природі. Своєрідність їх дій знаходить вираження, зокрема, в тій абсолютній формі, яка забезпечує *безумовність* ідеалу стосовно людського вчинку. Цим, зокрема, пояснюється здійснена *Платоном* регламентація у “Державі” всіх сторін соціального, економічного та культурного життя. Такими є соціокультурні й економічні основи породження платонівської метафізики, яке відбулося услід за відкриттям *ідеальності душі*, що чітко простежується на прикладі античної класики від *Сократа* до *Арістотеля*. У розумінні *Ксенофонта*, основа космології *Платона* — пристосованість усього до потреб людини, котра постає, таким чином, не лише метою природи, але й метою суспільства. Мета, з якою узгоджується буття (природне і соціальне) у *Платона*, — не людина, а Вище благо. Саме цим, зокрема, пояснюється прагнення *Платона* регламентувати економічні потреби людини, міру її споживання, залежно від со-

ціального стану й володіння приватною власністю. Там, де *метою людини*, співмірною з соціоекономічним буттям і природою, *виявилася вона сама*, доброчинність пов’язана із засвідченою почуттями *тілесною користю* (споживанням). Там, де *загальною метою людини і соціоекономічного буття* став заданий іззовні світ ідей, доброчинність пов’язана саме з душею та її прагненням до досконалості”⁴.

Душа людини у платонізмі має особливий статус. Вона рухома, що дозволяє їй пов’язувати для взаємодії протилежності матеріального та ідеального світів (економічного і духовно-культурного буття). Душа — своєрідний посередник *між двома світами*, які не *тотожні*, а завжди *відмінні*. І сама душа поділяється на розумну, яку творить деміург, і нерозумну, до якої належать задоволення, страждання, страх, гнів, любов, надія, а також усі *нерозумні відчуття*. Місцезнаходженням розумної душі є голова, а нерозумної — тулуб. Розумна частина душі — *безсмертна*, вона і спрямовується після смерті тіла в “занебесну сферу”. Нерозумна ж частина *смертна* через тісний зв’язок із тілом. Виступаючи цілісністю, душа, на відміну від тіла, володіє розумом. Саме тому вона править, а тіло підкоряється. Завдяки розуму душа виступає в ролі причини всього, повідомляючи *тілу* певний *тип руху*. А через тіло рух повідомляється навколишній соціоекономічній реальності, на підставі чого здійснюється господарська й економічна діяльність. Можна сказати, що *Платон* був схильний уявляти душу як певний закон тіла. “Одушевленість” людини знаходить вияв у знанні “найдосконалішого”, що дозволяє їй діяти творчо. Для економічної діяльності це означає діяти винахідливо, пошуково, зрештою, *з вигодою*.

Розв’язуючи проблему душі, *Платон* підкреслює існування множини різновидів “тіл і душі” (матеріального та ідеального). У такому випадку в способі існування людини та речі (душі і тіла) є не лише схожість, а й відмінність. Справа в тому, що в людині сутність представлена як у загальному — *ідеї людини*, так і в особливому — *її душі*. Ідея людини — це сутність, загальна для всіх людей, а *душа людини* — *особли-*

⁴ *Мареева Е.В.* Проблема души в классической и неклассической философии. — С. 81—82.

ва сутність кожного індивіда. Завдяки душі людина, на відміну від речі, може впливати на своє майбутнє, визначати його. Всезагальна сутність людей *незмінна*, але особлива сутність у формі душі *мінлива*. Більше того, у формі душі як представника всезагального в людині (природного, соціального, господарського життя), ця сутність здатна зазнавати *впливу життя*. Якщо соціальне життя здійснювалося через натуральне господарство, яке становить економічну основу держави (в конкретний період), душа одержує матеріально-предметні знання про основні феномени господарського життя — землеробство, ремесло, торгівлю, гроші, працю тощо.

Метафізика *Арістотеля* репрезентує об'ємне уявлення про *безсмертну і безтілесну душу людини*. У трактаті “Про душу” *Арістотель* розглядає душу як *ентелехію* (рушійну силу, активне начало) тіла, яка перетворює можливість у дійсність. Через розуміння сутності душі мислитель хоче проникнути в сутність живого. Ознаками життя є харчування, зростання, продовження роду, переміщення, відчуття, прагнення до пізнання. І всі ці прояви *Арістотель* хоче пояснити за допомогою функціональності душі. Живе тотожне одушевленому. Тобто душа наявна у всьому, що володіє життям. Оскільки життя людини забезпечується результатами господарської діяльності, то зрозуміла невід'ємність душі від загальної людської діяльності. Зокрема, душа є *активним началом*, неспівмірним з природними стихіями. У душі наявна *цілісність*, що відрізняє її від стихії. Але при цьому душа не може бути чимось подібним до тіла. Інакше наявність душі в тілі буде означати присутність в одному і тому ж місці двох тіл⁵. Душа не може, вважає філософ, складатися з яких-небудь природних начал.

До душі не можуть застосовуватися ніякі тілесні характеристики. Проте вона безпосередньо пов'язана з тілом. Як ентелехія, вона є *енергією* для тіла, “здійсненність” *сутності* живого тіла в дії. Живе тіло, на відміну від неживого, не може існувати без певних органів. Наприклад, для харчування у тварин є рот, а в рослини — корені й листя. А це означає, що

⁵ *Арістотель*. Метафізика // Соч.: В 4 т. — М., 1975. — Т.1. — С. 388.

влаштування живого тіла також несе в собі *можливість* життя, і душа перетворює її в дійсність. *Арістотелівську* ентелехію можна сприймати як прояв законів природи в життєдіяльності живого тіла, як вираження у життєдіяльності особи її генотипу. Однією з власних основ тіла, поряд із формальною і тією, що рухає різними причинами, є цільова причина, котра спрямовує тіло до *вічності та досконалості* (тобто до Першодвигуна). Сама душа виявляється *не зовні, а всередині* тіла. Як сутність, що реалізується, і мета тіла, душа невіддільна від нього. Душа є формою живого, забезпечуючи його збереження та відтворення.

У прагненні живих організмів вижити і продовжити свій рід *Арістотель* бачить подібність доцільній діяльності людини. Прикладом є розуміння мислителем *виробництва*, основою якого є *рабська праця*. За *Арістотелем*, панування та підкорення — це універсальний закон природи, необхідний для “взаємного самозбереження”, з чого випливає доцільна закономірність існування й розвитку суспільства. Це означало, що одні люди від природи є вільними, а іншим судилося доля рабів, і таким бути рабами не тільки справедливо, а й корисно. Рабство *Арістотель* пов'язував із поділом праці на розумову і фізичну: раби — це ті люди, котрі від природи можуть виконувати лише фізичну роботу, а вільні — ті, яким призначено долею займатися розумовою працею. Навіть “ремісник, який пораяється біля низького ремесла, перебуває в стані обмеженого рабства”⁶. Вільні є вільні, оскільки їх душа спрямована до вищих смислів, тому вони не знають фізичної праці.

Основні безпосередні виробники — це раби. Відтак існування рабства є *економічною необхідністю*, тобто є доцільним. Раба *Арістотель* розглядав як “наділене душею знаряддя”. А через те, що раби є першим предметом власності, то саме вони стають основою багатства і головним джерелом його збільшення⁷. Отже, вже розгляд проблеми суспільного багатства та його збільшення відбувається при врахуванні впливу *душі*. Від її носія — вільної людини чи раба — залежить вибір багатства,

⁶ *Арістотель*. Метафізика. — С. 386.

⁷ Там же. — С. 608.

яке мислитель поділяв на два види: багатство як сукупність споживних вартостей (природне, істинне багатство) і багатство накопичення грошей (економіка та хрематистика).

Ідеальність душі в *Арістотеля* виростає з її *цільової детермінації*. Причому завдяки ентелехії цільова спрямованість надається діяльності людини не ззовні, а зсередини неї самої. Вона причетна до діяльності, як і до тіла, з яким разом живе і помирає. Душа у своїй основі, оскільки є “енергією розуму” (*О. Лосєв*) не лише специфічна, але й невіддільна від тіла. “За *Арістотелем*, — писав *С. Трубецькой*, — душа не є тілом, але не може без тіла, як форма не може бути без матерії, вона нематеріальна і тому нерухома (на відміну від *Платона*, котрий вважав душу такою, що сама рухається). Вона є рухаюче начало, форма тіла, яка організовує його, і одночасно — мета його: тіло є лише знаряддям, пристосуванням до неї, — її орган; душа — та нематеріальна енергія, котра рухає тіло, створює його, визначає його організацію”⁸. Зрозуміло, якою силою є душа для діючої людини, незалежно від того, де, в якій сфері відбувається ця діяльність. У кожному випадку *вся* діяльність пов’язана з чуттєво-конкретним буттям людини, до якого належить політика, мораль, і, звичайно, господарство, економіка.

Людині властиве “*загальне почуття*”, котре дозволяє порівнювати образи, зараховувати їх до предметів і до нас самих, що фактично є початком *рефлексії*. *Зовнішні форми* речей досягаються через відчуття, досягнення їх загальних властивостей відбувається через “*загальне почуття*” і, нарешті, знання *субстанціональної форми* досягаються через розум. У *Арістотеля* розум не може обійтися без суттєвого образу як своєї підтримки. Проте душа “необхідно повинна бути або предметами, або їх формами, але самими предметами вона бути не може: адже в душі знаходиться не камінь, а форма його. Таким чином, душа є немовби рука: як рука є знаряддям знарядь, так і розум — форма форм, відчуття ж — форма того, що відчувається”⁹. Знанням про субстанційну фор-

⁸ *Трубецькой С.Н.* Курс истории древней философии. — М., 1997. — С. 438.

⁹ *Аристотель.* Метафизика. — С. 440.

му володіє зовсім не тілесна істота, а розумна душа, яка існує окремо. Вчення про душу як ентелехію спрямоване фактично на укорінення душі в самому живому організмі. Зрозуміло, чому *Арістотель* розрізняв *економіку* і *хрематистику*.

Думаючій душі уявлення немовби замінюють відчуття. Стверджуючи або заперечуючи благо або зло, вона або уникає його, або прагне до нього; тому душа ніколи не мислить без уявлень, а подібно тому як повітря повним чином діє на зіницю, а сама зіниця — на інше (те ж саме можна сказати і про орган слуху), так і саме уявлення впливає на думаючу душу. Остання ж є чимось єдиним, тобто єдине зосереджене, буття ж його багатоманітне.

Те, що мислить, мислить форми в образах, і якою мірою йому в образах проявляється, до чого потрібно прагнути й чого потрібно уникати, такою ж мірою воно приходить в рух і за відсутності відчуття при наявності цих образів. Іноді за допомогою образів або задумок, що знаходяться в душі, розум, немовби дивлячись очима, міркує і приймає рішення про майбутнє, виходячи з теперішнього. І коли те, що мислить, скаже собі, що там є щось, яке надає задоволення або незадоволення, воно й тут починає уникати або прагнути і взагалі стає діяльним.

Аристотель. Метафизика // Соч.:
В 4 т. — М., 1975. — Т. 1. — С. 438.

Під економікою філософ розумів мистецтво надбання благ, необхідних для життя чи корисних для дому, а також для держави, тобто природну господарську діяльність, пов’язану з виробництвом продуктів (споживних вартостей). З природною господарською діяльністю душа споріднена, оскільки в опосередкованій формі виступає її *ентелехією* (активним началом). Господарство здійснюється на розумній основі, оскільки в *Арістотеля* розум заснований на діяльності. У *розумінні душі* співіснують розум *діяльний* і розум *страждальний*. У виявленні субстанційних форм речей пріоритет

належить *діяльному розуму*, який відтворює ті форми, які недосяжні досвіду. Економіка і є результатом діяльного розуму, своєрідність якого полягає в тому, що він утворює знання загального, спираючись не на зовнішнє джерело, а на свої внутрішні сили й можливості. Тільки з позицій розумної душі можна проникнути в сутність справедливості, невід’ємної від обміну, ціни, обігу грошей тощо.

Своєрідність діяльного розуму полягає в тому, що він утворює знання загального, спираючись не на зовнішнє джерело, а на свої внутрішні сили і можливості. Розум тілесних органів не має, і понятійна діяльність здійснюється розумною душею завдяки своїм власним можливостям. Розумна душа вже *потенційно* спрямована до істини гармонією світобудови. Для людини залишається головне — таким чином організувати свою діяльність, щоб вона відповідала гармонії внутрішньої душевної цілісності. У протилежному випадку можна залучитися до *хрематистики* — не лише мистецтва наживати багатство, робити гроші, але й тієї діяльності, яка призводить до особистої і соціальної дисгармонії, оскільки в ній відсутня душа. Хрематистика є діяльність *неприродна*, і тому в ній відсутня душа — атрибут речей природних — рослин, тварин, людей, які володіють душею. Душа є розумною, *живою*, забезпечуючи самозбереження та відтворення господарства, котре є частиною цілісного космічного буття, душу якого становить Бог (Першодвигун) як діяльний розум. В економічній діяльності роль Першодвигуна виконує діяльний розум людини, який є складовою розумної душі.

У християнську епоху душа стає одним із головних принципів теології. Господарська діяльність у всіх аспектах визначається душею, діяльність якої обумовлена Божественним Розумом. Економічні погляди цього періоду, як можна простежити на прикладі праць видатного мислителя раннього середньовіччя *Аврелія Августина Блаженного*, ґрунтуються на принципах релігійно-етичного підходу. Релігійна етика виходить з постулату збереження “чистоти душі”, яка повинна максимально прагнути уникати гріховних дій, які можуть її занепасти. Звідси — важливість вибору діяльності. На думку мислителя, вид діяльності — праці — не має впливати на становище людини в суспільстві.

У творі “Про працю монахів” *Августин Блаженний* зазначив, що обов’язок годуватися фізичною працею — непорушна апостольська заповідь. Особливу повагу *Августин Блаженний* виявляв до землеробської праці як “найчистішого із мистецтв”. Вона підтримує душевну чистоту і цілісність, заповідану Святим Письмом. Чистою та достойною праведної душі мислитель вважав також працю ремісників. Водночас він різко виступав проти заняття торгівлею та лихварством, наголошуючи на гріховності нетрудового накопичення золота й срібла. У своїх творах *Августин Блаженний* засуджував егоїстичні прагнення до накопичення багатства та спроби панувати над людьми. Стосовно стану рабства, то він визначений Богом грішникам, тому вони повинні з готовністю служити своїм господарям. Спасіння від гріхів і нове життя чекає їх після смерті. При цьому *Августин Блаженний* виходив із необхідності морально-етичного вдосконалення людини, її душевного розуму, зазначаючи, що “краще бути рабом у людини, ніж у похоті”¹⁰.

Прагненням до збереження і спасіння душі проникнути економічні погляди *Томи Аквінського*, який у дослідженні економічних явищ спирався на метафізику *Арістотеля*. Водночас він розробив і розвинув багато власних економічних ідей. Мислитель трактує проблеми економічного життя з релігійно-етичних позицій, враховуючи *ієрархію душ*, оскільки це відповідало соціальній ієрархії феодального суспільства. Залежно від рівня розвитку душі людина посідає певне місце в суспільній піраміді. У цій піраміді різні професії розміщені на неоднаковій відстані від Бога. “Як у бджіл одні збирають мед, інші будують із воску чарунки, а королева зовсім не бере участі у матеріальних трудах, так і в людей: одні повинні обробляти землю, інші — будувати будинки, а частина людей, вільних від мирських турбот, повинна присвятити себе духовній праці в ім’я спасіння інших”¹¹. Виходячи не лише з природного походження станового поділу, а й з не-

¹⁰ Історія економічних учень: Підручник / За ред. В.Д. Базилевича. — К., 2004. — С. 122.

¹¹ *Вебер М.* Избранные произведения. — М., 1990. — С. 129.

рівноцінності душ (гріховна — праведна), *Аквінат* засуджував будь-яке прагнення піднятися вище свого стану як таке, що суперечить божественному.

Визнання визначальної ролі душі в діяльності та вчинках людини приводить мислителя до обґрунтування концепції “справедливої ціни”. Звідси — два види *справедливості* в обміні: перша справедливість заснована на об’єктивних умовах обміну. Вона визначається відносинами сторін і реалізується у ціні, що відображає затрати праці, а також витрати на сировину, інструменти, тощо. Друга справедливість ґрунтується на необхідності забезпечення більшою кількістю благ тих, хто “більше значить” для суспільного життя. Це справедливість відношення “частини до цілого”. Реалізуючись у ціні, вона дає змогу продавцеві жити відповідно до свого соціального становища. Так само і обмін *Аквінат* розглядав у безпосередньому зв’язку з поняттям справедливості. Хоча він і ставився до торгівлі з пересторогою, але разом з тим вважав її цілком законним заняттям за умов, коли вона здійснюється заради “чесної мети”: отримання необхідних засобів для забезпечення себе та своєї сім’ї, допомоги бідним, оплати праці за покращення товарів, компенсацію витрат на зберігання і транспортування товарів, ризику витрат та збитків. За цих обставин отримання торгівельного прибутку не суперечить християнській доброчесності. Однак заняття торгівлею заради наживи та забезпечення *Аквінат* засуджував як ганебне явище, спрямоване на задоволення гріховної пристрасті¹². З погляду торгівця, підприємця, які в той час, як і завжди, вели активну діяльність, такі побажання і сподівання були і є найвищими. Проте *душа була реальністю*, на яку потрібно було зважати, вибудовуючи систему економічних, торгівельних відносин в суспільстві, в якому домінує положення належало християнству — “релігії любові”.

У християнстві душа не може бути тією *внутрішньою формою*, котра невід’ємна від тіла. Якщо в *Арістотеля* душа як *ентелехія* “проростає” з тіла, то *Аквінат* розуміє душу як *духовну форму*, котра, маючи потребу в тілі і виступаючи актом тіла (матеріальною), здатна, тим не менше, до автоном-

ного існування. Інакше кажучи, *Тома Аквінський* навіть у розумній душі бачить *ентелехію* тіла, тобто перетворює ентелехію із внутрішньої у *зовнішню форму* тіла. Тим самим досягається компроміс між *душею і тілом* там, де передбачається їх принципова *єдність* і одночасно — докорінна *відмінність*. Християнська ідея особистого спасіння ґрунтується саме на такому суперечливому відношенні між душею і тілом у межах індивідуального утворення — особистості. Томізм — спроба *теоретично* показати, як можлива суперечлива єдність душі та тіла в їх земному існуванні на тлі господарського буття з його атрибутами — торгівлею, працею, грошима, розподілом суспільних благ тощо. Однак запропонований *Томою Аквінським* компроміс виявився суто *теоретичним* розв’язанням. Розвиток суспільно-економічних зв’язків ставив нові, конкретно-прагматичні вимоги, у світлі яких буття душі і тіла в їх існуванні після смерті не становили ніякого інтересу. Хоча важливим є обґрунтування *своєрідності* людської душі в її активних впливах на характер і напрямок людської діяльності в умовах становлення економічної епохи, яка йшла на зміну теоцентризму.

9.2. СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ ДУШІ: МЕРКАНТИЛІЗМ, ПІДПРИЄМНИЦТВО, КАПІТАЛІЗМ

Першим проявом економічних ідей буржуазного суспільства став *меркантилізм*, який зародився в західноєвропейському господарстві вже в XV ст. Головною передумовою генези меркантилізму були розклад феодалізму та зародження капіталізму. Велике значення для формування капіталістичного способу виробництва мало первісне нагромадження капіталу, розвиток світової торгівлі, зростання ролі торгового капіталу, який підпорядковував дрібних виробників і одночасно сам проникав у сферу виробництва. Розклад феодального устрою, розвиток товарно-грошових відносин, зародження капіталізму зачіпали інтереси всіх верств населення і надавали питанням економічного розвитку все більшого значення. Ліквідація монополії церкви у царині ідеології, розвиток

¹² Історія економічних учень. — С. 127.

наукових знань створили сприятливі умови для вивчення й узагальнення явищ економічного життя. Постала вимога переосмислити місце і положення концепту душі в нових умовах, коли час поставив вимогу першочергового вирішення практичних проблем. Душі не в теологічному, а економічному смислі, як морального фактора, моральної сили, яка, будучи невід’ємною від християнсько-етичних визначень способу економічного буття, могла стати перепорою для подальшого розвитку.

Нова епоха, яку називають також Відродженням, не лише епоха *меркантилізму*, а й *економізму*, з якого народилася і розвинулася “*економічна цивілізація*”. Вона почалася з “економічної революції, ознакою якої є первісне рагромадження капіталу, а ще краще — *вирішальне наростання капіталу* (адже капітал зароджується раніше, тобто до революції, потім він цю революцію здійснює, кидаючись на прорив, на простір, у стрімке накопичення). Капітал собі все підкорює. *Все!* І насамперед мораль, точніше, моральність, яку замінила мораль, оскільки мораль — значно слабкіша і більш гнучка, ніж моральність, адже моральність від Бога, а мораль — від людини. Так от і цю саму людську мораль капітал собі і підкорює, перетворюючи її в мораль буржуазну... Буржуазна мораль — подвійна мораль, перевернута, слизька. А який їй ще бути, коли скрізь — боротьба за гроші, за капітал, за особистий добробут”¹³. У цих умовах проблема душі втрачає свою актуальність. Разом з тим вона не зникає, а набуває нових вимірів — *раціональних*.

Епоха меркантилізму — це епоха ствердження авторитету *розуму* — *ratio*, а разом з ним — людської індивідуальності. *П. Помпонаці*, ренесансний послідовник *Арістотеля*, розмірковує про *індивідуальну* та *надіндивідуальну розумну душу*, про її смертність та безсмертність. Через розв’язання цієї проблеми мислителі епохи Відродження виявляли для себе *людську індивідуальність*. Давній грек або римлянин вважав неможливим прагнення культивувати в собі індивідуальні відмінності, тобто те, що розрізняє, а не зближує людей між собою. Саме в епоху Відродження — раннього мер-

кантилізму — творча енергія, обумовлена “духом підприємництва”, спрямовується на культивування *своїх унікальних сил і здібностей*, а не на розвиток громадянських доблестей, як це було в часи античності. Субстанційним джерелом своєрідності людини та її *розумної душі* є не якась абстрактна суб’єктивна діяльність, а її цілком конкретні об’єктивні форми, котрі народжувалися в умовах господарсько-економічної діяльності, яка все більше й більше наростала (разом з капіталом).

Розмірковуючи про розумність і нерозумність душі, *П. Помпонаці* доходить висновку про наявність у кожній людині можливості *індивідуального вибору*. Це дозволяє кожному індивіду проходити шлях від нерозумного стану до розумного, у міру якого зростає щось *безсмертне і нематеріальне* в його душі. Душа — це єдність дій людини, які тільки за її орієнтирами безсмертні. Інакше кажучи, розумна душа є безпосередньо людським тілом, здатним подолати свою природну обмеженість. Причому через моральну дію безсмертя здобуває не лише душа, але й людина. Але це безсмертя не те, про яке турбується християнство, а безсмертя особистості у світі культури, яка все більше і більше *“економізується”*. Настав час панування “*об’єктивованого економічного космосу*” (*М. Вебер*), вищої раціональної форми, необхідного для кожної світської культури забезпечення матеріальними благами. “Економічний космос” повністю позбавлений любові, отже, й душі. “І чим більше диференціювались і множились культурні цінності та цілі самовдосконалення, тим більш нікчемною ставала та доля культури, яку впродовж кінечного життя могла пасивно як сприймаючи, активно як творчу засвоювати людина. Тим менше вірогідності було в тому, що людина, котра діє в межах цього зовнішнього або внутрішнього “космосу” культури, може сприймати всю культуру в її сукупності або в якому-небудь сенсі “істотне” в ній, масштаб чого до того ж відсутній, що, таким чином, “культура” і прагнення до неї можуть мати для неї який-небудь смисл у світському розумінні”¹⁴. Наступ світськості, або “економізму”, переносив акцент з проблеми смерті та безсмертя душі

¹³ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 184.

¹⁴ Вебер М. Избранные произведения. — С. 341.

людини на проблему душі світу — “світу економіки”. Адже “економічна революція” радикально “переробила” мораль та не лише її. Вона “переробила ідеологію, озброївши людину таким світоглядом, який дозволяв їй, як і змушував, діяти відповідно до економічних принципів”¹⁵. Останні орієнтуються на досвід та знання.

В епоху пізнього меркантилізму філософія, з огляду на давню метафізичну традицію, не залишає пошуків душі. Для Дж. Локка душа є нематеріальною і одночасно реальною “істотою”, як і тіло. “Кожний знає по собі, що його душа може мислити, хотіти і впливати на його тіло в тому місці, де вона перебуває...”¹⁶. Порівнюючи ідеї душі і тіла, Локк фіксує увагу на джерелі їх руху. Для нього тіло є щільною матеріальною субстанцією, рух якій повідомляє зовнішній *поштовх*. На противагу тілу, душа здатна *сама собою* збуджувати рух думкою. А тому душу потрібно вважати насамперед *мислячою субстанцією*. Отже, душа невід’ємна від свідомості, про що свідчать міркування Дж. Локка про тотожність людської особистості, котра забезпечується нашими *індивідуальними діями* щодо усвідомлення власного “Я”. Для епохи процесу формування капіталізму це найпродуктивніша думка, яка виводить душу у вимір нової реальності. Вона, через детермінованість зростаючого авторитету вартості, потребує в першу чергу *людини активної*. Для неї головною ознакою є самосвідомість, невід’ємна від будь-якого індивідуального досвіду. Саме цю індивідуальну самосвідомість Дж. Локк перетворює у джерело і основу індивідуальної душі.

Моя душа, будучи такою ж реальною істотою, як і моє тіло, такою самою мірою, як і саме тіло, без сумніву, здатна змінити свою відстань від якого-небудь іншого тіла або істоти і, таким чином, здатна до руху... Кожний знає по собі, що його душа може мислити, бажати і впливати на його тіло в тому місці, де вона знаходиться... Ніхто не може уявити собі, щоб

¹⁵ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 187.

¹⁶ Локк Дж. Соч.: В 3 т. — М., 1985. — Т. 1 — С. 378.

його душа могла мислити або рухати яке-небудь тіло в Оксфорді, поки він сам у Лондоні, і не може не знати, що його душа, з’єднана з тілом, упродовж усього шляху між Оксфордом і Лондоном безперервно змінює місце, так само як карета або кінь, що везуть його... А якщо не визнають, що це надає нам достатньо ясну ідею її руху, сподіваюсь, визнають таким її відокремлення від тіла при смерті.

Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Соч.: В 3 т. — М., 1985. — Т. 1. — С. 371.

У християнстві в індивіда мислить душа як *нематеріальна субстанція*. У Дж. Локка, який живе в епоху розгортання “етосу капіталізму”, мислить індивідуальне “Я”, котре практично є нашою життєдіяльністю і досвідом, яке рефлексує і осмислює саме себе. У цій новій якості в чуттєвому досвіді з’являється новий вимір — *свідомість*. Зростаючи з індивідуального *досвіду*, свідомість у свою чергу організовує і спрямовує його. Досвід і практика — ось головна спрямованість людини цієї епохи. А протестантська етика стверджувала, що всупереч розкоші феодального життя “Богу потрібно раціональне та утилітарне використання багатства на благо кожної окремої людини і суспільства в цілому. Аскеза потребує від багатьох людей не *пригнічення* плоті, а такого вживання багатства, котре слугувало б необхідним і *практично корисним цілям*”¹⁷. Відповідно й душа одержує нові орієнтації. У Дж. Локка душа виявляється індивідуальним досвідом, є її особливим емпіричним розумінням. Без емпіризму не міг виникнути не лише *суб’єктивізм Д. Берклі та радикальний скептицизм Д. Юма*, але й “економічна людина”.

Доктрина протестантизму не заперечувала існування душі, яка була потрібна для підтримування впорядкованого існування господарсько-економічного механізму, який ставав обширнішим і об’ємнішим. У міру розвитку “капіталістичного духу”, зазначав В. Зомбарт, у протестантських країнах впродовж двох століть після Реформації зміцнювалося

¹⁷ Вебер М. Избранные произведения. — С. 198.

релігійне почуття, культивувалися релігійні цінності. “Пуританський проповідник моральності був у глибині свого серця ворожий будь-якому прагненню до наживи. Але завжди, навіть якщо він визнає саме прагнення до прибутку, багатства, він робить це з мовчазним або позитивним зауваженням: прагнення до прибутку і наживи не повинні ніколи ставати самоціллю. Вони можуть знайти собі виправдання лише в бажаному для Бога вживанні багатства і дозволені лише, оскільки не шкодять спасінню душі підприємця. Пуританська етика все ще захищає “справедливу ціну”, тобто хоче підкорити ринковий обіг законам справедливості та правди”¹⁸. Тому сумнівно розглядати розквіт підприємництва як результат впливу протестантського світогляду. Це є занадто вузьким розумінням капіталістичного духу.

Однак ми не можемо не враховувати тієї дії моральних сил, які впливали на розвиток нового економічного буття. В. Зомбарт визнає, що для виникнення капіталізму вирішальним є не лише нагромадження великих багатств в окремих руках, але і той фонд моральних сил, які у відповідальності підприємця знаходять своє найвище господарське завершення. Моральні сили становлять продукт тривалого *виховання* й утворюють потім основу для системи договорів, на яких будується підприємницька діяльність. Однак це занадто однобічний погляд на проблему, оскільки “для виникнення *капіталізму* (як господарської системи) “вирішальним” є як нагромадження великих багатств, так і утворення капіталістичного духу та ще багато іншого. Ніколи не можуть господарські *форми* впливати з моральних прагнень якого б не було роду”¹⁹. Очевидно, саме цим пояснюються прагнення мислителів епохи меркантилізму, тобто епохи Нового часу (Модерну), виявити нові, сучасніші елементи душі, основного змісту моральних сил.

Душа як мисляча субстанція у Дж. Локка бере участь у створенні духу. Тим самим припускається можливість матеріальної душі. Д. Юм, виступаючи проти *субстанціалізму* у

¹⁸ Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — М., 2004. — С. 257—258.

¹⁹ Там же. — С. 274.

всіх відомих йому формах (матеріалізму та ідеалізму), ставить проблему локального з’єднання душі з матерією. Те, що належить “душі”, реально існує, але при цьому ніде не знаходиться. Він наводить низку аргументів проти ідеї душі як нематеріальної субстанції, оскільки вона рівнозначна “чистому атеїзму”. Одночасно Д. Юм критикує розуміння, яке подає душу як особливу духовну субстанцію. Таким чином, мислитель долає не тільки традиційне схоластичне розуміння душі як духовної субстанції, а й власне емпіричне розуміння душі, де вона співмірна рефлексії досвіду, яка формує нашу особистість та наше “Я”. Душа людини редукується Д. Юмом до елементарних складових, стосовно яких абсурдно говорити про субстанційну єдність.

Такий погляд на душу відкриває нові можливості для матеріально-виробничої, а в більш широкому масштабі — економічної діяльності, яка вимагала людини, найменш стурбованої справою спасіння. “Потреба в спасінні, що свідомо культивується як зміст релігійності, завжди і скрізь виникала як наслідок спроби систематичної практичної раціоналізації реальностей життя, хоча таке співвідношення не в усіх випадках однаково розрізнялося. Іншими словами, як наслідок претензії (котра на цій стадії стає специфічною передумовою будь-якої релігії) показати, що світовий порядок, оскільки він зачіпає інтереси людей, має тією чи іншою мірою *осмислений* характер”²⁰. Перехід до іншого, не теологічного, а раціонального осмислення душі потребував її включення в систему нових суспільно-економічних відносин. Тим більше, що з пізнавального погляду розвиток науки вимагав орієнтації на досвід, який ставив потребу все перевірити під кутом зору вигоди, отже, розсудку. “Запитуй завжди, що тобі корисно, — тоді ти будеш вести добродійне, а це означає — щасливе життя. А для того, щоб знати, що тобі корисно, прислухайся до голосу розсудку. Розсудок — великий учитель життя. За допомогою розсудку і самовладання ми можемо досягнути всього, що ми ставимо собі за мету. Отже, метою мудреця залишається повна раціоналізація та економізований спосіб жит-

²⁰ Вебер М. Избранные произведения. — С. 338.

тя”²¹. У цій настанові *Б. Франкліна* душа, залишаючись творінням Бога, разом з тим має поступитися місцем раціональності. Душа залишається, але її центр переміщується з духовного світу, більш витонченого, у світ розсудку. Тому-то *Д. Юм* і займає двоїсту позицію у визначенні душі — як духовної та емпіричної субстанції.

Позиція *Д. Юма* для його послідовника *І. Канта* стала передумовою нового погляду на людину. Власне, це стало обґрунтуванням його критики старої метафізики. Зважаючи на те, що наукове знання завжди має спиратися на *досвід*, його об’єкт має піддаватися чуттєвому спогляданню. А тому цим об’єктом не можуть бути *речі самі по собі*, як вони існують за межами цього споглядання, досвіду в цілому; таким об’єктом є лише явища або ж те, як ці речі існують *для нас*²². Тому проблему душі *І. Кант* обговорює у зв’язку з психологічною ідеєю й так званими *паралогізмами* чистого розуму. Останні є варіантами неправильних умовидів, на яких ґрунтується вся традиційна метафізика. *Раціональну психологію* як розділ метафізики мислитель відрізняє від емпіричної психології. Остання досліджує душу на основі внутрішнього досвіду, тоді як раціональна психологія вилучає знання про душу з понять і основоположень. Смысл раціональної психології лише в тому, щоб продемонструвати марність намагань вилучити знання про душу з основоположень чистого розуму.

Емпірична психологія виходить із “Я”, яким воно дано внутрішньому почуттю, а *раціональна психологія* — з поняття “Я”, котре міститься у будь-якому мисленнєвому акті. Саме з мислення раціональна психологія виводить усе своє знання про душу. Спочатку з’являється *особистість*, потім — поняття *духовності*, яка обумовлюється *спілкуванням*. А внаслідок цього ми маємо *мислячу субстанцію* як принцип “*життя в матерії*”, тобто як душу (аніма) і як основу одушевленості”²³. “Життя в матерії” означає прагнення перейти до перетворення душі як метафізичної речі “в собі” у річ “для

нас”. Ідея душі розглядається *І. Кантом* як необхідний момент *прогресу пізнання*, а саме як регулятивна ідея розуму. Завдання розуму полягає в тому, щоб внести момент *систематичності* в пізнання. Цю функцію (разом з космологічною та теологічною) виконує *психологічна ідея*. Вона є певним принципом у поясненні явищ душі. Психологічна ідея є поняттям розуму про просту субстанцію, котра сама собою незмінна і становить основу *тотожності* особистості. Вона може бути корисною, якщо будемо вважати її придатною тільки для систематичного застосування розуму до проявів нашої душі.

Душу не можна зараховувати до самої реальності, але в “моральному світі” для неї є місце. Оскільки міркування *І. Канта* проходять у контексті *теоретичного та практичного* розуму, то й душа розглядається у цих вимірах. З погляду *теоретичного розуму* душі як мислячої субстанції немає, а є *апріорна* єдність самосвідомості, об’єктивність якої — безумовна (хоча і непізнана). Під кутом зору *практичного розуму* можна переконалися в істинності традиційних поглядів. *Не логіка, а мораль* схиляє нас, за переконанням *І. Канта*, до визнання існування Бога й безсмертної душі. Бог — той моральний ідеал, без прагнення до якого людина стає звіром. Тим самим питання віри та питання моральності виявляються тотожними. Постулати “Бог існує” і “Моя душа безсмертна” — це етичні постулати. Отже, самодостатність морального абсолюту змушує філософа повернути уповноваження безсмертній душі. Проте кантівська критика метафізики та її постулатів визначила шлях до *субстанційності* нового типу. У ній “апріорні питання”, до яких належить і душа, є лише окремим випадком у “царстві розумних цінностей”. Зрілий філософський свідомості відкривається інша картина, у якій досвід не відображає дійсності, а є *виразником діяльності розуму*. Світ одержує інші виміри, він постає не лише відображенням, але й *творінням людини*.

²¹ Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — С. 218.

²² Гусев В.І. Вступ до метафізики. — К., 2004. — С. 39.

²³ Кант И. Соч.: В 6 т. — М., 1964. — Т. 3 — С. 367.

Отже, я **мислю** є єдина тканина (Text) раціональної психології, на якій вона повинна розвинути свою мудрість. Само собою зрозуміло: ця думка, якщо вона повинна бути віднесена до предмета (до мене самого), не може мати нічого іншого, крім трансцендентальних предикатів предмета; адже найбільш нікчемний емпіричний предикат порушив би раціональну чистоту й незалежність цієї науки від будь-якого досвіду.

Саме з цього “я мислю” раціональна психологія виводить все своє знання про душу. На початку з’являється поняття субстанції, з чого слідує її **незруйнованість**. Від тотожності інтелектуальної субстанції переходять до поняття **особистості**. Із всього цього слідує поняття **духовності**. Відношення до предметів у просторі тлумачиться як **спілкування** з тілами. А в результаті ми маємо “мислячу субстанцію” як принцип життя і матерії, тобто як душу (аніма) і як основу **одушевленості**; **одушевленість**, обмежена духовністю, дає поняття **безсмертя**.

Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. — М., 1964. — Т. 3. — С. 370.

А як же душа? Її концепт знаходить подальший розгляд в антропології *Г. Гегеля*. Мислитель розуміє необхідність переосмислення ролі душі в розвитку Світового Духу. Вона є моментом всезагального. Душа — це *нематеріальне* начало в матеріальній природі. Тому свою унікальність душа не здатна виявити в моральному вчинку або естетичному спогляданні, адже вона належить до *природного світу*, в якому дух тільки “прокидається”. Уявлення перших мислителів, що *душа* є зосередженням світобудови — це ще тільки “сон духу”. “Душа є щось *всепроникаюче*, а не щось існуюче тільки в окремому індивіді”²⁴. Душа поступається духу у своїх можливостях.

Там, де філософія робить крок від почуттів до рефлексії, їй відкривається *протилежність душі і тіла*. Таким чином, дух прагне дистанціюватися від тілесності. Саме в христия-

²⁴ *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики // Энциклопедия философских наук. — М., 1977. — Т. 1. — С. 155.

янській філософії душа і тіло виступають як самостійні начала. Визначаючи душу як щось просте, єдине, незмінне, метафізика не залишає ґрунту для природних характеристик. У самого *Г. Гегеля* душа “знаходиться посередині між природою, що перебуває позаду неї, з одного боку, і світом моральної свободи, що виробляється з природного духу, — з другого”²⁵. Однак у своїй еволюції вона не повинна “застигати” на зовнішньому протистоянні тілу. Душа, поза цим, є також *внутрішнім принципом* самого тіла (“обличчя людини — дзеркало душі”).

Тотожність душі і тіла головним чином пов’язана з чуттєвим життям людини. *Дійсна* душа подана у *Г. Гегеля* насамперед на рівні звичок. Тим самим вона залишається в межах природи й у віданні *антропології*. Там, де душа переходить у свідомість, виникає *феноменологія*. А коли свідомість перетворюється у власне дух, ним займається *психологія*. Гегелівська антропологія досліджує природні основи людини. Зі світом культури душа не співвідноситься. Душа виникає зі світу природи, а культура розгортається у формах об’єктивного і суб’єктивного духу. Культура є лише зовнішньою інстанцією щодо душі.

Істинним предметом самопізнання повинні бути не “душевні вигини”, а всезагальне. Пристрасті й слабкості людей — це *недійсне*, від якого потрібно просуватися до духу як до *дійсної реальності*, як до субстанції, котра приховується за різними людськими проявами, і тільки таке пізнання є філософським. Індивідуальність для *Г. Гегеля* цікава тільки там, де вона є вираженням всезагального, де стає “великим людським характером”. В іншому випадку перед нами так звана “*дурна індивідуальність*”²⁶. Вона є вираженням “одиночного” та “недійсного” у вигляді пристрастей, забаганок, тобто того, що є, фактично, не духовним, а природним у людині.

У прагненні до всезагального *Г. Гегель* все ж таки пропонує розглянути дух у його інобутті. Таким природним *інобуттям духу* і є *душа*. Форма душі повинна бути вилучена з духу

²⁵ *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. — С. 53.

²⁶ *Гегель Г.В.Ф.* Философия духа // Энциклопедия философских наук. — М., 1977. — Т. 3. — С. 67.

разом із “кайданами” природного. Тим самим долається її своєрідність у процесі переходу до свідомості. Душа втрачає свої переваги перед духом, який ствердив себе у формі *раціоналізму*. Йому відповідала економіка, яка не може не бути не раціональною, так само як і побудоване на основі *ratio* *громадянське суспільство*. Його характерною особливістю є домінування в ньому “економізму, причому не стільки в аспекті *державної економіки* (грошей, державних доходів і видатків, бюджету, податків, мита, майна, підприємств, інвестицій тощо), скільки в аспекті того економічного *духу*, який панує в державній системі... Все раціонально, розсудково, правильно — без душі. Все за законом, за порядком, за розкладом. Все оптимально”²⁷. Душа, таким чином, стає змістом економізму. Тобто настав час переосмислити місце перебування душі — вона втрачає своє домінуюче становище, поступившись місцем духу — розуму. А економіка завжди там, де розум, навіть, скоріше, розсудок, *ratio*.

9.3. МОЖЛИВОСТІ ДУШІ В РАЦІОНАЛЬНОСТІ ЕКОНОМІЧНОГО ДОСВІДУ

З розмежуванням душі і духу проблема душі, як і раніше, залишається в центрі філософських дискурсів. Інша справа, що в умовах тотальної економізації, прагматизації, раціоналізації душа начебто втрачає свою значимість. Ця тенденція вже давно помічена і знайшла широке відображення — і в науковій, і в мистецькій сфері. Нічого дивного, адже економізація означає капіталізацію, тобто панування капіталу, який означає *інше життя*. До капіталу — одне життя, одне суспільство, з капіталом — зовсім інші. Величезний, *якісний стрибок*. “Капітал забезпечив колосальний викид людської енергії — як руйнівної (для всього старого (попереднього) в суспільстві і природі), так і творчої (для всього нового в суспільстві і, особливо, для неприроди), але також і творчої

енергії для самого капіталу. Капітал і людська енергія зішлись разом, стимулюючи один одного. У людини, якщо вона навіть належить до найнижчого соціального прошарку, плебея, мало того, розбійника, махінатора, шахрая, з’явилась реальна захоплююча мета — гроші, що нагромаджуються, вартість, що самозростає, а за ними багатство, добробут, можна сказати, і рай. Капітал втягнув у себе людину, захопив її, у певному значенні і пригнітив, зняв всі заборони, які заважають погоні за грошима та грошовій славі. На арену життя вийшла в повному розумінні слова *економічна людина*, яка хоч і давно займалася товарообміном, але була все-таки тривалий час немовби *економічною людиною*”²⁸.

Для цієї людини з’явилися нові, відмінні від традиційних, просвітницьких, орієнтири та перспективи розвитку. Це вже стало видно і зрозуміло в період переходу від меркантилізму до власне капіталізму. “Ми знаємо, поза тим, — писав *В. Зомбарт*, — численні відгуки з часів XV, XVI століть, які свідчать нам про те, що гроші почали скрізь у Західній Європі займати становище повелителя... Симптоми, з яких ми можемо робити висновок про все більш швидке розповсюдження жадоби грошей, про мамонізування всього ладу життя, збільшуються: посади стають продажними; дворянство споріднюється з *parvenus* (франц. вискокчами), що розбагатіли, держави спрямовують свою політику на примноження наявних грошей (меркантилізм); хитрощі для здобування грошей зростають як кількісно, так і за всією витонченістю. У XVII ст., яке ми охоче уявляємо собі в суворих, темних тонах, бажання грошей не зменшується”²⁹. Перед цим наступом відступала мораль, змінювався світогляд, філософські, куртуазні міркування набували все більш економізованого, “грошового” характеру. *Справою життя стають не думки про спасіння душі, а пошук різних засобів для здобування грошей*.

Відмова від “душі” в зовнішньому, господарському житті не відбувалася так просто. Наступу капіталізму чинив опір

²⁸ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 165.

²⁹ Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — С. 34—35.

²⁷ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 189.

“традиціоналізм” — певний стиль старого життя, нормативно обумовлений, який виступав у “етичному” “обличчі”. Стиль мислення “традиціоналізму”, за М. Вебером, такий: “Людина “за своєю природою” не схильна заробляти гроші, все більше і більше грошей, вона хоче просто жити, жити так, як вона звикла, і заробляти стільки, скільки необхідно для такого життя. Скрізь, де сучасний капіталізм намагався підвищити “інтенсивність” праці шляхом збільшення її інтенсивності, він наштовхувався на цей лейтмотив докапіталістичного ставлення до праці, за яким приховувалася надзвичайна впертість; на цей опір капіталізм продовжує наштовхуватися й до цього дня, і тим сильніше, чим відсталішими (з капіталістичного погляду) є індивіди, з якими йому доводиться мати справу”³⁰. Хоча опір “традиціоналізму” — а це релігія, культура, мислення, література, авторитет, звичай і т. д. — не міг встояти перед натиском капіталізму, який ставав все сильнішим.

Капіталізм поставав як сила, яка пропонувала не лише нові можливості розвитку буття, але й нові *спокуси*. Останнє, як відомо, є найбільш небезпечним для душі, “Капітал втягує в себе, не кажучи вже про залучення до його орбіти всього, що можна і “не можна”. У цьому плані для капіталу інших обмежень немає, хіба лише фізичні. Крім суб’єкта капіталу — капіталіста (підприємця, бізнесмена, ділової людини), капітал втягує в себе, або залучає в орбіту свого функціонування, всі природні, людські й неприродні ресурси, або, як прийнято говорити в політекономії, виробничі сили: працю, предмети праці, знаряддя праці, енергію, інформацію, знання, навички, розум, науку, свідомість, навіть душі людські з їх почуттями, емоціями, пристрастями, а також державну владу, політику, право, культуру, ідеологію, коротше кажучи, все, що так чи інакше наявне в господарському житті, що може служити капіталу в його організаційно-виробничій місії, що сприяє його домінуванню”³¹. Душа в її традиційному розумінні, як і всі інші гуманістичні цінності, опинилася

³⁰ Вебер М. Избранные произведения. — С. 81.

³¹ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 167.

перед фактом непотрібності, архаїчного забобону. З цього часу якраз починається формуватися *антиметафізична традиція*. Сумніви щодо достовірності її постулатів починаються саме з душі, існування якої не може довести наука, котра набуває все більшого і більшого авторитету.

Проте “душа” не могла повністю відійти на другий план. Душевний досвід, попри всі свої релігійно-трансцендентні характеристики, не міг повністю “розчинитися” в “організмі” капіталу, який до того ж реалізується за сферичною сіткою зв’язків, та ще й динамічно. У першу чергу тому, що сам спосіб раціонального пізнання, який ставав все більше і більше домінуючим, не міг здійснюватися поза душею. Адже розум — це дух, а він не існує поза душею. Якщо розум є основою достовірного (раціонального) пізнання й одержання при цьому необхідного досвіду, то душа є вираженням внутрішнього змісту набутого досвіду — життєвого, який у свою чергу конкретно реалізує себе в економічному бутті.

Економічне мислення орієнтується на розсудкове освоєння дійсності. Розсудок є “добродійністю” (П. Флоренський) “наукового пізнання”, який “допитує” природу на предмет придатності до “вживання”. Для проникнення в таку сутність, для розуміння (проникливого розуміння) сутності, яка потрібна лише для вживання (споживання), необхідне інше пізнання, інший спосіб відносин. Розсудок завдяки своєму схематизму оволодіває *змістом як змістом*, тобто тим, що має значення суто практичне, придатне для “вживання”, виштовхує з нього “душу-форму”. Виникає ілюзія, що економічне мислення здійснює свою діяльність самостійно, поза всілякими “душевними” інтенціями. “Душа” і “дух” у контексті такого виступають не більше ніж поетичні образи, які досить неадекватно виражають те, що справді відбувається у людській психіці й духовній сфері суспільного життя. Такий підхід має свою логіку, але він нічого не пояснює. Економічне буття, яке ми хочемо досягнути за допомогою економічного мислення, так і залишається до кінця нез’ясованим. Розсудкове проникнення дозволяє розкрити зовнішній бік економічного буття. Досвід, таким чином, не буде повноцінним.

Обидва розглянутих нами стани людського духу — визначеність ззовні та самовизначення — такою самою мірою передбачають одне одного, як сприйнятливість та самодіяльність, як рух від явища до сутності та від сутності до явища, як перехід від окремого випадку до загального правила, й навпаки. Даремно ми намагалися б, в ім'я вченої строгості й послідовності, розділити ці елементи єдиного цілісного людського світоспоглядання: у живому та діяльному русі вони такі ж неподільні, як душа й тіло; ідея розкривається у плоті й крові, у життєвій взаємодії з тим середовищем, в якому виховується людський дух до її усвідомлення. Нехай у цьому становищі ідея й утрачає певну частку свого світла, натомість вона виступає у діяльному дусі з тією ж життєвістю та енергією, яких бракує абстрактному усвідомленню ідеї у науці взагалі й у філософії зокрема.

Юркевич П.Д. Ідея // Вибране. — К., 1993. — С. 10.

“Душа”, як і “дух”, можуть виступати *категоріями*. Але як абстракції вони не мають змісту й лише *щось* там “означають”, вказуючи на те, що може бути розкрито і без цих слів — скорочень (категорій). “Якщо ж категорії брати не *абстрактно-розсудково*, як пусті форми, які наповнюються змістом ззовні, а брати цілком конкретно, то в такому випадку вони постають *живими суб'єктами*. І як такі вони наповнені змістом, вони “наповнюють” зміст як суто змістовні форми. Вони конкретні, адже утворюють “точки”, вузли *зрошення* (і зрощування) людини і світу. Вони є ритм становлення субстанції суб'єктом”³². Так зрозуміла категорія “душі” виступає визначенням економічної субстанції, що *одночасно стає* субстанційним визначенням людини. Будучи визначенням людини, категорія “виконує” змістовність універсуму в “живому” поступі людської суб'єктивності, зберігаючи людську причетність до буття. У такому аспекті категорія “душі” утримує людину в “колі глибинного розуміння” смислів економічного буття.

³² Вozняк В.С. Метафізика рассудка и разума. — К., 1994. — С. 177.

Якщо “душа” є визначенням внутрішньої сутності економічної субстанції, якщо вона онтологічно укорінена, то вона може ставати і визначенням природи людини — в універсальному смислі. “Душа” — як принцип самотності, саморозвитку глибин економічного буття. “Дух” — як визначення спрямованості прагнення до людини. Це принципово важливо, адже, попри всі досягнення розсудку, домінування раціонально-прагматичного ставлення до цінностей соціально-культурного життя, “душа” залишається реальністю, до якої прагне “дух”. Якщо допускається можливість постійного вдосконалення знання економічних смислів, то центр з “душі” як артефакту релігійного досвіду переміщується на “душу” як смисл економічного досвіду. У концепті релігійного досвіду душа залишалася трансцендентністю, смисл якої мав значення лише в потойбічності земного перебування, в економічному пізнанні душа необхідна для збереження рівноваги людини, тобто її цілісності. Адже зовнішні прояви економічного буття — *капітал*, наприклад, — роблять людину однобічною, оскільки його сила та вплив не залишають ніяких сумнівів щодо його колосальної енергії, не залишаючи ніяких альтернатив для “душевних” інтенцій.

Позиція такого підходу причетна до *зовнішнього (емпіричного) досвіду* з його неминучою і нездоланною раціоналістичною суб'єкт-об'єктною *протиставленістю*. З позицій такого досвіду, який демонструє економічний емпіризм, душа постає всього лише як щось “суб'єктивне”, тобто ефемерне. Той факт, що душевна (і духовна) реальність є конкретною “*в-собі-і-для-себе*” *реальністю*, об'єктивністю вищого порядку, виявляється при *радикальній зміні установок свідомості*. Як це трапилося, наприклад, при усвідомленні тотальності вартості, а разом з нею — всеоб'ємності всезагальної капіталізації соціокультурного буття, яке все більше і більше ставало економічним. “Дух є те, що кожний з нас неодноразово переживав у своєму досвіді й що нам усім є доступним”³³. Це переживання є одночасно *душевним*, оскільки доступне може бути лише у *внутрішньому досвіді* як *безпосередньому*

³³ Ильин И.А. Путь к очевидности. — М., 1993. — С. 307.

досвіді, досвіді безпосередності. Ним, як уже зазначалося, є конкретний господарсько-економічний досвід, який є атрибуту життя людини.

Досвід безпосередності *С.Л. Франк* називає досвідом “живого знання”, “знання-життя”: “У цій духовній установці те, що пізнається, не постає нам іззовні як щось внутрішнє від нас самих, а як щось, злите з самим нашим життям. І наша думка народжується й діє якось із глибини реальності, котра відкривається, здійснюючись у самій стихії. Те, що ми відчуваємо як наше *життя*, немовби відкриває себе нам, — відкривається нашій думці, яка невіддільно присутня в цьому житті”³⁴. Саме в такому досвіді й дано нам *економічне буття* як таке — дано до всякого розсудкового, суб’єкт-об’єктного “розсічення духу” (*М.О. Бердяєв*). Розсудковий, раціоналізований досвід “замутнює” чисті джерела буття: у ньому воно вже “препароване”, “обездушене”. Власне, у цьому “бездушевному” вигляді воно постає чужим для людини. Економічний досвід без включення душі постає чужим для людини.

Що ж у такому випадку, тобто при остаточному ствердженні капіталізму, одержує людина і людське суспільство? Про це попереджав *М. Вебер*, стурбований втратою душевно-духовних потенцій суспільного розвитку: “Капіталізм, що переміг, не має більше потреби в подібній основі (огляді) з того часу, коли він ґрунтується на механічній основі, цій спадкоємниці аскези, яка сміється. І лише уявлення про “професійний обов’язок” мандрує по світу, як привид попередніх релігійних ідей. У тих випадках, коли “виконання професійного обов’язку” не може бути безпосередньо співвіднесене з вищими духовними цінностями або, навпаки, коли воно суб’єктивно не відчувається як безпосередній економічний примус, сучасна людина, як правило, просто не намагається проникнути в сутність цього поняття. Сьогодні прагнення до наживи, позбавлене свого релігійно-етичного змісту, набуває там, де воно досягає своєї найвищої свободи, а саме в США, характеру невинної пристрасті, часто близької до спортивної. Ні-

кому не відомо, хто в майбутньому буде жити у цій колишній обителі аскези; чи виникнуть до кінця цієї колосальної еволюції зовсім нові пророчі ідеї, чи відродяться з небувалою могутністю минулі уявлення та ідеали *або*, якщо не відбудеться ні те, ні інше, чи не настане ера механічного окостеніння, переповнена судорожних спроб людей повірити у свою значимість. Тоді-то стосовно до “останніх людей” цієї культурної еволюції здобудуть істину такі слова: “Бездушні професіонали, безсердечні сластолюбці — і ці нікчеми вважають, що вони досягли ні для кого раніше недоступного ступеня людського розвитку”³⁵. Такий песимістичний погляд обумовлений визнанням факту втрати “душі” та “серця”, “препарованих” розсудком і логікою *одержання прибутку, жадобою споживання*.

Первинність “живого” господарського, конкретно-економічного досвіду може бути проблематичною із суто абстрактного погляду — протиставлення “матеріалізму” та “ідеалізму”. В економічній теорії така думка ствердилася на основі панування одномірного “діалектико-матеріалістичного” методу, який викреслив з практики реального життя “ідеалістичні, отже, “духовно-душевні” виміри. Цей метод *С.М. Булгаков* називає позицією “*економічного матеріалізму*”, який “за своїм смыслом репрезентує собою філософію історії метафізичного або вже у будь-якому випадку метампіричного характеру, так би мовити, *історичну онтологію*. Цьому не заважає те, що наслідуючи дух часу з його реакцією на ідеалізм, під сильним впливом матеріалістично забарвленого позитивізму *Л. Фейєрбаха*, творці економічного матеріалізму оголосили війну будь-якій метафізиці і бачили в ній її повалення. Вони вважали, що у ньому відкриваються корені будь-якої метафізики і він викриває її ілюзорно-ідеологічний характер. Насправді, однак, економічний матеріалізм становить, як і взагалі матеріалізм, лише наївну або догматичну метафізику, не усвідомлюючи, однак, своєї власної природи”³⁶. Така позиція з будь-якого досвіду, в тому числі й еко-

³⁵ Вебер М. Избранные произведения. — С. 206—207.

³⁶ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — М., 1990. — С. 231—232.

³⁴ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 178.

номічного, виключала і “дух, і “душу”. Досвід економічними матеріалістами повністю розумівся як суто предметний, конкретний.

Однак якщо стати на шлях *розумного* самоспоглядання “внутрішнього”, душевного досвіду, або хоча б його “пригадування” (Платон), то він для нас набуває рис безумовності сумніву. Його неможливо “схопити” ззовні, з позицій певного термінологічного ряду, оскільки він є *допредекативним*. Знання, яке виношується й народжується у глибинах внутрішнього душевного, а тому життєвого (тобто не просто буденно-повсякденного) досвіду, знання, в якому бере участь вся наша істота, — має більшу значимість для нас, ніж будь-які підтверджені строгою наукою факти, є суттєвішим, ніж результати неупередженого спостереження. “Життя, — зазначав С.М. Булгаков, — невизначене до кінця, хоча і нескінченно визначуване, воно дає зміст нашим судженням, але саме ніколи ними не вичерпується. Воно наповнює всі вигини нашого існування, а зокрема, і мислення, воно — материнське лоно, недосліджене джерело, невимірювана глибина. Воно — все, але разом і ніщо, адже не може пристосовуватися до якого-небудь *що* і ним вичерпуватися... Не життя існує в просторі й у часі, але просторовість і часовість є форми прояву життя... Воно не може бути виведене ні з яких причин і в цьому розумінні чудесне, воно є свобода, яка панує над необхідністю. Життя є не розгадуване розумом, а лише таїна світового буття, те споконвічне світло, в якому народжується і свідомість, і розуміння”³⁷. Отже, вже в самій сутності життя одвічно закладена “глибинна очевидність”, суб’єктивна достовірність такого знання, котре розкриває нам особливу реальність, особливий спосіб існування та здійснення буття. Такий спосіб самоздійснення характерний також для економічного буття. Звичайно, подібний аргумент у науковій дискусії може ігноруватися, але навіть найбільш *позитивна* наука (стосовно економічного знання) також скрізь і поряд заснована на власних позалогічних очевидностях та припущеннях.

³⁷ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — С. 14.

Ніякий пуританізм не втягнув підприємця у вир несвідомої діяльності — зробив це капіталізм. **І він зміг це зробити тільки після того, як був зламаний останній бар’єр, який захищав підприємця від затягування його безоднею, — релігійне почуття.** Він не має потреби ні в якому почутті обов’язку, щоб зробити цю несвідому діяльність змістом свого життя; час навчив його створювати собі життєві цінності і в пустелі, оточивши своєрідною привабливістю саму цю його діяльність. Цією останньою метаморфозою **вноситься величезна напруга в господарське життя**; тепер вже не тільки вимушена воля живе як рушійна сила у світі господарства — сама любов підприємця живе в ньому. Підприємство стало його коханою, яку він тепер сам із всією пристрасстю пестить. Зрозуміло, що тепер процес знову збільшує свою могутність і завдяки його посиленню та прискоренню душа економічної людини знову активізується до останньої напруги своїх сил.

Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — М., 2004. — С. 349.

Самодостовірність “живого” господарського досвіду взагалі не “аргумент”, вона не потребує доказів. У сфері філософії, яка за своєю суттю і є мисленнєвий душевно-духовний досвід, строга логічна аргументація не є предметом першої необхідності. Як стверджує Л. Шестов, всі докази тільки для того і створені, щоб “підтримувати директиви, які виходять від розуму”³⁸. За своєю суттю, розум веде свій родовід саме з глибин “живого” досвіду. Він вкорінений у ньому і через нього причетний до нескінченності всього сущого. Сущє зроще не з нескінченністю життя, і, як *живе*, сповнене душевним змістом, отже, досвідом. Розрив цих коренів якраз і перетворює розум у *грубий, бездушевний розсудок*. Та особлива реальність, котра відкривається нам у безпосередньому живому, цілісному душевно-духовному досвіді, має таку ж — душевно-духовну — природу. Вона не постає перед нами, ми не зустрічаємося з нею так, як з предметністю. Ця реальність

³⁸ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 178.

відкривається сама перед собою, оскільки саме буття її є “безпосереднім буттям-для-себе” (С.Л. Франк). Економічна реальність є “живим первісним досвідом”, у якому здійснюється рух мислення: мисляча інтуїція, поєднання мислення з силою продуктивного уявлення. Воно утримує цілісність феноменів економічного буття, які стали об’єктом споглядання та осмислення.

Досвід особливої, душевної реальності, яка відкриває саму себе, є ми самі. “У самих собі, самими собою ми відкриваємо інший вимір буття, непрозорого при предметній установці свідомості, невловимою “логікою твердих тіл”, непередметне, неверифіковане будь-яким іншим способом, яке не має потреби в іншій верифікації, — оскільки воно, власне духовний вимір буття, відкриває себе самому собі й тим самим відкривається нам. Ця первинна нерозрізнена духовна (вона ж душевна) реальність саморозрізняється на “душевне” і “духовне”, розкриваючи себе як душу і дух”³⁹. Отже, якщо ми прагнемо проникнути у зміст економічного буття, потрібно враховувати його “інший вимір”. Цей вимір дозволяє зрозуміти “дух капіталізму”, “дух підприємництва”, “невидиму руку ринку” А. Сміта, і так до нескінченності. Оскільки *вимоги* до розуміння змісту економічного розвитку можуть зростати, необхідно враховувати форми оприявлення “внутрішнього” (духовно-душевного) досвіду. Але ні в якому випадку не ставати на шлях *суб’єктивної* визначеності “живого” досвіду економічного буття, який розкриває себе в цілісності взаємозв’язку його феноменів.

“Внутрішнє буття” економічної реальності є безпосереднім вираженням самобуття людини, яка в ній діє. Подібна дія спрямована на подолання суб’єктивного та об’єктивного, виявляючи всеєдність *самобуття* конкретної людини, яке завжди існує як *одичине*. Безпосереднє самобуття як єдність *безпосереднього* і самості є душа. Вона може відчуватися нами й переживатися людиною як певна жива істота, цілісна, проста і одночасно виявлена. Але виявлена певним чином: тут немає частин, сукупність яких утворювала б *ціле*. Душа

³⁹ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 180.

цілісно присутня в кожній своїй “частині”, у кожному своєму моменті. Кожна мить душевного життя рівнозначна цілому, є цілим, є *енергією*, але переважає його (ціле). Тобто *душевний досвід* вище конкретного, емпіричного (господарського) досвіду. Душа дозволяє схоплювати сутність економічного феномену, проникати в його глибину, розкривати його взаємозв’язки з буттям світу в його цілісності, з його невичерпною енергією. Кожна мить душевного життя відповідає цілісності економічної реальності (як частини світового цілого). Душа є сама цілісністю і тому переважає розмаїття конкретних виявів економічного буття.

У своїй практичності душа є “вічне становлення, чисте переживання” (О. Шпенглер). У цьому аспекті вона постійно наповнює кожний індивідуальний досвід відчуттям причетності до загального, до розвитку світової всеєдності. У такому випадку економічне буття як частина цієї всеєдності набуває змісту та духовної визначеності. Адже всеєдність світу, взята як безмежність, нескінченність, є безодня. Душа — позапросторова, вона також не має меж, оскільки її основи в нескінченності самого світу. Однак останній може мати значення лише в оприявленні себе через душу, яка є свідомістю людства. “Що можна сказати про світову душу — людство? — запитує С.М. Булгаков. — Для того, щоб було можливим господарство, його “світовий господар” або “деміург” (світовий закон, світовий причинно-наслідковий взаємозв’язок явищ і процесів), повинен сам належати до *природного світу*, бути “реально причетним до нього або іманентним йому”. Причетність до світу є умовою можливості господарської діяльності. Але “природа як продукт, як *natura naturata* (природа створена), є механізмом сил, хоча і пов’язаних між собою, але не усвідомлюючих свого з’єднуючого центру. Тому природа ззовні є механізм сил, у своїх же надрах, потенційно, вона є живим організмом”⁴⁰. У цьому своєму визначенні душа не може не мати того внутрішнього змісту, який називається душею. Вона є змістом світу, надає змістові межі його нескінченності.

⁴⁰ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — С. 100.

Економічне буття має просторові співмірності з буттям “великого” світу. Безмежність світу в часі є умовою існування *економічного буття*, його життя. Його одушевленість обумовлена господарською діяльністю людини, що, у свою чергу, наповнює світ смислом. “І як душа — монада, — писав С.М. Булгаков, — створює собі тіло і як організуюча сила проникає в усі функції організму, керує ним, але не зливається з ним, панує над ним, стає йому іманентна, але залишається водночас йому і трансцендентна, так і людство є душею світу, принаймні, у своєму покликанні і потенційності”⁴¹. Душа як смисл економічної діяльності (як і діяльності в цілому) є способом виходу за межі емпірично-конкретної економічної діяльності в безмежність світу, виявлення в ньому як його смислу, так і смислу економічного буття. Одночасно стає осмисленою економічна практика, котра обумовлює життєвий господарський досвід смислом. У результаті досягається єдність людини зі світовим цілим.

Це положення пояснює невід’ємність душевного досвіду від природи і людини, оскільки “душа” *повсюдна*, оскільки реальність тільки *тоді набуває значення*, коли стає *осмисленою*. Душа — скрізь і ніде, вона всюди й ніде, вона повсюдна, як повсюдна проникливість суб’єкта в об’єкт. Душа невід’ємна від економічного і природного буття також і тому, що вона у своїх проявах завжди конкретна, емпірична. Так само, як емпіричний у своїй безпосередності “живий досвід”. “Єдиний суб’єкт господарства Світова Душа, — зазначав С.М. Булгаков, — проявляється в досвіді, діє в історії як якісно невизначена множинність окремих, незалежних центрів — індивідуальних людських свідомостей і воль”⁴². Кожна окрема свідомість, само собою зрозуміло, виявляє себе в індивідуальному досвіді, частині досвіду Світового Універсуму. Людина як частина природи, її “продукт”, — “несе” у своїй свідомості “образ ідеальної всеєдності, у ній потенційно міститься самосвідомість всієї природи. У цій самосвідомості безпосередньо проявляється Світова Душа, ідеальний центр, і в цьому значенні природа людиноподібна (олюднена). Кож-

⁴¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — С. 102.

⁴² Там же. — С. 103.

на людська особистість потенційно носить у собі весь всесвіт, будучи причетною *natura naturans*, творчій душі природного світу, і *natura naturata*, теперішній природі. Цим принципово й обґрунтовується господарство як *єдиний* процес, у якому вирішується спільне завдання і твориться спільна справа всього людства”⁴³. Таким єдиним процесом є економічна діяльність, у межах якої набувається суб’єктно-об’єктний досвід у межах смислових вимірів всеосяжного буття.

Економічне буття є результатом розгортання господарської діяльності в усіх її масштабах. Реальність стає “економічною” лише тоді, коли співвідноситься з конкретними свідомими істотами, які її опановують. У такому випадку економічне буття опосередковане душевним досвідом особистості, її духовною спрямованістю. Остання не підлягає однозначному виміру. У контексті економічної діяльності, в якій набувається душевний досвід, людина отримує широкий діапазон вияву. Виділяючи моменти економічної форми життєдіяльності, орієнтації економічного буття на автентичність, самовизначення у процесі онтологічного вибору, набуття модусу відповідальності, на світ у цілому і світ економіки як вияв можливостей людського буття, свободу як умову реалізації можливостей, творчість як засіб “дійсного” існування і т. д., ми зазначаємо їх належність до *душевних визначень людини*, характеристик її духовного розвитку в економічному бутті.

9.4. ЧИ МАЄ ЕКОНОМІЧНА РЕАЛЬНІСТЬ “ДУШЕВНИЙ” СМИСЛ?

Людство як “глибина можливостей”, як потенціал поєднує людей значно більшою мірою, ніж їх роз’єднує індивідуалізація. До цієї єдності або основи, котра репрезентує собою універсальну цілісність, залучається кожна людина, незалежно від того, наскільки “емпіричне” чи “теоретичне” її життя. Сам факт, що конкретна людина жила, має на увазі не лише часову, емпірично обмежену форму її буття, а й позачасову належність її до буття цілісності людства, яке не поділяється

⁴³ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — С. 102.

на частини, а тільки переходить із потенційності до актуальності різною мірою і з різною інтенсивністю. І перше, і друге є *неосяжністю*, яка може бути досягнута через причетність до самої глибини економічної реальності як такої. Осягнення можливе завдяки самозаглибленню *душі* в *дух* як такий, котрий надає душевному буттю необхідну для нього об'єктивність. Ця об'єктивність розкриває можливості економічного буття в контексті світового універсуму. “Метафізика неосягненого” (С.Л. Франк) осягає шляхи виявлення духу: через самого себе, в собі й крізь себе — в бутті, а тим самим — і у світі (у світі економіки).

Погляд, звернений всередину безпосереднього самотуття, не може не виявити наявності в бутті духу “іншого” (“інакшого”). Чим і є душа стосовно до духу. “Оточена зі всіх боків твердими, непроникними тілами, предметами-речами, душа певним чином протистоїть їм. Вона (і саме вона) організовує своє власне тіло й діяльно-розумно влаштовує форми руху — дії “одушевленого тіла” з формою та розміщеннями, серійностями і законами зовнішніх тіл, рухаючись за цими мірками і тим самим маючи в собі ці ідеалізовані форми”⁴⁴. Отже, вона організовує розвиток економічного буття відповідно до вимог духовних потреб людства. Однак джерело життя душі — не в самих цих ідеалізованих формах і не в самому бутті — світу чи економіки. Звичайно, господарство, діяльність, буття в цілому “живить” душу, але лише підтримує її життя. Не буття, не матеріальна реальність дає життя душі, а вона підтримує, дає життя буттю. Душа в такому плані є істинним станом буття.

Чим може “жити” душа у процесі осягнення економічного буття? Присутністю іншого, спорідненого за способом буття, котре, проте, переважає сили самої душі, дарує їй іманентну силу, — є дух. “Трансцендування безпосереднього самотуття (душі) в глибину, в саму свою основу є її прорив до духу, занурення в духовне буття. Тим самим безпосереднє самотуття (суб'єктивність) набуває об'єктивності”⁴⁵. Вона — актуальна реальність на противагу потенційності — буття в значи-

⁴⁴ Возняк В.С. Метафізика рассудка и разума. — С. 181.

⁴⁵ Там же.

мості в собі й по собі, завершене на противагу буттю незавершеному, неспокійному, прагнучому. Це є те, що ми переживаємо як “дух” або “духовну реальність” і без чого не може відбутися наше *суб'єктивне безпосереднє самотуття*.

Цей внутрішній прорив душі до своєї основи — до духу як такого, є вторинне, оскільки душа первісно за самою своєю субстанцією є дух. Як суб'єктивна монада душа *утворена духом*. Вона є образ духу. Поза духом, душі ні з чого бути. Як відомо, індивідуальна душа формується у процесі освоєння історично виниклих і закріплених у культурі форм специфічно людської життєдіяльності. Зокрема, господарсько-економічної, атрибутом якої є її душевна (духовна) наповненість. “Світ ідей, для філософії відкритий спогляданнями *Платона*, містить у собі достатню метафізичну основу *рядового* характеру життя взагалі й людського зокрема з його силою спадкоємності, яка виконується засобами, біологічними завданнями ідей-сил, аристотелівських ентелехій. *Natura naturans* (природа творча) складається з цих ентелехій, котрі знаходяться стосовно одна до одної в органічному підкоренні, пов'язаних ієрархічним ладом. Увінчується ж ця ієрархія ентелехій людиною, котра і слугує живим зв'язком, що поєднує обидва світи — вищий і нижчий, *natura naturans* і *natura naturata*”⁴⁶. Духовна реальність є тим світом ідей, у якому може розгортатися цілісна діяльність. У її контексті відбувається нагромадження душевного досвіду.

“Світло душі” не може не проступати з глибини всезагального буття, і тому не може не бути енергійним вираженням господарського життя в розмаїтті його форм. Тим самим людська душа набуває можливості безпосередньо звертатися до духу, який є умовою розгортання та здійснення економічного буття в його ринково-капіталістичній формі. “Без сумніву, — писав *В. Зомбарт*, — усі форми прояву капіталістичного духу, як і всі етапи душі і психічні взагалі, укорінені в певних первісних успадкованих властивостях організму, завдяки яким у ній закладена і підготовлена здатність і схильність до певних функцій або схильність до набуття певних станів... Усі форми прояву капіталістичного духу, тобто ду-

⁴⁶ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — С. 106.

шевного ладу буржуа, засновані на успадкованих схильностях, не можуть підлягати сумніву. Це дійсно рівною мірою щодо явищ, які мають характер природних схильностей, і щодо “інстинктивного” дарування, щодо міщанських доброчинностей і щодо навиків; до всього цього ми повинні передбачати як внутрішню основу душевну “схильність”, причому може залишитися невирішеним питання, чи відповідають і якою мірою і яким чином цим душевним “схильностям” тілесні особливості”⁴⁷. Останні найбільшою мірою поєднані з економічним буттям. Особливо з практикою господарської діяльності.

Капіталізм та капіталістичний дух взагалі не знаходиться один до одного у відношенні виключаючих одна одну протилежностей, а капіталістичний дух становить частину капіталізму, якщо під останнім ми розуміємо (що одне тільки дає йому смисл) капіталістичну систему господарювання. Отже, так само мало підстав ставити це питання, як, наприклад, таке: чи виникає душа людська з людини, чи вона з неї? Капіталізму немає, якщо немає капіталістичного духу. Таким чином, для того, щоб взагалі надати питанню смисл, потрібно його інакше формулювати. Потрібно поставити його в такій формі, в якій капіталістичний “дух” є чимось самостійним, котре тільки й може стане причинно обумовлюючим і обумовленим. Це має місце, якщо протиставити капіталістичному «духу» не капіталізм (як ціле), а капіталістичне “тіло”, як я вже вище означив (образно) всі ті елементи капіталістичної системи господарства, котрі несуть “дух”, тобто є чимось, що знаходиться поза душею капіталістичного підприємства: всю організаційну частину, одним словом, всі відношення між чужими людьми, будь-який об’єктивний порядок, всі установи-інститути, наприклад: устаткування фабрик, система бухгалтерії, торгові відносини, біржова організація, відносини заробітної плати тощо.

Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — М., 2004. — С. 338.

⁴⁷ Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — С. 195.

Однак смисл економічного буття може бути виявленим через душевне розпредметнення, яке “пробивається” крізь економічні форми. Це відбувається тоді, коли людська душа одержує можливість безпосередньо звертатись до “духу” як такого. Якщо форми людської діяльності та спілкування ніяким чином “не причетні до самої сутності буття, якщо в них не репрезентовані потенційність, сила, енергія самої економічної субстанції, якщо їх зв’язок з позалюдським існуванням суто зовнішній, формальний, тоді сам факт людського буття, душа і дух людський вилучаються зі складу універсуму, принципово знаходяться поза субстанцією, котра в такому випадку — і не “субстанція” зовсім, а мертва механічна природа”, над якою “перебувають” живі й надживі (тобто духовно-душевні) істоти”⁴⁸. Так було тоді, коли економічне буття не набуло тієї всеоб’ємної цілісності, яка зробила його всезагальним, а тому “суб’єктно-об’єктивним” (“одушевленим”, “одуховленим”). У такому разі виникали суто раціоналістичні (розсудково-абстрактні) концепції та проекти, які призвели до створення псевдожиття (“мертвої” суспільної природи), яке вже своєю інертністю відкидало можливість живого проникнення в буття суто людського, душевного. У таких випадках “буття” перетворювалося в “перебування”, а “життя” — в “переживання”. І в першому, і в другому випадку відсутність “духовного” і “душевного” позбавляли можливості оволодіти буттям світу, буттям соціуму, своїм власним “Я”.

Відповідно до феноменології Е. Гуссерля, “Я” (ego) не просто “схоплює” себе як “минаюче” життя, але як моє “Я”, котре “душевно” *оживляє* той чи інший зміст, наповнюючи його смислом. Кожне “Я” не просто співіснує з розмаїттям життя, але й інтегроване в його сутність. Основа душевного пізнання — перманентне “перекачування” внутрішнього у зовнішнє із “нарощуванням власної значимості, самозбагачення і глибинне осягнення “самості”. “Ствердивши” себе як тотожний субстрат незмінних особливостей “Я” на основі власної активної генези, “Я” в подальшому констатує себе також як *стійке*

⁴⁸ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 182.

й незмінне особисте Я” — в найширшому смислі⁴⁹. Одним із цих смислів виступає наявність “душевного” в пізнанні буття економічної реальності. У всіх змінах, що відбуваються, “Я” демонструє певний незмінний, заснований на тотожній єдності особистісний характер. Душа, котра є особливою смислотворною сферою людського досвіду, акцентуючи увагу на “внутрішній діяльності”, оволодіває всіма аспектами буття людини у світі економічної реальності.

Особливості “душі-Я” (душі-особистості) в пізнанні прагматики економічних запитів реалізуються в існуючій метафізичній можливості: перетворення економіки в економічну антропологію і зміщення центру дослідницького інтересу з практично-емпіричного аспекту на умови буття людини в світі економічної реальності, котра виявляє все новіші вимоги до самобуття “Я”. Тобто людина визначається в економічному бутті суб’єктивністю свого “Я” на підставі розуміння внутрішньої (душевної) належності до світу економічної реальності, долю якого вона “переживає”, “оцінює” тощо. В якому вигляді економічної діяльності не здійснювалася б людська активність, її попереджує внутрішня духовна діяльність як спрямованість внутрішнього світу (душі) людини на зовнішній світ (“космос економічного”), її узгодженість з його “всезагальною тотальністю” (“тотальністю вартості”). Цей рух однозначно поєднується з відтворенням особистого “Я-душі” (“Я-духовного”) та його поглибленням⁵⁰. Тобто внутрішній світ людини (її душа) — це досить специфічне поєднання різних компонентів, це світ, який знаходиться під впливом ззовні і який водночас є світом певної конкретної особистості, це власне *внутрішнє прагнення* усвідомити природу економічного буття і разом з тим — продукт “гри” несвідомого і надсвідомого, раціонального (“духу”) з ірраціональним (“душею”).

⁴⁹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб., 1988. — С. 148.

⁵⁰ Человек и его бытие как проблема современной философии. — М., 1977. — С. 211.

З погляду вчення про трансцендентальний суб’єкт господарства — Світову Душу, людство є і поза часом залишається центром світу, в його вічній гармонії, красі боготвореного космосу. Світ, включений у процес, у просторі і часі, в історії, не відображає вже цієї вічної гармонії, цього “дуже доброго” буття, стягнутого до свого центру — умосяжного Людства, скоріше він навіть закриває її своєю розірваністю і дисгармонією. Але він не може, метафізично не може цілком від нього відірватися, адже тут лежить коріння світу емпіричного. Тому і трансцендентальний суб’єкт господарства в його емпіричному вираженні, тобто історичне людство, а в ньому кожна особистість, онтологічно причетні Софії... Між світом як космосом і світом емпіричним, між людством і Софією існує живе спілкування, яке можна уподобити харчуванню рослини з її коренів. Софія, яка приймає на себе космічну дію Логосу, причетна до його впливу, передає ці божественні сили нашому світу, просвітлюючи його, піднімаючи його з хаосу до космосу. Природа людиноподібна, вона пізнає і знаходить себе в людині, людина ж знаходить себе в Софії й через неї сприймає і відбиває в природу розумні промені божественного Логосу, через нього і в ньому природа стає софійною. Така ця метафізична ієрархія.

Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — М., 1990. — С. 113.

Аспект на ірраціональному (душевно-внутрішньому) як важливому і необхідному чинникові формування особистісного “Я” відкриває інші можливості аналізу сутності душевності (душі економіки). Зокрема, здійснення рефлексивного аналізу за допомогою феноменологічної редукції, суб’єктом якого виступило “Я”. Іntenційність свідомості дає можливість розглядати саму свідомість як “потік”, у якому “переживаються”, “взаємодіють” різні душевні інтенції. “Досліджуючи будь-яку предметність, — зазначав Е. Гуссерль, — і все, що може бути знайдене в ній, виключно як корелят *свідомості*, феноменолог розглядає і описує її не лише безпосеред-

ньо й не лише у співвіднесенні з відповідним Я”⁵¹. А скоріше, через аналіз мислячого “Я” проникає своїм рефлексуючим поглядом в “анонімне мисляче життя”, виявляє визначені для кожного із багатоманітних способів усвідомлення складні господарсько-економічні процеси і модуси дії “Я”. Останні включають у себе “рухи душі”. Вони роблять доступними для розуміння те буття, котре для “Я” дане в *спогляданні*, або недосяжне для нього буття предметне. Це допомагає зрозуміти, як душа (внутрішнє Я) в собі самій і завдяки тій чи іншій своїй спрямованості робить можливим і необхідним той факт, що в ній усвідомлюється й виступає як певний смисл об’єкт, — *суцций і суцций саме так, як він є*”⁵². Сущє — це економічне буття, яке не підвладне лише емпіричному виявленню та кількісній констатації. Але тут зміст Сущого (економічного буття) осягається душевним досвідом, який становить вихідний матеріал свідомо-активної господарської діяльності. Тобто “душевне Я” виступає “*зв’язуючим*” принципом суб’єктивного й об’єктивного в осягненні економічного буття, що, зрештою, свідчить про наявність “трансцендентного” як факту наявності в економічному бутті “поля” для “душевного” осягнення.

Душа людини є умовою її специфічно-унікального існування як суб’єкта економічної діяльності. Стосовно економічної реальності суб’єктивне не тільки розкриває її зміст на підставі свого впливу на неї, але й засвідчує власне існування як діюче й усвідомлююче. Душа (“Я”) у своїх інтенційних спрямованостях на економічне буття одночасно утворює певну реальність, відкриту в усіх напрямках (на всіх глибинах) для дій, рефлексій, котра здатна зробити господарську (економічну) дійсність виразною, чіткою, виявленою в усіх відношеннях та властивостях. Наявність смислової сфери та її особливе місце у здійсненні душевної діяльності обумовлено соціально-культурними можливостями пізнання людиною дійсності. Зокрема, на увазі мається “*пневмічне*” (душевне) пізнання. “В історії цивілізації на перший план духовності тієї

⁵¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. — С.119.

⁵² Там же.

або іншої епохи виступало не лише логічно очищене мислення, але й “*гностичне*”, злите з людською долею пізнання, не лише “*логос*”, але й “*пафос*”, не лише об’єктивність як сфера стихійних позалюдських сил, але і як софійність буття і “доцільна матерія” культури. Пізнання не завжди вело до торжества розуму, оскільки діяльність людини виявилася настільки розмаїтою, обширною, що приймала не одну лише об’єктивну істину, незалежну від людини, від людства, але й потаємну істину. Пізнання розмаїття і містить у собі стільки ж неочікуваних поворотів і форм свого здійснення, як і доля людини”⁵³. А що більше пов’язане з долею, ніж оприявлення своїх душевних, сокровенних замислів у господарській діяльності, в яку, навіть позараціональним усвідомленням, людина завжди “вкладає” душу?

Останнє становить “*пневмічну модель пізнання*”, яка займає належне місце серед інших культурно-історичних моделей пізнання: *ейдетичної, софіологічної, гіпотетико-дедуктивної, морально-діяльнісної*. У пневмічній моделі пізнання замість категорії “слова” на авансцену пізнання висувається “дух і душа”. Душа виявляється медіатором між інтелектом та інстинктом, між земним і небесним, діалогічне протистояння яких є основною особливістю культури Ренесансу. Саме на такій грані — між духовністю і чуттєвістю, культивованістю і природністю, земною насолодою, зрозумілою як ступінь до небесного споглядання, і небесним раєм, зображеним як сублимація тієї ж земної чуттєвості”⁵⁴ — посталала вимога вивчення синтетичного, інтегруючого начала — людської душі.

Враховуючи цей момент, *пневмічна модель пізнання* висуває на перший план душу як засіб бачення цілого, синтезу протилежних начал. На відміну від абстрактного мислення, котре “сепарує реальність на актуальне і потенційне, емпіричне і теоретичне, субстанційне і акцидентне, душа дозво-

⁵³ Крымский С.Б. Философия как путь человечности и надежды. — К., 2001. — С. 190.

⁵⁴ Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. — М., 1975. — С.162.

ляє розглядати пізнання як духовне бачення, духовне осягнення типу гетівського “прафеномену”, коли самі речі виступають у стані істини”⁵⁵. Це особливе вміння “бачити духом” називається “*оком душі*” (Леонардо да Вінчі).

Звичайно, такий *культурологічний* аналіз ролі й значення душі в пізнанні не ставить на перше місце феномен економічного. Однак економічне буття — найбільш сприятлива сфера для *пневмічної моделі* пізнання, розпочата найуспішніше *історичною школою в економіці*. Саме історична школа підвела до розуміння вичерпаності ейдетичної, гіпотетико-дедуктивної та інших раціональних моделей пізнання. Душа як здатність до духовного бачення свідчить про шлях “освячення людини вищими ідеями”, про “світло”, котре правує світом. Отже, і світом економіки. Специфіка душі в її пізнавальній, “освітлюючій” функції полягає також і в тому, що вона не виключає ні сенсуалістичності, ні абстрактних образів, що вкрай важливо для економічного пізнання. Душа стає перепорою лише для абсолютизації у протиставленні чуттєвої, споглядаючої здатності людини, але не закриває виходів на найвищі щаблі досягнення думки (абсолютний дух *Г. Гегеля*). Пізнання в його пневмічній моделі набуває характеру “пристрасті та суспільного діяння”⁵⁶. Саме таке розуміння пізнання необхідне для “метафізики економіки”, яка прагне проникнути у внутрішній смисл економічного буття.

9.5. ПЕРСПЕКТИВИ “ДУШІ ЕКОНОМІКИ” В МЕТАСМИСЛАХ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ КРИЗИ

Проблема душі в економічному бутті — це проблема людини. Зі звичайного погляду все виглядає досить просто: душа перебуває в тілі, а дух — у душі, становлячи, можливо, її найкращу частину. Все це в сумі і є “людина”. Але можливий і інший погляд: душа не належить тілу, вона не є його “на-

⁵⁵ *Крымский С.Б.* Философия как путь человечности и надежды. — С. 201.

⁵⁶ Там же. — С. 202.

лежність”, вона не “при”, і не “над” і взагалі не “лежить” (не лежить з погляду здорового глузду). Душа не є те, що людина “має”, що у неї “є”.

Жива людина і є душа як така, але лише в міру своєї “живості” (“життєвості”), своєї наявності (себе-знаходження) в кожному моменті своєї активності. Там, де людина діє суто *розсудково*, посередньо (бездушно, байдуже, тупо), там і насправді немає ніякої душі. Не лише природа, а й душа не переносить порожнечі. Вона залишає спустошені *простори буденності*, які переживаються часом і відходять у минуле, — і автоматизм розсудку чудово знаходить раду зі своїми завданнями сам, без допомоги і присутності душі⁵⁷. Душа за самою своєю природою не терпить “духу розсудку”, хоча цілком можливий розсудковий тип душевності; бездушність — як *тип душевного*, в тому значенні як *безформеність є вид форми*.

Безддушність, звичайно, ніколи не була темою дослідження, хіба що як загальний осуд і негативна оцінка. Бездушна людина — це та, з якою найменше хотілося б мати справу. Так само ніхто не бажає перебувати в “бездушному” колективі, суспільстві, нелюдських відносинах. Всі артефакти людської діяльності, як і головні утворення — соціум, культура, економіка, політика, прагнуть бути “душевними”. Увесь європейський гуманізм, починаючи з часу його виникнення і подальшого розвитку, спрямований на “збереження”, або “створення” душевної атмосфери в суспільстві, державному устрої.

Побудова “душевного” суспільного ладу на основі економіки або за вирішальної умови економічного фактора завжди викликала сумнів. *В. Віндельбанд*, наприклад, покладається на *культуру*, яка має стати умовою створення світу людини. “Причетність до вищого світу розумних цінностей, — пише він, — котрі становлять смисл усіх законів, на яких ґрунтуються наші маленькі світи знання, волі й творчості, ця включеність нашого свідомого культурного життя в розумний зв’язок, що виходить далеко за межі нашого емпіричного існування і нас самих, становить недосяжну таїну будь-якої

⁵⁷ *Возняк В.С.* Метафизика рассудка и разума. — С. 183.

духовної діяльності”⁵⁸. Тобто не якісь ідеали, трансцендентні чи соціоекономічні сили, моральний закон тощо, а вже світ культури володіє субстанційністю іншого типу, ніж у природі чи економічному бутті.

Сутність філософської позиції *В. Віндельбанда* найгідніше проявляється в методі *наук про дух*, який він називає *ідеографічним* (“той, що описує своєрідність”). Його завдання — зрозуміти не те, що є завжди, а те, що виникає *один раз* у потоці становлення. Роль цього методу найяскравіше видно при аналізі людського існування в історії, у культурі, в економіці, в результаті чого виявляємо *його ціннісний смисл*. У людському існуванні завжди наявне *щось*, яке не схоплюється в загальних поняттях, але *усвідомлюється* самою людиною. Наприклад “душа”. Вона — не об’єкт онтологічних дискусій, а духовна цінність у системі культурного буття людини. Чи може в цьому контексті “душа” бути такою ж цінністю в системі економічного буття? Адже економіка, як і культура, є творінням людини.

Людина для *В. Віндельбанда* — суб’єкт культури, єдиний для всіх представників роду людського. Наділяючи нас загальнозначимими, і в цьому смислі об’єктивними здібностями, нормами та ідеалами, він привносить єдність у наші надії і тим самим у культуру. Отже, таланти, здібності та ідеали виявляються не дарованими згори, а властиві нам внутрішньо, зсередини, тобто перебувають у “*душі*”. Об’єктивні *норми* нашої діяльності, наші здібності та ідеали виявляються невід’ємними від людини як суб’єкта, тобто трансцендентного (душевного) начала в ньому. Світ культури є творінням людини. Проте вона творить, виходячи з абсолютних цінностей, а тому у змістовному плані вона не творець, а виконавець. Тому “суб’єктивність” (“душа”) була не *дана*, а *вироблена* кожною людиною в культурно-історичних обставинах. Якщо так, то для збереження душі в економічному бутті, особливо сьогодні, коли ми живемо в умовах “*тотальності вартості*”, ставиться проблема творення (або реабілітації) відпо-

⁵⁸ *Виндельбанд В.* Философия культуры и трансцендентный идеализм // Культурология. XX век. Антология. — М., 1995. — С. 68.

відних соціоекономічних умов. Власне, проводиться відома в історії гуманістичної та особливо соціополітичної думки лінія відповідності ідеального матеріальному (суб’єктивного об’єктивному, надбудови базису тощо).

Якщо немає Бога, то немає і особистості людської. Особистість пов’язана з універсалізмом, а не з індивідуалізмом. Загибель особистості людської повинна остаточно завершитися у вашому людському колективі, в якому загинуть всі реальності, у вашому майбутньому мурашнику, цьому страшно-му Левіафані. Ваш колектив є псевдореальність, котра повинна виникнути на місці загибелі всіх справжніх реальностей, реальності особистості, реальності нації, реальності держави, реальності церкви, реальності людства, реальності космосу, реальності Бога. Воістину всіляка реальність є особистість і має живу Душу — і людина, і нація, і людство, і космос, і Церква, і Бог. Ніяка особистість та ієрархія особистостей не знищується і не втрачає ніякої особистості, але сповнює і збагачує. Всі реальності входять у конкретну всеєдність. Ваш же обезособлений колектив, позбавлений душі, відірваний від онтологічної основи, несе з собою смерть будь-якому особистому буттю.

Бердяев Н.А. Судьба России. — М.; Харьков, 1998. — С. 517.

Чи можна так ставити проблему “душі” стосовно економічного буття? Очевидно, що тільки в такому одному вимірі — недоречно. Адже мова йде про “*душу*” економіки — той внутрішній зміст *економічного буття*, поза яким не може відбуватися розвиток людського суспільства. Внутрішнє, “душа”, це *смисл*, який є основною рушійною силою розвитку особистості. Завдяки йому і можливий розвиток всього, у тому числі економічної науки. Проте душа — завжди в першу чергу *індивідуальне* утворення. Чи може *індивідуалізм* бути співмірний *загальному*, яким виступає цілісний процес економічного? Однієї прямої лінії *відповідності* провести ми не можемо. Хоча б тому, що кожна епоха створює свою систе-

му соціальних ідентичностей, у яких *душа* не завжди знаходить можливості для свого виявлення. Отже, економічне буття, котре здійснюється лише за вимірами і вимогами розсудку, позбавляється “душевності”.

Цей процес (бездушності) починає виокремлюватися вже в епоху Нового часу, з початком становлення *економічної цивілізації*. Тоді, коли поряд з індивідуалізмом і особистісним “Я” починає формулюватися *егоїзм*. Зазначимо смислово відмінність цього поняття від “ego” в його персоналістичному змісті. В економічно-соціальному значенні *егоїзм* співмірний *особистим економічним інтересам та потребам*. Наприклад, А. Сміт, намагаючись з’ясувати спонукальні мотиви економічної діяльності суб’єктів господарювання, виходив з того, що поведінкою людей керує егоїзм та турбота про власну вигоду, природне прагнення до поліпшення свого становища. Абстрагуючись від усіх інших мотивів поведінки економічних суб’єктів, А. Сміт писав про те, що “особистий інтерес є головним мотивом, який спонукає людей до співробітництва, оскільки не через доброзичливість м’ясника, пивовара чи булочника очікуємо ми одержати свій обід, а через дотримання ними їхніх власних інтересів. Ми звертаємося не до їхньої гуманності, а до їхнього егоїзму, і ніколи не кажемо їм про наші потреби, а лише про їхні вигоди”⁵⁹. Відтак учений аналізував суспільство як сукупність егоїстів, зосереджених на нагромадженні багатства. Він був солідарний з французькими раціоналістами (К. Гельвецій, Ж.-Ж. Руссо та ін.), які проголосили людський егоїзм природним фактором суспільного розвитку. У зв’язку з цим А. Сміт робив особливий наголос на значенні *особистого інтересу* як майбутнього стимулу прогресивного розвитку людського суспільства. Зрозуміло, що про “душу” в її звичному розумінні стосовно “егоїста” ми навряд чи зможемо говорити чи зіставляти її з внутрішніми, трансцендентними смислами.

Якщо йти в цьому напрямку, вибравши таку лінію розвитку *антропологізму (гуманізму)*, то “душа” виявиться зайвою. Власне, що й породило *кризу духовності*, в якій звинувати-

⁵⁹ Сміт А. Добробут націй. Дослідження про природу та причини добробуту націй. — К., 2001. — С. 270.

ли економічне — як буття, як реальність. Але економічне — це новий *смісловий універсум*. У ньому відбувається трансформація від *традиційної людини до людини сучасної*, яку ми звикли називати “дійсною”, “автентичною” “особистістю”, або перехід від *афективних і традиційних* способів регулювання соціальних відносин до *ціннісно-раціонального* регулювання, або з перетворенням аристотелівської “*суспільної людини*” в особистість.

Особистість — це жива, біогенна людина з належною їй свободою та відповідальністю. Людина культурна, людина-особистість сама визначає зміст своєї поведінки. Вона здобуває можливість вибору, хоча співвідносить його із заповідями релігії, нормами моралі. Вона “володіє суперечливим внутрішнім світом — *душею*, яка прагне до вищого, “над-досвідного” — духу. Переживає душевні колізії, витримуючи або не витримуючи боротьбу різних мотивів. Відповідає за свої вчинки як їх автор. Живучи пристрастями, залишається вище них. Орієнтуючись на вимоги суспільства і під цим кутом зору діючи розумно, раціонально, водночас любить і ненавидить, вірить і надіється, розглядає все як добре або погане, прекрасне або потворне, тратить час на споглядання і спілкування, лише частково орієнтуючись на користь. Особистість раціонально контролює свої афекти, але сама ця раціональність “підфарбована” почуттям, обумовлена тілесними потребами і слугує продовженню її життя як цілісної біосоціальної істоти”⁶⁰. Саме цей тип людини створив всю ту сукупність феноменів, які звикли називати “духовною культурою”. Саме цей тип був середовищем, в якому тільки й було можливим існування “духовної культури”: філософії, релігії, літератури, мистецтва, моралі, комплексу цінностей, норм, зразків поведінки, зрештою, просто *Смислу*.

Однак у термінах *веберівської* типології означено не лише появу “автентичної” людини, носія культури, але й початок її кінця, який бере витоки з “економічної людини” А. Сміта. Останнім із веберівських типів *соціальної дії* була цілераціональна поведінка, тобто поведінка, яка раціонально регу-

⁶⁰ Кутырев В.А. Человек XXI века: уходящая натура... // Человек. — 2001. — № 1. — С. 9.

люється вже не *внутрішніми цінностями, але зовнішньою метою*. Виникнення цього типу, за *М. Вебером*, пов'язане з промисловою революцією і поширенням ринкових відносин. Результатом *можуть* стати “бездушні професіонали”, “безсердечні сластолюбці”, не гідні покликання людини. Передбачення *М. Вебера* збулося, і на початок ХХІ ст. *цілераціональна* дія з аспекту поведінки особистості перетворилася в її основу, що привело до виникнення іншої людини — *діяча, ділка, актора* (*В. Кутирьов*). Цим поняттям ділка, актора можна характеризувати особливий тип людини *ринково-технологічної епохи*, яка поступово замінює собою особистість.

Ділок (актор) — носій раціональності як послідовного прагнення до свідомо і раніше поставленої мети. Він “*розумний егоїст*”, для якого почуття, спілкування, переживання втрачають самостійну цінність. Його *життєдіяльність* поступово редукується *просто до діяльності*, активність збуджується не стільки безпосередніми його потребами, скільки тим, що нав'язане йому в соціальних відносинах і сприйняте розумом. Гранично скорочуючи фазу емоційного й образно-естетичного сприйняття світу, він відразу спирається на концепти або навіть просто помічає його знаками. Якщо говорити в термінах етики, це людина без цінностей⁶¹. Отже, без душі, яка для ділка (актора) постає анахронізмом; вона лише заважає досягати сокровенної мети — успіху, багатства, грошей, власності тощо.

Особистість трансформується в ділка (актора) у процесі формування і розвитку економічної цивілізації, наростання швидкості й складності соціальних дій, опосередкування особистісних стосунків предметними (речовинними). “Людська душа, — писав *М.О. Бердяев*, — не може витримати тієї швидкості, якої від неї вимагає сучасна цивілізація. Ця вимога має тенденцію перетворювати людину в машину... Технічна цивілізація по суті своїй імперсоналістична. Вона не хоче знати особистості. Вона вимагає активності людини, але не хоче, щоб вона була особистістю”⁶². Ділок (актор) — продукт *відчужен-*

ня (*К. Маркс*), *аномії* (*Е. Дюркгейм*), перетворення закритих (релігійними заповідями, нормами моралі, законами культури) “тепліх і одушевлених” суспільств у *відкриті* (вільні й холодні, “цивілізовані”). У міру того, як особистість стає ділком (актором), культура як регулятор соціальних відносин замінюється технологією і соціотехнікою⁶³. Душа втрачає свої колишні можливості як визначальної сутності людини. Економічна цивілізація встановлює нові параметри для визначення людини. Якщо взяти “ту ж повагу до особистості, котра демонструється буржуазним суспільством. З одного боку, це навіть добре, оскільки зручно, а з іншого, ні, не погано зовсім, але... підкріплене егоїзмом, крайнім індивідуалізмом, підкресленою замкненістю, особистою гординею, воно перетворюється в досить тяжкий для людини, вже не такої божої людини, тягар. Конкуренція — не жарти. Кажуть, що це добре. Можливо. Але... як же поєднати з любов'ю, довірою, дружбаю — в християнському смислі?”⁶⁴. Здається, що настала епоха “диктатури ринку”, яка не залишає для “архаїчної людини” з її душею шансів на виживання.

Виникає враження, що насувається загибель культури і особистості, втрата гуманістичного і духовного виміру світу. Але подібна очевидність оманлива. У сучасному суспільстві активізуються сили, які свідомо прагнуть “підняти”, вивести ділка (актора) зі сфери ринкового господарства та піднести до загальної моральної норми. Наприклад, висувається лозунг: “Ринковою повинна бути економіка, але не суспільство”. Хоча концептуальні обґрунтування заміни особистості актором найбільш детально розробляються в США в рамках біхевіоризму, філософського прагматизму, карнегіїзму, діанетики тощо”⁶⁵.

Але це не означає остаточної дискредитації особистості й розвінчання культури як регулятора людських дій і відносин. Це є “кінець історії” (*Ф. Фукуяма*), кінець осьового часу, але одночасно — початок *нової долі людства*. Ті, хто вважає

⁶¹ Кутирев В.А. Человек ХХІ века: уходящая натура... — С. 10.

⁶² Бердяев Н.А. Человек и машина // Вопросы философии. — 1989. — № 2. — С. 149.

⁶³ Кутирев В.А. Человек ХХІ века: уходящая натура... — С. 11.

⁶⁴ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 185.

⁶⁵ Кутирев В.А. Человек ХХІ века: уходящая натура... — С. 11.

себе особистістю, схильний розглядати появу *ділка* (актора) як завершення історії людини. Традиційна історична людина сприймає втрату культури і душі як власну смерть. І це дійсно смерть, *але смерть конкретно-історичного типу людини*, вищої її форми, за збереження якої потрібно всіма силами боротися, але тверезо дивлячись в “очі реальності”. При широкому розумінні гуманізму, тобто визнанні людини провідною силою історії та найвищою цінністю буття, ділок (актор), як і особистість, цілком вкладається в його русло. Він зберігає найважливіші суттєві риси людини: суб’єктивність, самототожність, активність, самостійність, свободу вибору. Все те, що потрібно для *людини економічної*. Всі ці характеристики не виключають можливості включати душу як фактор буття людини культури в бутті світу економіки. Тому не економічне (економізм) є причиною “закінчення історії”, не економічне буття завершує традицію людини, гуманізму і душі на Землі.

Справжня криза гуманізму, отже, і душі людини, виникає зі вступом суспільства в соціотехнічну стадію розвитку, коли суспільство перестає бути власне виключно *людським* і перетворюється в *людино-машинне*. Тобто з того моменту, коли техніка починає заміняти не лише фізичну, а й розумову силу людини. У більшості теорій управління визначається, що тепер конкурентоспроможними є ті підприємства, які розвиваються за законами соціотехнічних систем, котрі *сплавляють людину і техніку в одне ціле*. І людина в них є “*фактором*”. Основна відмінність “*людського фактора*” на відміну від особистості та актора в тому, що суб’єкт, який стоїть за “людським фактором”, втрачає самостійність, фрагментується, “розмотується” по системі. Він стає децентрований, ініціатива й остаточне вирішення питань у його взаємодії з зовнішнім середовищем, один з одним, остаточно переходять до техніки⁶⁶. Тут точно не до душі, якої і не може бути у техніки. Економіка (наука), незважаючи на різні *раціональні* “тиски”, розсудкові обмеження, догматичну недостатність тощо, все ж таки не може не мати душі,

⁶⁶ Кутырев В.А. Человек XXI века: уходящая натура... — С. 12.

оскільки взаємодіє з *особистостями*, які мають, нехай інколи й опосередковане, ставлення до душі, духу. *Економіка метафізична*, і тому душа ніколи не вийде з ареалу її застосування.

Якщо мозок і час сучасної економічної людини звільняться, принаймні, до певної межі, від турботи про раціональну організацію виробництва, то звільняється енергія, яка може бути використана для іншої діяльності капіталістичного підприємця, тобто для його **здобувальницької діяльності** в більш тісному смислі цього слова. І тепер справа йде про те, щоб констатувати, що ця діяльність спрямована на здобування у вузькому смислі і на розвиток щодо організації справи, енергія надзвичайно посилюється завдяки ряду обставин, котрі веде за собою сам хід капіталістичного розвитку. А тим самим і викликається та величезна напруга, котру ми спостерігали як спеціальну ознаку сучасного господарського життя, — душі сучасної економічної людини (адже ж в чому іншому проявляється “господарське життя”?)

Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — М., 2004. — С. 343.

Із-за *контрінтуїтивності* та *контрраціональності* надскладних нелінійних людино-машинних систем людина змушена відмовитися від власного пріоритету в них. Вона — їх найслабша ланка. Все більше ситуацій, у яких потрібно поставити “захист від душі”. Але дурнями перед лицем надскладності стають всі люди. Фактично це “захист від людини”. Якщо на початку свого розвитку науки про взаємодію людини з технікою були стурбовані пристосуванням техніки до людини, то тепер вектор повертається в протилежному напрямку, аж до намірів звернутися до послуг *генної інженерії* та “начинки чіпами”. Сучасна інженерна психологія “розглядає людину, яка працює у складній автоматичній або напівавтоматичній системі, як ланку цієї системи, з “сенсорним входом”, мозком як “прикладом для переробки інфор-

мації”, і моторним виходом”⁶⁷. Вона — “ресурс”, її потрібно “активізувати”, але особливо “контролювати щодо надійності”. У сфері виробництва в ній цінується *нервово-психічна стійкість*, зумовлена в основному радикальним збідненням афективної сфери *емоційною тупістю*.

У міру перетворення суспільства в цивілізацію, а її — в *технос*, який складається з “факторів”, взаємодія оператора і конкретної машини стає всезагальною формою буття людини. Цілераціональна поведінка ділка (актора) замінюється *безцільною раціональністю*. Всі його вчинки зв’язуються за критеріями розсудку і розуму, але розуму, який чужий йому як суб’єкту життя. Це “пост/не/людська раціональність”⁶⁸. Тут вже не може бути душі, оскільки вона перебуває лише в живій людині, яка активна, діє, вибирає.

На відміну від минулого, інформаційне та матеріальне буття розлагоджується за всіма параметрами. Зокрема, це стосується редукції “*душевного*” на “*тілесне*”. Представник філософії постмодернізму Ж. Дельоз “розчиняє” душу в тілі. Постмодернізм — це один із аспектів “пост/не/людської раціональності”, один з результатів *техносу*. Ж. Дельоз закликає до *екстеріоризації душі*, котра є маскою замість людського “Я”. Некласична філософія загалом виникла як спроба врятувати неповторний унікальний світ суб’єкта від диктату всезагальних об’єктивних сил, породжених “старою метафізикою”. Проте для Ж. Дельоза внутрішній світ, який є “оголеною безоднею”, з якої все випливає, не має ні Я”, ні суб’єкта. Протилежність матеріального та ідеального Ж. Дельоз долає в уявленні про тіло, до якого фактично редуктована душа. Місце ідеального і матеріального зайняло “тіло”. Якщо людина редуктована до тіла, в якому головне — це “поверхня”, то її життя може виявлятися лише у фізіологічних актах. “Природним продовженням оральності є канібалізм і банальність... У цій системі рот — анус, їжа — екскременти тіла провалюються самі і зіштовхують інші тіла в якусь усе-

⁶⁷ Писконель А.А. Научная концепция, структура, генезис. — М., 1993. — С. 343.

⁶⁸ Кутырев В.А. Человек XXI века: уходящая натура... — С. 13.

загальну вигрібну яму. Ми називаємо цей світ інтроектованих і проєктованих травлень і екскрементних окремих внутрішніх об’єктів світом симулякрів”⁶⁹. Отже, трансцендентальний емпіризм (так називає свою філософію Ж. Дельоз) обертається *метафізикою тіла*, анально-оральних виділень, шкіри, геніталій. Метафізика Ж. Дельоза позбавлена ідеального. Розмірковує він не про ідеальне, а про трансформацію в його відсутності. Те тіло, з яким має справу мислитель, — це зовсім не природне тіло і природний організм, здатний жити й радіти життю без усіляких ідеалів. Дельозівське “тіло” — це те, *що залишилося від людини після вилучення ідеального*. Людина тим і відрізняється від тварини, що з її діяльних органів неможливо вилучити ідеальне (душевне і духовне). Моральні почуття та переживання, естетичний смак, релігійні прагнення — приклад таких людських “органів”, у яких ідеальний зміст нічим не замінити. Забравши в них ідеальне, ми обов’язково одержимо ампутанта — “тіло без органів”, котре “роздирається” безпосередньою жадобою життя та фізіологічними актами⁷⁰. Дельозівське “тіло” і є таким ампутантом. Перед нами, таким чином, нове “духовне” середовище, яке занурює людину як цілісну істоту в стан кризи. За своєю тенденцією вона є постлюдською, оскільки породжує нову людину, але вже *постлюдну*.

Як у такій ситуації чинити економічному знанню? Чи може воно *конкурувати* із “пост/не/людською раціональністю”? Тим більше, що сьогодні в економічній свідомості спостерігається прагнення звільнитися від так званого “*законодавчого розуму*”, стверджується орієнтація на повсякденну, буденну практику, на розсудковість в аналізі економічних проблем. Показовою є свого роду *алергія* до наукових пошуків, опора на “здоровий глузд”, а не на економічні концепції, надія на те, що в економіці рано чи пізно все налагодиться само собою. Відбувається свого роду руйнування цілого і частини, відрив теоретичних абстракцій від практики, стверджується розщепленість, алогічність економічної свідо-

⁶⁹ Дельоз Ж. Логика смысла. — М., 1995. — С. 224.

⁷⁰ Мареева Е.В. Проблема души в классической и неоклассической философии. — С. 377.

мості. Народжується новий тип економічної поведінки, для якої характерні несприйняття нормативності в економічній діяльності, її амбівалентність, висока мобільність, розмаїття форм, які доходять до хаотичності, спонтанності⁷¹. Характеристик подібного плану можна знайти дуже багато, після їх аналізу з'являється великий сумнів щодо доцільності застосування “душі” в сучасних економічних відносинах.

Але в нас мова йде не про “бездушевну” ситуацію, яку демонструє сучасна ситуація у всіх своїх проявах. Зрештою, чим більше прагматизму (розсудку), тим менше душі. Про це сказано і написано вже достатньо багато. Нас цікавить “душа економіки” як внутрішня сутність економіки, як її “дихання”. Це прагнення наділити економічне буття немовби “другим” диханням. Душа в собі є дух, суб'єктивний дух. Отже, вона оприявлюється через людину. У такому випадку “душа” є атрибутом економічної діяльності, оскільки наділяє її пошуковим, творчим людським духом, сприяє осмисленню всього, що пов'язане з економікою. *Душа економіки* — це вихід за межі буденності, прагматизму, обмеженості розсудкового мислення. Одушевленість економіки — це спосіб переходу економічного буття до нового рівня розвитку.

⁷¹ Экономическая теория в XXI веке. — 1 (8): Экономика Пост-модерна. — М., 2004. — С. 79—80.

Розділ 10

МЕТАФІЗИКА ГРАНИЧНИХ СМИСЛІВ ЕКОНОМІКИ

У кожному розумінні міститься ірраціональне, як ірраціональне саме життя; воно не може бути репрезентоване ніякими формулами логічних операцій. Ірраціональне зворотне раціональному, але не відокремлене від нього.

В. Дільтей

- 10.1. Проблема трансцендентного.
- 10.2. Оприявлення трансцендентного в економічному знанні.
- 10.3. Ірраціональне у філософії та економіці.
- 10.4. Модус ірраціонального в пізнанні смислів економічної реальності.
- 10.5. “Енергія” ірраціонального в раціональності економічного буття.
- 10.6. Раціональне та ірраціональне в реалізації мети економічного розвитку.

Економічне буття — це синтез динаміки розвитку і структури взаємозв'язків як у вертикальній, так і в горизонтальній площинах. Вирішення проблеми їх сутності крізь призму метафізичного аналізу дає змогу більш конструктивно увійти в “поле” економічної реальності. Її подальший аналіз вимагає включення в контекст розгляду поняття “трансцендентного”. Ця категорія є не тільки атрибутом історії метафізики, а й не від’ємна від сучасних філософських дискурсів. Розгляд трансцендентного як проблеми, цілком логічний стосовно філософських розмислів і метафізичної рефлексії, може викликати сумніви і навіть заперечення, коли йдеться про економіку, економічне знання, економічну теорію. Проте трансформації соціально-економічного контексту: синкретизм і “розмивання” культурних горизонтів, зниження статусу моралі, поширення ідеології споживання, поліфонія і неоднозначність процесу глобалізації, фактор постіндустріального та інформаційного суспільства, утворення гео економічного простору, ствердження “грошового ладу”, злиття економічної і політичної влади тощо унеобходнює метафізичний підхід. Трансцендентне — серце метафізики. Поряд з ним співіснує ірраціональне. Залучення його до визначення смислів економічного буття відкриває нові перспективи наукового дослідження. Які ж особливості прояву трансцендентного в розвитку економічної теорії і практики? В якому співвідношенні з трансцендентним виступає ірраціональне? Наскільки вони тотожні і відмінні? Все це вимагає детального аналізу в контексті економічного знання, смисли якого прагне досягнути метафізика економіки.

10.1. ПРОБЛЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО

У духовному осягненні навколишньої реальності все, про що ми запитуємо або до чого ми маємо стосунок (пізнаючи і прагнучи, знаючи і бажаючи), постає *суцим* — “тим, яке є”. Поняття *суцього* логічно є трансцендентним. Арістотель вважав, що воно перевищує навіть категорії як найвищі родові поняття й охоплює рішуче все, що взагалі “є”, хоча й аналогічним чином. Тепер виникає питання, чи “існують ще змістов-

но інші властивості, або визначення буття, котрі з необхідністю даються з буттям *суцього* і тому властиві будь-якому *суцьому* і повинні висловлюватися про нього?”¹ Отже, законмірним є залучення трансцендентного до виявлення економічного буття в його сутнісних змістах. Наскільки це можливо, залежить від визначення поняття “трансцендентне” — у філософському й економічному аспектах.

Розвиток поняття “трансценденція”, разом з “трансцендентальним” (лат. *transcendens* — переступаючий, те, що виходить за межі), починається із схоластичної метафізики. В цих термінах фіксувалася специфіка трактування теїзмом буття Бога як недосяжного за допомогою людських здібностей та іманентно людського. У подальшому ці терміни одержали широке вживання у класичній і некласичній філософії завдяки І. Канту. Для німецького мислителя “трансцендентальним” є пізнання, яке займається не стільки предметами, скільки видами нашого пізнання предметів, оскільки це пізнання повинне бути можливим *a priori*. При цьому І. Кант надавав цим термінам суто гносеологічного звучання: у нього *трансцендентальне* — це все те, що належить до *апріорних* (тобто *поза* або *до-досвідних*) умов можливості пізнання, його формальним передумовам, котрі *організують досвід*.

Пізніше Г. Гегель буде дорікати І. Канту щодо використання останнім цього “варварського шкільного терміна”, але І. Канту він потрібен був для того, щоб: по-перше, чіткіше окреслити сутність своєї філософії, показати, що вона націлена не на самі предмети, а на щось, що виходить (переступає) за межі досвіду, визначаючи тим самим перехід нового в систему знань і конструювання нашої пізнавальної здатності *до умов* можливості і досвіду; по-друге, протиставити *трансцендентальне* (як *іманентне*) *трансцендентному* — такому знанню, яке переступає за межі людського розуму і є в цьому сенсі недосяжним теоретичному пізнанню, стаючи виключно предметом віри. *Трансцендентне* — це все те, що виходить за межі можливого досвіду. Наприклад, Бог, безсмертя душі і т. ін.

¹ Корет Э. Основы метафизики. — К., 1998. — С. 135.

У подальшому розвитку філософії термін “трансцендентальне” набув широкого використання, визначаючи головним чином *гносеологічну спрямованість* філософських вчень (Ф. Шеллінга, Й. Фіхте, неокантіанства) на пошуки умов або чистих можливостей пізнання.

У феноменології Е. Гуссерля трансцендентальне стає *протилежним всьому емпіричному*. Так, феноменологічна *редукція* — це вихід на рівень “трансцендентальної свідомості”, тобто свідомості, очищеної від всіх елементів досвіду. Відповідно, “*трансцендентальний суб’єкт*” у феноменології перетворюється в автономне джерело всіх своїх переживань. Термін “*трансцендентне*” також фігурує в цілому ряді посткласичних філософських гносеологічних концепцій, означаючи тут *поза і незалежно* від свідомості існуючий предмет — або взагалі не доступний пізнанню, або такий, що пізнається лише виключно теоретичним чином.

Поняття “трансцендентального” досить часто застосовується в економічному пізнанні. Адже бурхливий розвиток економічної практики, набуття економічного досвіду виводить за їх межі, змушуючи переходити до *нової системи* економічних знань. Одночасно це конструювання новою економічною пізнавальною здатністю умов можливостей економічної практики. У будь-якому випадку “трансцендентальне” в класичній і посткласичній філософії, якщо й виходить (або прагне вийти) за межі досвіду, одночасно взаємопов’язане з досвідом. Отже, трансцендентальне “вписується” в систему економічного пізнання.

Інша справа — “*трансцендентне*”, яке означає все те, що перебуває за межами досвіду і не доступне *розумному пізнанню*, оскільки перебуває поза сферою чуттєво-розсудкового змісту свідомості. Як же бути з *економічним буттям*, яке у своїх конкретних проявах обов’язково і з необхідністю пов’язане з *досвідом*? Якщо ж трансцендентне є вихід *за межі* нашого досвіду, нашого знання, нашої самості, то тим самим воно “виводить” за межі економічного буття у всіх його проявах. Але таке позначення є занадто спрощеним, воно більше підходить до просторово-часових характеристик. Людина ж є істотою, яка *трансцендує* власні межі, виходить “по той бік” власної самості, перевищуючи свої власні детермінації. Ви-

ходить, що для людини не може бути “потойбічного” як такого, оскільки людина “виходить за межі”. Отже, економічне буття, існування якого опосередковане діяльністю людини, не може бути “чужим” “трансцендентному”. Адже “космос” економічного буття є до кінця, остаточно недосяжним, недоступним, як і господарство. Економічне, як і господарство, є життям, а воно — неосяжне, а тому *сакральне* — *приховане, не ясне, не відоме, мовчазне, не зрозуміле* тощо.

Характеризуючи *господарство*, Ю.М. Осипов називає його “великою трансцендентністю”, як і саме життя, саме буття, сама людина. *Економіка* як *alter ego* господарства співмірна з трансцендентним. Воно є “не пізнаваним, а таємним, яке йде в глибини-висоти буття-небуття, в невідомість, яка не може бути розкрита по причині принципової обмеженості людини, її первісної відносності. Ні, не людина творець цього світу, не людина, хоча і господарює вона, хоча і мандрує по цьому світі — вражена. І нічого не залишається їй, як поклонитися цьому світу, сподіваючись на його милість — в смислі оволодіння його милістю — в смислі оволодіння смислами цього світу в аспекті його — цього світу — трансцендентності”².

Трансцендентність економіки — це її не абсолютна непізнаваність, а все-таки пізнаваність. Але особлива — делікатна, коли ясно, що навколо все “не дуже-то ясно”. Але “не ясно”, коли *трансцендентне* переживається в релігійній свідомості або стає предметом рефлексії у філософії релігії — тут воно постає чимось надуманим і нескінченно проблемним. Проте світ у його нескінченності є невичерпним для пізнання, яке крок за кроком у своєму історичному розгортанні розширює межі людського досвіду. Саме в пізнанні й практичній діяльності людина невинно перетворює *потойбічне в поцейбічне*. Тому в пізнанні *економічного*, якої б позамежової сфери воно не досягало, немає таких меж, яких не могло б досягти людство, яке пізнає економічне буття, перетворюючи і облаштовуючи його для своїх потреб. Немає нічого “потаємного”, яке рано чи пізно не стало б явним. Реальність, яка ще не увійшла в людську практику і, відповідно, в зміст пізнання, лише *тимчасово* перебуває в певній *позамежовості*.

² Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 24.

Сутність подібної позиції — раціоналістичної — в тому, що мислення у своєму прагненні проникнути в будь-яке місце нескінченного простору реальності знайде його “прозорим” або, іншими словами — тотожним з собою. “Раціоналіст” подібного ґатунку впевнений, що дійсність (економічна реальність) за межами нашого мислення має той самий склад, ту саму форму буття, ту саму “консистенцію”, що і пізнана до того часу дійсність (економічна реальність). Тобто та реальність, котра за способом своєї будови і здійснення збігається з “консистенцією” нашого мислення, з його структурами і формами³. Тут ми маємо справу з типово *розсудковою* установкою мислення, або з гранично вираженим у своїй прямолінійності *раціоналізмом*.

Але як же бути з трансцендентним? Звичайно, сам факт тотожності чогось у суб’єкті із змістом реальності, збіг людини і світу утворює як *онтологічну можливість* людського буття у світі, так і *гносеологічну можливість* проникнення у зміст світу економічного буття. Але вся проблема полягає в тому, *що саме* у суб’єкті здатне збігтися, поріднитися і з яким *саме* рівнем, ступенем реальності. Раціоналізм як такий у своєму найпростішому варіанті полягає у виокремленні сфери “ratio” як безпосередньо відповідальної за проникнення в глибину реальності. Всі ж інші рівні суб’єктивної самості розглядаються при цьому як “нижчі”, які слугують лише “вищій” здатності раціонального пізнання і мають потребу в раціоналізації для свого “просвітлення і прояснення”⁴. *Раціоналізм* і до цього часу, у всіх сферах наукового пізнання, вважається найбільш оптимальним для виявлення смислів. У повному значенні він протиставляється *трансцендентному*, але особливо — *ірраціональному*.

Цей помежовий **трансцензус**, який і доступний, і знайомий далеко не кожній людині, є саме той суттєвий транс, без якого немає релігії, містики і метафізики. Він здійснюєть-

³ Ортега-и-Гасет Х. Что такое философия? — М., 1991. — С. 92.

⁴ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — К., 1994. — С. 229.

ся тоді, коли ми виходимо за межі всього нашого суб’єктивного й об’єктивного буття, існуючого у просторі і часі, і, здійснивши такий трансцензус, запитуємо: що там? Що у сфері потойбічного?

Тут насамперед постає питання: де знаходиться досвід такого транс? Чи можливий він? Вся метафізика є проникнення в позамежове, але також вся містика і релігія є безсумнівний транс. Чи не можна, однак, заперечувати будь-яку метафізику і містику саме за те, що вони “впадають у транс”? Таке заперечення виголошує іманентна філософія і всякий тверезий раціоналізм та позитивізм. По-різному встановлюють цей досвід трансцендентного сучасні філософи **Р. Отт** і **М. Гайдеггер**: для одного “транс” є містичний трепіт і зустріч з невідомим, з абсолютно іншим; для іншого — цей транс є жах і зустріч з “ніщо”.

Не потрібно бути великим метафізиком і містиком, щоб пережити досвід трансцензусу, досвід людини, яка зазирає за межі видимого світу, за межі буття. Він відомий великим поетам всіх часів і простим смертним в інший, правда рідкісний, момент життя. Це є досвід великого здивування перед власним буттям, який можна формулювати в такому запитанні:

Звідки і куди ми йдемо? (Тертулліан)

Кожне Я бачить безодню невідомого, з якої воно виходить на світло і в яку потім відходить. Тут народжується велике містичне і філософське здивування, котре є джерелом потойбічних одкровенів і прозрінь.

Вышеславцев Б.П. Этика преображенного зроста. — М., 1994. — С. 126.

Власне, для розсудку трансцендентного не існує, оскільки все так чи інакше може бути раціоналізованим, осмисленим “в межах тільки розуму”. Однак та *антиномічність*, жорстка і невмоліма, на яку нашо́вхується розсудок у своєму посяганні на “предмети”, що виходять з його “досвіду”, свідчить про присутність у бутті змісту, який вислизає від розсудкової “хватки”. Він перевершує не лише розсудок, але і будь-які людські можливості, що цілком зрозуміло, оскільки все у світі, в тому числі знання (в значній своїй частині),

є трансцендентним. Трансцендентне все — буття, життя, світ. Знання, *звідки* воно б не взялося і *про що* воно не було б, є трансцендентним, запевняє Ю.М. Осипов. Адже воно вторинне, умовне, відносне. Так само й економічне знання. Але нам скажуть, що є абсолютне знання. Однак яке і де воно? Якою б не була абсолютною та чи інша річ (наприклад, камінь на дорозі), але це *ми так вважаємо* — і нічого більше. Наше знання начебто і знає, але це всього лише наше знання, яке говорить про те, що “нічого по-справжньому або остаточно достовірного воно... не знає”. Але наше знання дає змогу діяти, господарювати, жити. Знання не визначене робить визначеним, але “умовно визначеним, і дозволяє нам подумки або механічно цим чимось оперувати нам же на користь”. І тільки це оперування, або практика, й дає змогу судити про “щось” як про істинне, в тому числі і правильно назване. Виходить, що знання є немовби те, що саме по собі утворюється та існує, звідкись береться, саме себе верифікує, себе підтримує та відтворює. Важливо враховувати, що знання є обов’язково знання про знання, а потім вже про щось інше — про те, що визнається, про непізнаване, про незнання. Це “щось” інше, що не є знанням, але “про що” є знання, досить важко визначити, можливо, що лише як “ніщо”. Але це “щось” про “ніщо” є одночасно і щось, і ніщо — в рамках самого себе. Знання — самостійна промовляюча субстанція⁵. Все це свідчить про трансцендентність знання. Яким би воно не було предметним, об’єктивним і правильним, воно завжди залишається за своєю природою й у своєму виході чимось “само собою виниклим, саме себе визначаючим, собі слугуючим, самого себе пізнаючим. Знання від знання. Знання зі знанням. Певна на самого себе замкненість. Річ у собі... Знання також закрите, воно є не менша таїна, ніж все інше на світі, ніж все те, про що знання свідчить, свідчить причому про саме себе. Між людиною і світом, між людиною і людиною, як і “між” однією і тією ж особою, знаходиться знання — із всією своєю самостійністю, умовністю, відносністю, закритістю, таємничістю, тобто із всією своєю трансцендентністю”⁶. Як світ економічного бут-

⁵ Осипов Ю.М. *Философия хозяйства*. — С. 30—31.

⁶ Там же. — С. 31.

тя, як і економічне знання про нього, не позбавляються трансцендентності. “Світ економіки” — це світ, повний такої ж таїни, як і природа.

Про трансцендентність світу природи говорить також С.М. Булгаков, але за умови входження в цей світ суб’єкта господарювання. Природа у своїй основі вже є створена, однак все ще створюється, і процес цей здійснюється завдяки культурі. Можна сказати, що культура відтворює природу. Метафізичні основи цього процесу покладають йому визначену межу. Людина не може примножити творчих сил природи, поширювати свій вплив і на природу творчу, на джерело живих сил. Це означає, що людина не може господарювати шляхом, тобто трудовим зусиллям, *творення нового життя*. У цій нездатності до творчості життя знаходиться “абсолютна межа для людини як тварини”. Життя дане у світі, воно не зводиться до його елементів і не пояснюється з них. Воно вишло із позасвітового “Джерела Життя”, яке творить життя. Тому життя створюється “не господарством, не працею, але лише *народженням*, тобто передачею і здійсненням первісно закладеної життєтворчої сили. Нам дано “розширити” життя, оживляти природу, можливо, на думку найбільш впливових мислителів, воскресити погасле життя, але творити життя нам абсолютно не дано, однаково ні мікроскопічної комахи, ні гомункулуса в реторті. Тому господарство є функція життя, вже створеного та існуючого”⁷. Природа, суспільство, господарство, людина — все є ланками одного живого ланцюга, сполучним моментом якого виступає трансцендентне.

Трансцендентальне визначення єдності буття стосується сущого в самому собі, однак для нас воно стає пізнанням завдяки тому, що ми в кожному свідомому відношенні до сущого необхідно передбачаємо його єдність і тому стверджуємо у виконанні акту: *сущє, оскільки воно є, є єдине*. Виконання духа у своєму другому, суб’єкта у своєму об’єкті, витлумачувалося через основоположну подвійність пізнання (знан-

⁷ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. — М., 1990. — С. 116.

ня) і прагнення (воління). Суб'єкт виконує актуальну єдність із своїм об'єктом або в самому собі, або в своєму іншому. Якщо він покладає єдність в собі, то це — пізнання; в при-собі-бутті духа це — **знання**. Але якщо він покладає єдність не в самому собі, а в іншому або відносно іншого, то це називається прагненням; як виконання при-собі-буття духа це є **воління**.

Корет Э. Основы метафизики. — К., 1998. — С. 144.

Але як людина може знати про потойбічне, якщо таким вважати трансцендентне? Коли трансцендентне лише трансцендентне і ніяким чином не дано суб'єкту, то немає тут ніякої проблеми. Буття за межами нашого досвіду — взагалі відкрите питання. Але чи стосується ця відкритість економічного буття? Можна поставити питання інакше: як може бути подано в нашому економічному досвіді те, що перебуває за його межами? Якщо воно *ніяк не подане*, то воно для нас і не існує. Якщо присутнє, подане, то яким чином? Чи можемо ми мати “вікно” позамежове, бачити його, але так, щоб воно, так би мовити, “там”, по той бік і залишалось, і одночасно було неприховане від нас? Звичайні раціоналізовані поняття в чіткій формі доносять нам зміст реальності, переводять *поза нами* суще в доступне для нас, не залишаючи ніякого ірраціонального залишку поза собою, оскільки вони раціоналізують наш економічний досвід. Таким чином, спосіб *даності трансцендентного* має бути іншим, надраціональним, щоб “вікно” в економічну реальність, позамежову нам, залишалось “прозорим”, щоб у вікні бачити не своє відображення, а саме те, що за його межею⁸. Якщо трансцендентне є тим, що перевищує будь-яку міру людського досвіду, світу і буття, то яка *форма даності цього переважаючого* в нашому досвіді? Притому так, щоб зберігалася сама енергетичність трансцендентного без утримання його змісту при “переведенні” на звичайну людську мову, у звичні форми. Адже зро-

⁸ Вozняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 230.

зуміло, що поза звичних людських сприйняття і відчуттів — усього іманентного нашому економічному досвіду — нам нічого не може бути дано.

Вважається, що такою формою “прориву” до трансцендентного, таким способом присутності позамежового “по той бік”, або ж, таким чином, подолання межі, яка збігається з іманентним буттям — на-межі, може бути лише *символ*. У символі узагальнення дано в безпосередній єдності з особливим і одиничним. Символ є таким реальним буттям, яке не просто вказує на щось відмінне від себе, але енергійно вбирає в себе інше і собою маніфестує те, що перевищує його власну буттєвість і зміст. Численні форми вираження символу є моментами, сторонами, *образами*, які виявляють його. Модуси можливості, дійсності, *необхідності* уособлюють символ в *діалектичній єдності*.

Діалектика символу виступає свого роду символом діалектики взагалі. Символ, якщо його брати стосовно економічного буття, завжди інтенційний, тобто “постійно динамічно співвіднесений із всім-що-не-є”⁹. Для нас звично розглядати діалектику у вигляді діалектики понять. Із раціоналістичного погляду символ є немовби “незавершене” поняття, яке підлягає “зняттю” в більш високій формі розуміння. В такому підході економічне буття займає, стосовно інших форм буття — соціального, політичного, культурного, духовного — більш високе і вагоме становище. Але можливе й інше розуміння, коли символ не протиставляється поняттю, коли діалектика не відмовляється від “нижчих”, на її думку, форм розуміння і не розглядає художні образи, уявлення, людські почуття, начебто далеких від пізнання економічного буття як оприявленності всезагального буттєвого змісту в людині. А що може бути більш всезагальним, ніж економічна субстанція? Тільки лише через сферу “ratio” здійснюється трансцендентне одкровення економічної субстанції людині, або ж всі власне людські стани, взяті цілісно, у взаємозв'язку повноцінно є способом розкриття глибин “універсуму людини і в людині”? Чому серед всіх історичних форм діалектики (ей-

⁹ Свасьян К.А. Проблема символа в современной философии: Критика и анализ. — М., 1980. — С. 115.

детичної, містичної, раціонально-теоретичної) прийнято віддавати перевагу останній, та ще й з претензією на “науковість” і “єдину правильність”? Власне, це й породило *конкретно-емпіричну спрямованість* економічного пізнання, яка визначила одномірність *економічного детермінізму*, з позицій якого ігнорувалося трансцендентне. Можливо, істина економічного буття полягає не в послідовному “знятті” історичних форм економічного буття, не в їх узагальненні, а у спілкуванні, діалозі форм комунікативного, власне творчого розуміння?

10.2. ОПРИЯВЛЕННЯ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО В ЕКОНОМІЧНОМУ ЗНАННІ

Творче (діалектичне) мислення є *універсальним* способом залучення людського до сутності економічного буття, тобто спосіб, адекватний природі людського взаємозв'язку із економічною субстанцією. Саме у творчому мисленні як такому і розкривається, пізнається взаємозв'язок змісту людського світу із неосяжними глибинами економічної реальності. Поза творчим, діалектичним мисленням як *логіки суперечності* всі метафізичні таємниці залишаються наглухо закритими. Вони навіть і не визначаються як власне таїни, загадки. Творче (діалектичне) мислення як *рефлексивний метод* є шляхом усвідомлення глибини людської причетності до Абсолюту, шлях пізнання людської сутності, — але це можливо лише в силу того “припущення”, що в момент своєї причетності до людини творче (діалектичне) мислення залучає саму економічну субстанцію до людини, наповнюючи її таїною людського існування.

Трансцендентне в освоєнні економічної реальності є способом творчого (діалектичного) поєднання суб'єктивної діяльності й об'єктивного існування, способом “проникнення” суб'єкта в об'єкт. Все господарство, на думку С.М. Булгакова, є такою об'єктивною діяльністю, котра передбачає певну об'єктивну дійсність. Воно є постійним впливом господаря, *суб'єкта господарювання* на речі (природу або матерію, як би вона далі філософськи не конструювалася), тобто на об'єкт госпо-

дарства. І кожен господарський акт здійснює собою певне злиття суб'єкта й об'єкта, упровадження суб'єкта в об'єкт, суб'єктивування об'єкта або вихід суб'єкта із себе у світ речей, в об'єкт, тобто об'єктивування суб'єкта. У цьому сенсі господарство (як і економіка), відволікаючись від всякої даної його форми або змісту, наскільки б вони не були різними, є суб'єктивно-об'єктивна діяльність, актуальна єдність суб'єкта й об'єкта. “Суб'єкт діє за цілями, ним керує тільки доцільність, об'єкт — природа, світ речей — визначається механічною закономірністю, залізним зв'язком причин і наслідків. У кожному господарському акті, в його межах, телеологія і механізм зливаються до повного взаємопроникнення: не перестаючи бути механізмом, природа, в межах цього акту, стає антропоморфною, подібно до того, як в органах нашого тіла механізм не суперечить, але поєднується з функціональною доцільністю”¹⁰. Водночас відбувається не лише проникнення в глибини економічного буття, а й метафізична рефлексія його змісту.

Творче, діалектичне мислення як рефлексивний рух щодо виявлення “духу економіки” тяжіє до понятійності. Але це не означає, що інші пізнавальні форми *суб'єктивного духа* менш “творчі”, ніж сфера “діалектики понять”; це не означає, що в даному випадку економічна субстанція приходить до свого адекватного, істинного й абсолютного самопізнання тільки в рефлексивному раціональному мисленні. Власне, так вишло у Г. Гегеля. Його *панлогізм* не міг не привести до несприйняття емпіричного чуттєво-виразного поняття буття. Емпіричне, а разом з тим економічне буття постійно компрометується Г. Гегелем, який прагне забрати в нього всі визначення і “прикраси”, надані йому наївно-реалістичним світосприйняттям і біологічно-прагматичним ставленням. Однак конкретно-емпіричне як чуттєва реальність, яка постійно оприявлюється у формах господарсько-виробничої діяльності, зберігає інтенсивне “існування, яке кличе за собою і залучає до свого життя не лише чуттєво-розгублене, але й *спекулятивно-звільнену людську свідомість*”. Емпіричний світ “виявляє скрізь своєрідний хід і *самобутній закон*, який вима-

¹⁰ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — С. 45.

гає визнання і наукового осмислення; нарешті, він приховує в собі *змістовно-предметне багатство*, втілене в нього і з'єднане з ним так, що мислитель, який *заперечує його видимий спосіб буття*, закриває собі доступ до самого скарбу духовного змісту”¹¹. Звичайно, і сама гегелівська філософія може бути прочитана символічно, а не буквально, або *раціонально-критично* для виокремлення з неї ідей для створення єдино правильного “методу” пізнання і перетворення дійсності. Так само і класична політична економія, незважаючи на усталену в ній традицію раціонального підходу до розуміння економічної реальності, може бути осмислена символічно.

Потрібно враховувати, що саме *поняття* в руслі раціоналістичної діалектики *Г. Гегеля* розуміється глибоко символічно, оскільки для філософа досягнення *поняття* є досягнення потойбічного (позаємпіричного). *Абсолютне* досягається нами шляхом сходження категоріальними визначеннями субстанції, і оскільки людський розум здатен увійти в стихію об'єктивного сущого Поняття і жити його життям — *трансцендентне* стає, згідно з *Г. Гегелем*, *іманентним*. Так, входження в зміст сущого економічної субстанції відкриває перед розумом можливість розкриття трансцендентності економічного буття. Процес розкриття є нашим ставленням до сущого. “Як трансценденція буття, — зазначає *Е. Корет*, — котра знайшла вираження в логічно трансцендентному понятті буття, яка виявилася трансцендентальною умовою запитування, так і подальші визначення буття виявляються трансцендентальними умовами нашого ставлення до сущого”¹². Тим самим трансцендентно досягнуте економічне буття стає невід'ємним від раціонально-прагматичних потреб.

Трансцендентність (потойбічність) Абсолютного так само істинна, як і його іманентність (поцейбічність). Тілесне буття та існування на землі не ілюзія, але й не єдине буття і не все

¹¹ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. — М., 1996. — Т. 1. — С. 238.

¹² Корет Э. Основы метафизики. — С. 136.

буття. Перевага — на боці нескінченної трансцендентності. Втілення самості зовсім не ілюзія, самість дійсно присутня у своїх втіленнях, присутня в тілі, в душі, у свідомості, в не-свідомому; але в той же час вона нескінченно трансцендує всі ступені свого “спуску”, своєї іманентності. В ідеї тілесного становлення зберігається і утримується єдність іманентності і трансцендентності. Так можлива культура з її творчістю, адже культура є втілення, іманентна дія тут, в тілі, в природі, — трансцендентної самості, яка над всім стоїть і все переважає.

Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. — М., 1994. — С. 260.

Немає ніякого сенсу протиставляти символ поняттю, якщо останнє брати раціоналістично (по-гегелівськи). Але якщо поняття — всього лише конструкції нашого суб'єктивного розуму, який впорядковує матеріал нашого досвіду, то символи значно багатші і змістовніші за раціоналістичні “поняття”, які є підсумком певного пізнавального досвіду, є тотожними знанню, самі є знанням. Трансцендентність світу, життя, буття поєднується з трансцендентністю знання. Економічне знання є елементом економічного буття, економічної реальності, буття в цілому як характерна для них стихія — субстанція. Незважаючи на свою природу і покликання, знання не може бути відмінним від свого середовища, хоча, здавалося б, воно саме і покликане звільняти це середовище від трансцендентності, звільняти від таємничості. Проте насправді так не буває. Знання ніяк не позбавляє і не може позбавити економічну реальність від “всезагальної трансцендентності, хоча і частково — діалектично — її знімає, тобто виявляє, показує, навіть розкриває. Вторгаючись у трансцендентність світу, буття, життя, знання не забирає із світу, буття, життя їх трансцендентність, адже воно не може усунути цей світ, буття, життя, зробити їх іншими — не трансцендентними”¹³. Але знання виявляє фундаментальні властивості світу, бут-

¹³ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 31.

тя, життя, надаючи їм відносної відомості. Так, наприклад, нам стали відомими основні економічні символи кожної з епох чи цивілізацій людства, які вже відбулися в історії.

Світ економічного буття, як і світ в цілому, незважаючи на свою втаємниченість, не може бути повністю закритим, ізольованим. *Світ економічної реальності* без знання і поза знанням про неї — не світ (принаймні для людини). Світ економічної реальності із відповідним знанням — *означений* світ, який розрізняється, і саме в цьому світі, тобто тому, який *впізнається*, тільки і можна сказати, що він є трансцендентним. Іншими словами, світ економічного буття тільки тоді може розкривати свої трансцендентні смисли, коли стане для нас оприявленим через знання про себе.

Ми всі звикли до чіткої визначеності економічного знання, яке ототожнюємо з науковим знанням. Пізнаючи економічне буття, ми прагнемо виявити його чіткі, конкретні орієнтири, які повинна дати наука. Ми очікуємо від науки знання про “факти”, які вона вивчила, відкрила, встановила. Адже найбільша частина відкриттів науки має причетність до відкриття нових фактів, тобто розширення і поглиблення світу, який постає перед “неозброєним оком” і буденною свідомістю. “Наука викликає із сутінок меона науковий космос, пробуджує дрімаюче меонічне буття до життя і таким чином, взагалі розширяє можливості життя, його універсальність і політ”¹⁴. Це стосується не лише науки як цілісності, але і науки в її конкретних виявленнях.

Останнє означає також належність науки до певного виду практичної діяльності. “Наука, — зазначав С.М. Булгаков, — є суспільний трудовий процес, спрямований до виробництва ідеальних цінностей — знань, з різних причин потрібних або корисних для людини. Як трудовий процес, вона є галузь спільної господарської діяльності людини, спрямованої на підтримку, захист і розширення життя, а разом з тим її органічна частина”¹⁵. Як в економічному житті, так і в науці праця витрачається на задоволення вже існуючої потреби або такої, що народжується. Загальновідомо, що наука є відпо-

віддю на запит життя або життєві інтереси, які передують науці. Практичні мотиви або життєві інтереси, акцентуючи увагу на певній стороні життя, викликають до існування й відповідну науку в множині її конкретних проявів.

Сподівання на корисність науки обумовлене в першу чергу її практичністю. Зміст усіх наук відображає потреби людини, яка творить науки згідно зі своїми потребами як практично-господарського, так і ідеального характеру. Не може з’явитися й існувати наука, котра не слугувала б ніяким людським потребам, ні практичним, ні ідеальним і котра була б нікому не цікава і не потрібна. “Науки народжуються з життя, але, ним народжувані, розвиваються вже за своїми законами і ведуть самостійне існування. Наука є атрибут людини, її знаряддя, яке вона створює для тих чи інших завдань. Наука наскрізь антропологічна, і наскільки трудова актуальність і господарність є основним нервом людської історії, то наука є і господарська справа, і прагматична”¹⁶. Про яку трансцендентність у такому випадку може йти мова? Адже практицизм повністю взаємопов’язаний з розсудком, з “ratio”, і про які потаємні, позамежові знання можна говорити? Особливо, коли вони стосуються економічного досвіду, економічного результату, економічної діяльності.

Проте трансцендентність є атрибутом науки і наукового знання, не дивлячись на їх явну прагматичну (антитрансцендентну) спрямованість. Тут немає якоїсь особливої таїни. Щоб зрозуміти трансцендентність науки, потрібно звернутися до розуміння людини. *Не наука пояснює в собі людину, але людина пояснює собою науку*. Цим і пояснюється трансцендентність наукового знання — воно визначається людиною, яка сама є трансцендентністю. “Нічого особливого немає в тому, що предмет пізнавального міркування для людини трансцендентний і не визначений. Нічого особливого немає і в адекватній характеристиці знання про предмет. Наука, особливо та, що претендує на точність, не любить трансцендентності і невизначеності”¹⁷. Що ж у такому випадку робити? Адже з’являються певні суперечності: то наука видаєть-

¹⁴ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. — С. 45.

¹⁵ Там же. — С. 138.

¹⁶ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. — С. 142.

¹⁷ Осипов Ю.М. *Философия хозяйства*. — С. 33.

ся недолугою, то хочеться позбавитися неясності, прагнучи до чіткості і строгості знання, то створювати і вироцувати певні “інтелектуальні матриці”. Здається, що трансцендентність для економічної науки тут стає на заваді. Останнє цілком правомірне, коли ми маємо справу з тією економічною наукою, котра не претендує на проникнення в глибину об’єктивного змісту економічного буття.

Одним з основних огріхів Канта і всього неокантіанства є його гносеологічний індивідуалізм, або атомізм. Трансцендентальний суб’єкт знання, гносеологічне я, є в нього індивідум, правда стерилізований, відчищений, по можливості, від всякого “психологізму”, тобто від всілякої емпіричної конкретності, і перетворений в гіпотетичну абстракцію. Гносеологічний суб’єкт, який складає в неокантіанстві центр, навколо якого обертається світ (в чому і полягає відоме “коперніканство” Канта), є щось не існуюче ні в досвідній дійсності, адже вона конкретна і психологічна, тобто в гносеологічному сенсі не “чиста”, ні поза цим досвідом, за його межами, в трансцендентному, адже вхід сюди принципово забороняється. Тому гносеологічний індивід тут є просто методологічна фікція, метод і більше нічого, знання ж так і залишається позбавленим дійсного суб’єкта, свого реального носія.

Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — М., 1990. — С. 95.

Як раціональну, “розсудково” обмежену економічну науку Ю.М. Осипов виділяє *теоретичну економію*, яка на сьогодні перетворилася в *технологічну економію*. Вона сьогодні не покриває всього смислового простору того реального феномену, який можна було б визначити як економічне буття (економічну реальність), а економічне буття і є самим життєвідправленням людини, її життєздійсненням (життєствердженням). Теоретична економія цього не покриває ні за обсягом, ні за якісною різноманітністю. Звичайно, мудровані побудови теоретичної економії постають навіть дуже привабливими, достатньо внутрішньо логічними, але при серйозній “мета-пе-

ревірці” вони не дуже-то витримують порівняння з реальністю. Виявляється, що мова йде більше про “вільні” інтелектуальні побудови з приводу *предмета відображення*, ніж про інтелектуальне відображення власне дійсності. Теоретична економія розрахована на дієвість, на людину економічну, для якої головним є не відображення істини, а “ідеологія людини діючої” (Ю.М. Осипов). Трансцендентність для такої людини (“актора-ділка”), є “неможливою неможливістю” (Н. Аббаньяно).

Як уникнути “економічної” науково-технологічної парадигми, яка, визначивши шляхи пізнавальних міркувань, позбавила можливості трансцендентного пізнання? Мова не йде про перехід всієї економічної науки у трансцендентний вимір. Завдання, яке стоїть перед трансцендентністю — знайти вияви економічного буття, які визначають розвиток суспільства і людини. Здійснення цього завдання під силу метафізичному розмірковуючому пізнанню. Вже на початку свого становлення метафізика запропонувала діалогічність пізнання і знання. Метафізика запрошує не знати — чітко і визначено, а пізнавати, занурюючись у вільне, тобто невизначене знання. Метафізика постійно породжує пошуковість, а з нею нове знання, яке володіє властивістю самодостатності.

Метафізичний аналіз економічного буття, як і всієї дійсності, дає змогу проникнути в його глибину. Включивши в контекст метафізичного проникнення *трансцендентність*, метафізика одержує можливість досягати продуктивного результату. Адже економічна реальність крізь призму метафізичної рефлексії розглядається як така, котра має “свій внутрішній смисл буття, існування, життя. І цей смисл ніяк не розкривається, у всякому випадку, напряду, поверхово-механічною реалізацією реальності. І ось ці внутрішні смисли, котрі не дуже-то кореспондують з поверхово-механічною даністю, але які присутні в ній і в ній втілюються, можна було б визначити як *метасмисли*, тобто поза-безпосередньо-реальнісні смисли. Ясно, що ці смисли приховані, неаявні, потаємні, а одним словом — *трансцендентні*, хоча, потрібно зазначити, трансцендентність присутня у всій реальності, в тому числі і в поверхово-механічній”¹⁸. Проте не всі смисли

¹⁸ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 36.

економічного буття потрібно кваліфікувати як трансцендентні. Адже крім глибинних, внутрішніх смислів економічне буття проявляє себе в конкретності практичної економічної діяльності.

Покликання “метафізики економіки” — вловити метасмисли економічного буття і ними оперувати, конструюючи і пояснюючи економічну реальність, яка живе по-своєму і за своїми резонами. Це не означає, що метафізика уникає інших, більш простих, смислів, але це означає, що метасмисли економічної реальності мають для “метафізики економіки” першочергове значення.

Метасмисли економічного буття не перебувають на поверхні, не виникають безпосередньо, не йдуть “у вікна і двері” без пізнавальних механізмів. До метасмислів потрібно ще дійти, “занурившись” одночасно і в складну реальність, і в не менш складний когнітивний процес. І тільки в процесі такого “занурення” можна що-небудь і дізнатися про “предмет інтересу”, певним чином його розкрити.

Економіка — трансцендентна течія. Може, і потік, в який потрапила людина господарююча, причому потік, який і сам по собі господарюючий. Людина випустила економічного джина, і джин поглинув людину. Випустила джина з небуття, і джин поніс людину, але куди? Поки ми знаємо, що по шляху прогресу, тобто прискореного створення неприроди, ну а далі? Що нам відомо? **Нічого.** Ось чому потік, ось чому трансцендентний.

Людина звикла до економіки, вона дала їй небачену раніше продуктивність, наділила всім, чим завгодно, тотально змінила життя, буття, перемінила саму людину. І **з природної зробила неприродну.** Зовсім іншою — не то людиною, не то ще кимось. Економіка здійснила переворот світового, космічного значення. Вона переробила світ, космос. І навряд чи знайдеться що-небудь ще, що зіграло б таку важливу роль в історії і долі людини, та і не тільки людини.

Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 109.

Кожен з феноменів економічного буття демонструє свою метасмислову насиченість. Вже у своєму первісному визначенні економічне буття не може бути зведене лише до процесу виробництва матеріальних благ. Яким би важливим не видавалося людині споживаючій *споживне благо*, але буття людини, її життя, її праця і творчість, далеко не вичерпуються взаємозв'язками зі споживними благами — нехай навіть і не найматеріальнішими і не найпростішими. Економічне буття людини — “робота свідомості і навіть душі, всієї людської істоти, але, разом з тим це і виробництво свідомості, душі, людини в цілому”¹⁹. Розглядати буття людини в економічній реальності лише як діяльність з організації виробництва благ — невиправдане смислове судження, яке не дає ніякого уявлення про людину, її буття в соціумі як складової економічної цивілізації.

Економічне буття оприявлюється через діяльність суб'єкта економічної діяльності, яка часто виходить за межі визначеності, є втаємниченою і трансцендентною. Характеристиками трансцендентності володіють також всі реальні феномени економічного буття. Наприклад, якщо поставити питання, чому гроші мають можливість бути всезагальною мірою вартості, звідки в них така здатність, то відповідь проста і одночасно не проста: гроші — “штучка трансцендентна” (Ю.М. Осипов). Звідси — *феномен капіталу*, який є “працюючими грошима”, які є гроші, що перетворюються в *негроші*, а ці останні виробничо організуючі, але і це не все, це гроші, які *приносять гроші*; капітал дозволяє собі практично нескінченно розширюватися або *накопичуватися*, і так до нескінченності. Подібними трансцендентними властивостями володіють *вартість, праця, господарство, фінанси* тощо.

Перед нами, таким чином, постало економічне буття у своїх трансцендентних вимірах. За визначенням *Е. Корета*, до основоположних трансцендентних визначень буття частіше всього належать три: *суцце як таке є єдине, істинне і благе*²⁰.

¹⁹ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 372.

²⁰ Корет Э. Основы метафизики. — С. 137.

Розкриття змістів — суцього — економічного буття та його феноменів — грошей, вартості, капіталу тощо показує атрибутивність трансцендентного в метафізичній рефлексії економічного знання.

10.3. ІРРАЦІОНАЛЬНЕ У ФІЛОСОФІЇ ТА ЕКОНОМІЦІ

Метасмисли економічного буття не підлягають визначенню лише в контекстах трансцендентного. Разом з тим існує феномен *ірраціонального*, який досить часто вживають для характеристики буття, пізнання, життя, вчинків тощо. Термін “ірраціональний” не тотожний категорії “трансцендентного”, але цілком застосовуваний до характеристики економічного, особливо коли ми говоримо про економічну діяльність щодо досягнення певного результату. Як правило, цей результат повинен мати всі необхідні раціональні ознаки і характеристики. Що тоді означає ірраціональне в економічному бутті й економічній діяльності?

Історія культури філософського мислення фіксує різноманітні уявлення про можливі форми іншого, ніж раціональний, способи пізнання і розуміння дійсності. Проблема істинного пізнання ствердила себе в раціональному, яке в гносеологічному аспекті є логічно обґрунтованим, теоретично усвідомленим, систематизованим знанням предмета. В онтологічному — це предмет, явище, дія, основою яких є закон, формоутворення, правило, порядок, доцільність. У витоків раціонального знаходиться платонівське вчення про “ідеї”, понятійний статус яких став передумовою формування логікокатегоріального апарату всієї наступної філософії.

Одночасно, залежно від епохи і вимог самоствердження людини, формується *ірраціональне*, в якому заявляє про себе сильний життєвий пульс, наповнений “живою” енергією. Ірраціональне виявляє себе в двох аспектах: перший — ірраціональне є таким, що цілком може бути раціоналізоване; другий — ірраціональне визначається в його абсолютному значенні як *ірраціональне-саме-по-собі*, як таке, що в принципі ніколи і ніким пізнане бути не може. Дійсне існування

людського життя полягає в цілісності, повноті та вільній діяльності всіх сил, енергію кипіння якого обумовлює “внутрішньо-ірраціональне” (Ф. Шлегель).

Наявність раціонального знання визнається як раціоналістами, так і ірраціоналістами. Заперечення його призвело б до найбільш абсурдних наслідків — абсолютне роз’єднання людей, котрі не мають ніяких точок дотику до матеріальної і духовної діяльності, до повної анархії і хаосу. Але відношення раціоналізму та ірраціоналізму до раціонального знання зовсім різне. Раціоналіст переконаний, що, одержавши раціональне знання про предмет, він тим самим досягнув знання його дійсної сутності. Інше в ірраціоналізмі. На думку ірраціоналіста, раціональне знання не дає і *в принципі* не здатне дати знання сутності предмета в цілому, воно “ковзає” по поверхні і служить виключно для цілей орієнтації людини в навколишньому середовищі. Так, компас у руках мандрівника — необхідна річ, але мандрівник йде невідомою місцевістю в певний бік, а не марно тиняється у вихідний день по алеях парку. Але невже компас може надати нам опис і характеристику місцевості? Так і абстрактне рефлексивне знання — провідник у світі, знайомому йому виключно в приблизних рисах.

Таким чином, раціональне знання можливе лише відносно світу явищ, річ сама по собі для нього недосяжна. Зокрема, А. Шопенгауер, продовжуючи традицію кантівської філософії, оголошує: “Пізнаний світ є уявлення”. Світ, що пізнається, розщеплений на суб’єктивне і об’єктивне. Формою об’єкта є час, простір, причинність; законом для нього є закон підстави в різних іпостасях. Але головне — все це лише апіорні форми суб’єкта, які він у процесі пізнання накладає на об’єкти, що пізнаються. До справжньої дійсності вони не належать. Час, простір, закон достатньої підстави — форми нашого раціонального знання і феноменального світу, а не властивості речей самих по собі. Отже, ми завжди пізнаємо тільки *зміст нашої свідомості* і тому раціонально пізнаний світ є уявленням²¹. Це зовсім не означає, що він не реальний. Світ у просторі і часі реальний, але це емпірична реальність, котра не має точок дотику з реальним буттям.

²¹ Мудрагей Н.С. Раціональное и иррациональное — философская проблема // Вопросы философии. — 1994. — № 9. — С. 55.

Дорога до цілісного, внутрішнього “бачення” істини — не міркування, не науковий метод, а споглядання, котре є найвищим рівнем філософського, естетичного, богословського світорозуміння. Внутрішнє споглядання — це різновид духовного бачення, до якого прагне як віра, так і *розум*. Ірраціональне споглядання весь час “по той бік” нашого власного знання, розуміння, “по той бік” систем, пояснень, міркувань, діалогів, “по той бік” нашого “Я” (*Т. Мертон*). Ірраціональне споглядання неможливо пояснити: чим більш об’єктивно і науково ми прагнемо аналізувати його, тим більше віддаляємо його від реального змісту, бо цей досвід “по той бік” вербалізації і раціоналізації. Ірраціональне споглядання — це усвідомлення, що емпіричне “Я” зовсім не “Я”, це пробудження несвідомого “Я”, котре поза спостереженням, і не здатне думати про себе. Воно не може сказати “Я” з упевненістю і сміливістю зовнішнього “Я”, адже сама його природа — бути прихованим, не названим, неототожнюваним у суспільстві, де люди говорять про себе та інших. У такому світі дійсне (справжнє) “Я” залишається невисловленим і прихованим. Ірраціональне споглядання є напливом діонісійських сил “ід”.

Існує зовсім хибне ототожнення **очевидного**, достовірно-го і безсумнівного з **раціональним** і зрозумілим, ототожнення, в якому винуватий **Декарт** і котре складає обмеженість раціоналізму. Можна стверджувати навпаки: очевидне більше всього незрозуміле; і незрозумілість, непізнаваність — більше всього очевидніша. Що може бути “очевидніше” **зоряного неба наді мною**? І однак, воно антиномічне, ірраціональне, незрозуміле і таємниче. Що може бути очевидніше світла? Світло є символ очевидності. І разом з тим світло є найбільш незрозуміле і таємниче в сучасній фізиці: воістину таке ж таємниче, як і світло свідомості, як і містичне світло. Що може бути очевидніше **самосвідомості**, достовірність якої з такою силою показана **Августином** і **Декартом**? І разом з тим його, душа, атман — є найбільш ірраціональне і таємниче.

Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. — М., 1994. — С. 132.

Причину розмежування на раціоналізм та ірраціоналізм потрібно шукати в особливостях духовно-психічної конституції того чи іншого мислителя. Філософія — це насамперед світогляд, у потаємній глибині своїй обумовлений первинною інституцією філософа, тобто чимось непояснюваним, котре має бути прийнятим як факт. *Раціоналістично налаштований мислитель* будує картину світу впорядкованого, закономірного, доцільного з дрібними “вкрапленнями” ірраціонального, яке під впливом розуму в кінцевому підсумку раціоналізується. *Мислитель ірраціонального* спрямування переконаний, що в основу буття закладені ірраціональні сили, не підвладні для раціонального пізнання. Однак глибокий мислитель не може просто зупинитися перед недосяжним і всю пристрась душі віддає прагненню — не пізнати, але гранично близько підійти до таїни буття²². *Б. Паскаль, С. К’єркегор, А. Шопенгауер* — філософи, для яких ірраціональне в бутті було тривожною загадкою, яка їх мучила і не давала ні хвилини спокою. Справа в тому, що філософія для них — не вчене, суто професійне заняття, але саме любов до мудрості, тривога в серці та біль душі.

До проблеми ірраціонального близько підходить *В.Ф. Шеллінг* у пізній період своєї творчості. Він виходив з припущення, за яким *вільне* сотворіння світу виключає яку б то не було логічну необхідність: воно може розглядатися тільки як *вільне діяння*, котре, одного разу здійснившись, перетворило собою всю створену реальність і обумовило її розвиток. Аналогічне первісному творчому акту перше вільне діяння мислення, що наближається до таїни вільного сотворіння світу, полягає саме в цьому гіпотетичному припущенні первісного вільного творчого діяння і творчого воління Бога. Спочатку мислення (раціональне) відмовляється від того, щоб диктувати саме собі принципи або ж самого себе зводити в принцип. На початку руху мислення знаходиться не якийсь абстрактний принцип, але певне *діяння, живий рух*, джерелом якого є *щось інше*, ніж думка. Допущення такого діяння, яке здійснюється не мисленням, але чимось іншим, є тим першим кроком, який структурує весь подальший розвиток

²² *Мудрагей Н.С.* Рациональное и иррациональное — философская проблема. — С. 57.

мислення. Оскільки цей перший рух є не рухом розуму або мислення, але найпершим рухом поза мисленням, то первісного джерела мислення, яке можна визначити понятійно, не існує. Після того як всі принципи мислення *проглянуті*, вони відкидаються. В результаті такої відмови від усіх раніше допущених принципів й від відповідних ним мисленневих рухів у мислення не залишається рушійної сили, і воно перебуває у спокої. А якщо ще й можна говорити про рух, то не про власний рух мислення, але про рух чогось *іншого*, в що мислення не залучається. Досягнути глибини пізнання можна тоді, коли мислення перебуває у спокої і одночасно заглиблюється *всередину, в глибину* своєї сутності. Це перебування у спокої може стати стійкою практикою, — причому не в плані відмови від мислення: виступаючи за свої межі, мислення стає органом сприйняття трансцендентного²³.

Певне значення для розуміння ірраціонального може мати порівняння ролі *досвіду* у В.Ф. Шеллінга і Я. Бйоме, видатного містика й ірраціоналіста. В.Ф. Шеллінг говорить про мислення, що *підходить* до досвіду, Я. Бйоме — про мислення, яке *виходить* з досвіду (але з досвіду *надчуттєвого*, тобто ірраціонального). Коли говорять про “надчуттєвий досвід”, то спочатку в цьому словосполученні вбачається впорядкованість: під емпірією, досвідом звичайно розуміється як раз щось інше, ніж мислення, — а саме: *сприйняття*, яке спирається на почуття. Перед тим, як за бажанням захищати *можливість* сприйняття, не пов’язаним з відчуттями, необхідно, з одного боку, вказати, *що* за орган сприйняття стає *замінником* органів почуттів; а з другого потрібно вияснити *відношення* між мисленням і тією іншою — не-чуттєвою активністю, котра називається “надчуттєвою емпірією”. Поза тим, твердження про існування якоїсь “надчуттєвої емпірії” наштовхується на питання, чи можуть мати подібні переживання таку саму об’єктивність, котра співмірна з об’єктивністю чуттєвого досвіду. Чи не є ці переживання, найпевніше, проекцією душевних, “внутрішніх” станів у вищі світи, які є чистим уявленням?²⁴

²³ Френч М. Премудрость в личности // Вопросы философии. — 2000. — № 4. — С. 91.

²⁴ Там же. — С. 92.

До проблеми емпіризму В.Ф. Шеллінг підходить без будь-якої емпіричної догми. Сприйняття фізичних почуттів у його очах не володіють ніяким правом на абсолютність, оскільки, наприклад, існують суто внутрішні, душевні сприйняття. Філософ вважає, що чуттєвий досвід є навіть нижчим щаблем емпіризму, в той час як досвіди зі сфери так званого “надчуттєвого емпіризму” мають більш високу цінність; при цьому зовсім не суттєво, про які конкретні досвіди йдеться. Загальним моментом усіх містичних вчень є те, що вони “виходять з досвіду, — з *того*, що відбувається в досвіді; що ж це таке, зовсім байдуже”²⁵. В.Ф. Шеллінг наголошує на тому, що його “філософія одкровення” вища за будь-яку субстанціональність, оскільки вона спрямована на абсолютну персональність, котра підноситься над гнозисом.

У філософії В.Ф. Шеллінга субстанціональне розглядається як вторинне, похідне, і йому передують абсолютна персональність. У такому випадку в гносеологічному плані перед особистістю відкриваються ірраціональні можливості пізнання. Адже, хоча, згідно з В.Ф. Шеллінгом, позитивна філософія (філософія одкровення) і не виходить з досвіду, але в подальшому мисленневому процесі повинен виявитися саме такий досвід, який може довести правильність філософського міркування в тому смислі, що філософія одкровення “вийде” на нього. Те, що інакше залишається просто якимось невідомим досвідом, завдяки філософії одкровення (позитивній) стає прозорим для розуміння; і це означає, що особистість, котра орієнтується і виходить саме з цієї філософії, може осмислити як надчуттєвий, так і чуттєвий досвід²⁶. Такими міркуваннями мислитель відкривав шляхи для подальших, більш конкретних міркувань про сутність і значення вже *безпосередньо* ірраціонального.

Економіка — велика невідомість. Однак невідомість, яка розкривається, — і не більше того. Розкривається рівно настільки, щоб можна було мати з нею справу (ризиковану!)

²⁵ Френч М. Премудрость в личности. — С. 91.

²⁶ Там же. — С. 93.

і щоб невідомість при цьому не стала відомою. Хитра ця річ — економіка — воістину трансцендентна! І потрібно це розуміти і не тільки практикуючому суб'єкту господарювання, але й мудрецю, який міркує над економікою, хоча б для того, щоб не впадати в різного роду ілюзії — ні в плані знання економіки, ні в плані її незнання. Невже не мудро поступити таким чином: я знаю, що нічого кінечного про економіку не знаю і знати не можу, адже в протилежному випадку була б не економіка, а якась інша, як прийнято говорити, система господарства.

Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 106—107.

Очевидність ірраціонального виявляється в оприявленні внутрішньої, таємничої, творчої сили віри як впевненості. Це віра в перевагу глибини, в істину “серця”. Ірраціональне — це та внутрішня установка, та впевненість і рівновага, котра одночасно містить і таїну, і сумнів. У цьому плані філософія є системою проблем, системою невідомих, “системою чудес” (Н. Гартман), в основі яких знаходиться останнє велике “диво” буття, його прихований смисл. Ця таїна є найбільшою достовірністю сократівського “знання про невідоме”. Досвідне пізнання є острів, знайомий нам, але оточений “океаном невідомого” (І. Кант), який є достовірним і очевидним не менше, ніж будь-який феномен на ньому. В ірраціональному баченні та розумінні світу цей “океан” посилюється у зв’язку з включенням людського “Я” у вирішення проблем буття. Для Ф. Якобі “Я” виступає безпосередньою чуттєвістю як часткове виявлення світового абсолюту. Проте, на відміну від емпіриків, чуттєвість абсолютно алогічна, ірраціональна і може бути “схоплена” лише засобами чуттєвої інтуїції²⁷. Відправна точка відліку у філософському розгляді — людське “Я”, буття як чуттєва безпосередність, абсолютний алогізм у сутності буття і чуттєва інтуїція в його пізнанні — ці посилки містяться у всіх новітніх ірраціональних вченнях.

²⁷ Арлычев А.Н. Об иррационализме как философии изменчивости // Вопросы философии. — 1998. — № 6. — С. 134.

Ірраціональне не доводиться і не пізнається логічно-раціональними засобами. Цей момент є аргументом для доказу, що воно не існує. Але очевидність ірраціональної глибини буття виявляє себе в різних гносеологічних ситуаціях нашого “Я”. Зокрема, це виявилось в “претензіях” до ratio, котрі чітко прослідковуються в історії філософії: М. Монтень називає розум “кривим і кульгавим”, Б. Паскаль — “дурним”, І. Кант — говорить про межі “чистого” розуму. Антираціоналістична тенденція, згодом оформлена в ірраціоналістичні течії філософії, виходить з незрозумілості очевидного; через це непізнаність, незрозумілість — найбільш очевидна. Що може бути очевидніше зоряного неба над нами? Але для І. Канта небо (і моральний закон усередині нас) наповнюють душу постійно новим і все більш сильним подивом та благоговінням. Що може бути очевидніше самосвідомості, “Я”, достовірності яких з такою силою показана Августиним, Р. Декартом, Й.Г. Фіхте, Г. Гегелем тощо? І разом з тим его, “душа”, “серце” є найбільш ірраціональними і втаємниченими.

Ірраціоналізм не тільки і не стільки виступає проти раціоналізму, скільки стурбований проблемами істини дійсного буття. Вирішуючи буттєві (онтологічні) питання, він доходить висновку щодо ірраціонального початку буття. Для філософа, здатного зазирнути в глибину речей і в глибину проблем, очевидно, що остання основа всіх речей є таємнича глибина і глибинна таємниця. Недостатність розуму приводить до останньої і найглибшої очевидності: недостатності розуму (Б. Вишеславцев). Але ця “недостатність” — лише пізнавальна; з онтологічного погляду остання абсолютна основа цілком “достатня”, щоб обґрунтовувати, породжувати із себе, творити всю повноту буття. Ірраціональне є для нас мінімумом раціонального знання і максимумом буття. Для ірраціональної волі А. Шопенгауера світ є насамперед її виявленням, а пізнання — однією з функцій людського воління. Особливість цієї функції полягає в тому, що завдяки їй світ постає перед людською свідомістю у вигляді уявлень як апіорної системи логічних структур. Логіка є лише зовнішнім вираженням проявів людської волі, яка за своєю природою ірраціональна, а не раціональна (апіорна, а не апостеріорна). Воля — сутність буття, уявлення — зовнішня форма проявів волі.

Що таке світ, що ми можемо знати про нього? Все суще навколо нас є, відповідає *А. Шопенгауер*, власне, не сам світ, не речі самі по собі, а наші уявлення про них. Сприйняття не віддільне від того, що сприймають, суб'єкт і об'єкт не існують один без одного. Твердження, начебто єдина реальність — це моє “Я”, гідне тих, хто позбавлений розуму. Стосовно матеріалістів, то вони, прослідковуючи розвиток матерії від нижчих форм до вищої — людського розуму, приходять до вихідного пункту своїх міркувань — пізнаючого інтелекту. Розум, інтелект — ось хто вигадав матерію і все інше²⁸. Отже, уявлення є першим й останнім філософським актом, і поки ми залишаємося на його позиціях, не зможемо підійти до первинної, справжньої дійсності.

Господарство — це деміургія. Господарюючий суб'єкт — деміург. І якщо який-небудь економіст-теоретик полюбляє поміркувати про раціональність господарюючого суб'єкта, спроектувати і зробити, то ми, філософи-господарники, змушені замислюватися над ірраціональністю господарюючих суб'єктів, над тим, що вони повністю творять те, чого самі не відають, що дії їх не так вже й раціональні, що керуються вони не одним господарським розрахунком і т. д. Так нам, філософам, і потрібно, адже ми розглядаємо господарство як органічний момент життя, буття, який, однак знаходиться при цьому з життям і буттям в особливому — і зовсім неадекватному — відношенні.

Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 81.

Вихід, запропонований *А. Шопенгауером*, — осягнути світ, вийшовши із замкненого кола уявлень і норм розуму. Філософія прикувалася до інтелекту, як Нарцис — до дзеркала води; для *Р. Декарта* думка — вінець буття, *Б. Спіноза*, слідом за Старим Завітом, навіть акт любові звеличує пізнанням. У

²⁸ *Хазанов Б.* Черное солнце философии: Шопенгауэр // Вопросы философии. — 2002. — № 3. — С. 176.

І. Канта обмеженість розуму — клітка, з якої він жадібно поглядає на світ: “невдалий роман з дійсністю, незадоволене прагнення інтелекту”²⁹.

Засобом виходу за межі інтелекту є наше тіло. Воно не тільки об'єкт, досяжний для кожної людини, як всі об'єкти, в акті уявлення. Одночасно воно є самою людиною. Тіло є “я сам”, найбільш очевидна реальність. Як кожний об'єкт, його можна описувати, аналізувати, пояснювати: у світі уявлень — це фізичне тіло. Але як реальність воно не тільки об'єкт; воно не лише “являє собою” щось, не просто щось означає”, — воно є. Осягнуте як таке, зсередини, по той бік всіх уявлень, моє тіло, зосередження бажань, прагнень, хотінь, виявляється нічим іншим, як *волею*.

Мікрокосм — людина — є відображенням макрокосму, тобто Всесвіту. Осягнення сутності власного тіла — ключ до пізнання світу в цілому. Як і тіло, світ даний нам в уявленні. Як і тіло, світ повинен бути чимось ще крім нашого уявлення про нього. Чим же? Нескінченна різноманітність об'єктів, множина живих істот, небо сузір'їв — такий цей світ, але лише як об'єктивація певної сутності, яка не зводиться ні до чого, вічної нескінченної. По той бік уявлення, за порогом ілюзії, під барвистим покривалом Майї³⁰ — світ завжди і скрізь один і той же, світ — “те ж, що і ти”: воля.

Таким чином, основою світу, силою, що керує як ноуменальним, так і феноменальним світами, на думку *А. Шопенгауера*, є ірраціональна воля — несвідома і невиявлена. Воля в нестримному пориві, такому ж ірраціональному, не пояснюваному, як вона сама, утворює світ уявлень. Воля є несвідомою силою, і тому не знає, чому вона хоче реалізуватися, об'єктуватися у світі уявлень, але, дивлячись у феноменальний світ, як у дзеркало, знає, чого вона хоче. Виявляється, предмет її несвідомого хотіння не що інше, як цей світ, життя, саме таке, як воно є³¹. Те, чого хоче воля, завжди є життям, яке є *волею* або *волею до життя*.

²⁹ *Хазанов Б.* Черное солнце философии: Шопенгауэр. — С. 176.

³⁰ *Майя (санскр.):* 1) у буддизмі — ім'я матері *Будди*; 2) у ведизмі і брахманізмі — ім'я богині, яка втілює ілюзорний світ; 3) в індуїзмі — незбагненна сила.

³¹ *Мудрагей Н.С.* Рациональное и иррациональное — философская проблема. — С. 57.

Як глибинне, внутрішнє, “сердечне”, ірраціональне обіймає і найвищі містичні переживання, і найнижчі підсвідомі, гріховні (плотські, тілесні) прагнення. У цьому аспекті ірраціональне являє собою сферу нескінченних можливостей, з яких виникає добро і зло, розбещеність і моральність. Це хаос, який “ворушиться” під порогом свідомого життя, з його раціональними нормами, з його доцільною волею. Раціонально-імперативна форма закону (і морального, і юридичного), визначаючи науку, політику, економіку, культуру, духовність, завжди звертається до свідомості та розуміння. Ірраціональне ж володіє особливим вмінням вловлювати (вгадувати, відчувати) найголовніше. Хоча при цьому можуть не враховуватися деякі деталі й обставини. Вони також корисні, але коли йдеться про досягнення чогось вкрай важливого, смисложиттєвого, епохального, вони за великим рахунком вже не так і важливі. В підсумку ірраціональне є синтезом душі і тіла — синтезом, який заснований на духовному, “підтримується ним” (С. К’єркегор). Дух — це екзистенція, як свідомий потік внутрішніх переживань людини.

Ірраціональне є способом пробудження від догматичної переконаності про наявність розуміння “всього”. Але ця омана розвіюється, коли існуюче знання “про все” не може стати умовою вирішення недосяжних для свідомості-пізнання внутрішніх (ноуменальних) “об’єктів-у-собі”. Тому це знання не використовується, людина не може його застосувати так, як це можливо із знанням раціональним. І. Кант вважав, що неможливо навчитися тому, як І. Ньютон зробив свої великі відкриття. Природа генія в науці та мистецтві єдина. Збільшення ролі свідомого і раціонального не приведе до усунення ролі несвідомого і містичного — як у житті, так і в науці. Ніяка складна система, як математично довів К. Гедель, не може бути повністю заснована на абсолютно чітких аксіомах і правилах міркувань. Ця теорія не суперечить збільшенню ролі ясності ірраціонального у свідомості та творчості, лише вказуючи на *потенційні* суперечності.

10.4. МОДУС ІРРАЦІОНАЛЬНОГО В ПІЗНАННІ СМИСЛІВ ЕКОНОМІЧНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Економічне буття передбачає *розумну* природу предметів, з яких воно складається. Осягнення їх *розумної* сутності є його суб’єктивне вбачання, іншими словами — освоєння економічного буття. Разом з тим, тут дійсно вбачається суб’єктивна розумна форма (форма розуму як форма всезагальності), — вона виноситься назовні, приховуючи його. Але одночасно в цьому процесі відбувається *перетворення* самої суб’єктивної форми у форму “об’єктивної розумності”. Тобто ототожнення суб’єктивної форми з дійсною конкретно всезагальністю предмета, що на боці суб’єкта виступає як наповнення себе “субстанційним змістом”, як освоєння своєї власної сутності. Таким чином, в розумному мисленні відбувається подвійний рух — зовні *і в себе*, занурення суб’єкта в предметний зміст і одночасно заглиблення в себе як в людську сутність.

Заглиблення в себе є ірраціональною здатністю. Вона застосовується не лише для виявлення власних глибинних надчуттєвих можливостей, але й того внутрішнього, що перебуває в кожному об’єкті, який став об’єктом дослідження. Застосування ірраціонального до економічного буття обумовлено як його природою, так і складністю самого пізнавального процесу. *Раціональна* облаштованість світу економіки емпіричної повсякденності очевидна в силу його детермінованості: безпосередній життєвий процес розділений у просторово-часових координатах соціально-рольового функціонування, зовнішньої доцільності, “ритуальності” поведінки й оцінок. Це — світ необхідного, кругообіг причинно-наслідкових залежностей, який приводиться в рух орієнтацією на *корисність*. Однак не менш очевидно є також *ірраціональність* світу повсякденного економічного буття, котра проступає у відчутті реальної *неспівмірності* (яка і є джерелом будь-якої ірраціональності) задуму і дії, наміру і результату; в переживанні суб’єктом своєї незведеності до “речових” (предметних) функцій і ролей, до соціальної корисності, і одночасно — своєї

незахищеності перед домаганнями соціуму та його уніфікуючим впливом³². Ті самі відчуття стосуються не лише соціуму, в якому перебуває людина і з яким вона, як правило, завжди в конфлікті, особливо, коли вона демонструє свої підвищені особистісні запити.

В історії філософії ірраціональне виявляло себе в різних контекстах, але сутність залишалась тією самою. Наприклад, *С. К'єркегор* предметом своєї філософії вважає не зовнішні речі, а загальне й одиничне розглядає не щодо них (як це робить *Арістотель*, виділяючи в чуттєвих речах загальні й одиничні властивості). Він бере індивідуальну свідомість людини, її “Я” і виокремлює в ній, з одного боку, суто особистісний момент, який виявляється в актах віри, і, з другого — безлике суспільно-етичне знання, що фіксується в логічних структурах. Тим самим його філософія набуває суб'єктивно-ірраціонального характеру. Аналізуючи сферу людського “Я”, *С. К'єркегор* розкриває внутрішній механізм його прояву як чуттєвої мінливості в діалектиці відносин його протилежних сторін — віри і знання. Заперечуючи діалектику як логіку, *К'єркегор* визнає її як інтуїтивний спосіб оволодіння людиною найвищою пристрастю, найвищим ірраціональним спогляданням — вірою в Бога. *Дух — це екзистенція як свідомий потік внутрішніх переживань людини*. Емоційна сфера, об'єктивуючись у свідомі акти, трансформується в суб'єктивні переживання й утворює той самий дух, котрий обумовлює синтез душі та тіла. Екзистенція (або дух) є неперервним потоком усвідомлених емоцій, який за природою своєю ірраціональний, а знання — раціональні. Відношення віри і знання — це не що інше, як відношення між ірраціональним і раціональним всередині людського “Я”. Внутрішнє ірраціональне алогічне, пристрастне, особистісно-енергетичне; раціональне — логічне, безпристрастне, безлике. Ці характеристики, які впливають з розуміння сутності Бога, опосередковані, але мають причетність до економічної реальності. Достатньо згадати міркування *М. Вебера* про раціональні та ірраціональні впливи протестантизму на формування “духу капіталізму”.

³² *Возняк В.С.* Метафізика рассудка и разума. — С. 264.

Ірраціоналізм *А. Шопенгауера* одержав подальший розвиток у представників “філософії життя” — *Ф. Ніцше*, *В. Дільтея*, *А. Бергсона*. Увага всіх трьох зосереджується головним чином на виясненні та характеристики функціональної ролі мінливості. У *Шопенгауера* воля — це сліпа стихія, непідкорена сила природи, яка змушує людину постійно страждати. Життя людини внаслідок цієї причини безглузде і завжди незадоволене, і не випадково він назвав цей світ найгіршим із можливих, а своє вчення — песимізмом. На противагу подібним поглядам представники “філософії життя” — оптимісти, вони розглядають неперервний процес мінливого буття як творчу, будівничу, життєстверджувальну реальність, у той час як стабільність є відстала світова тенденція, що заперечує активне начало і протистоїть життю.

Новим у поглядах *Ф. Ніцше* є те, що він вказує на функціональну спрямованість вияву мінливості буття. Життєвий процес не просто здійснюється, а здійснюється спрямовано, стверджуючи волю до влади. Інакше кажучи, піддаючи себе та інших протиборству, будь-яка життєва активність своєю ірраціональною силою стверджує себе у світі. Кожна річ спрямована на самозбереження, але її процес ірраціональної мінливості сам по собі також спрямований і спрямований саме на ствердження своєї активності або, як говорить Ніцше, на досягнення *волі до влади*.

Економіка щодо суб'єкта не така вже раціональна, скоріше, навпаки, вона дуже навіть ірраціональна. Знову ж упускається з виду, що економічний суб'єкт не може все і вся раціонально розрахувати, у нього немає для цього ніяких можливостей. Виходить, що суб'єкт змушений буквально кидатися у вир економічного життя, — яка вже тут раціональність? Економічний суб'єкт діє в достатньо ірраціональному середовищі і достатньо ірраціонально. Звідси дозволимо висновок, можливо, для багатьох неочікуваний — економічна людина — це той самий господарський агент, котрий веде себе (або змушений себе вести) досить-таки **ірраціонально**, що, можливо, і рятує її у вирі економіки. Економічна людина — полілектично складна фігура. Її основне достоїнство не в тому, що

вона вміє бути не вільною та ірраціональною. Тільки так вона виживає в надзвичайно складному, стихійному і досить до нього байдужому економічному світі.

Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 108—109.

У філософії *В. Дільтея* ірраціональне трактується як цілісний суб'єктивний світ людини, котрий розуміється як *динамічна духовність*. Вона являє собою єдність волі, відчуття і мислення, але за умови провідної ролі волі. Сутність динамічності знаходить вираження у взаємодії різних форм подібного роду духовних утворень. Причому процес взаємодії охоплює всі сфери людської духовності — як особистісної, так і суспільної. Таким чином, у *Дільтея* ірраціональне й раціональне утворюють нерозривну єдність духу як такого.

Позиція названих мислителів — акцент на значенні ролі ірраціонального — була визначена пошуком нових смислів в економічному бутті, який здійснювали в другій половині XIX ст. економісти. Зокрема, це вчення про “національну економію” *Ф. Ліста*, який заперечував існування універсальних економічних законів. Він стверджував, що “політична економія не є наукою, яка вчить лише яким чином мінові цінності виробляються індивідами, розподіляються між ними, споживаються ними. Крім цього державний діяч бажає і повинен знати, як збуджуються продуктивні сили всієї нації, як вони зростають, що їм сприяє, від чого вони слабнуть, завмирають і зовсім зникають, як за допомогою національних продуктивних сил найкраще і найдоцільніше розробити національні природні джерела, щоб забезпечити національне існування, національний добробут і майбутнє нації”³³. Національне — це ментальність, це вже внутрішнє, це ірраціональний чинник розвитку економічної реальності.

Представник нової історичної школи *Г. Шмоллер* упроваджує “етичний принцип” в економічні дослідження, стверджуючи, що господарське життя нації визначається не лише

³³ Лист Ф. Национальная система политической экономии. — Екатеринбург, 1999. — С. 243.

природними та технічними, але насамперед — “моральними факторами”, “духовними силами людей”. У центр господарського життя німецький вчений поставив “спільність мови, історії, звичаїв та ідей”, що глибше за економічні чинники пов’язує між собою суб’єктів господарювання. Необхідно згадати *В. Зомбарта*, який досліджував особливості “капіталістичного духу”, *М. Вебера*, який аналізував взаємозв’язки між етичним кодексом протестантських вірувань і “капіталістичним духом” як специфічним набором звичок мислення та форм господарської поведінки. *Л. Бретано*, представник “нової історичної школи”, визнавав провідну роль етичних та правових чинників господарського розвитку³⁴. Пошук інших, відмінних від традиційних, чинників економічного розвитку, спрямував розвиток економічної теорії в напрямку до ірраціонального.

Філософія цього періоду в пошуках інших, нераціональних джерел і основ життя соціального та економічного життя надає значно багатший теоретичний матеріал. *В. Дільтей* значно збагатив уявлення про ірраціональне, як процес пізнавального відношення до світу. Він долає однобічний погляд на мінливість як суто енергетичний процес (“енергія волі” у *А. Шопенгауера* і *Ф. Ніцше*) і як суто структурний процес (рух чистого мислення у *Г. Гегеля*). У дійсності ірраціональне є процесом структурно-енергетичним, оскільки завжди є цілісністю, а не односпрямованою тривалістю, якої в реальності не існує. У гносеологічному плані *В. Дільтей* вказав на обмеженість раціональних методів у пізнанні мінливого буття. За допомогою цих методів можуть бути пізнані лише його структурні особливості, а енергетичне (внутрішнє) може бути виявлене, “схоплене” тільки інтуїтивно.

У розумінні мінливості *А. Бергсон* так само, як і *В. Дільтей*, стверджує єдність енергетичного і структурного, тобто цілісність буття в його особливостях. Але якщо *В. Дільтей* тільки вказав на відмінність між мінливістю й усталеністю, то *Бергсон* чітко розмежовує їх за змістом. Мінлива структура належить часовій (темпоральній) тривалості, яка за своєю природою якісна, її окремі моменти взаємопроникають один в

³⁴ Лист Ф. Национальная система политической экономии. — С. 466.

одного й утворюють єдиний безперервний процес. Структура ж усталеності — просторово протяжна, кількісно вимірювана і має дискретний характер. Суттєвою новизною у філософії *Бергсона* є розгляд ним *відношення* між мінливістю й усталеністю. Хоча мінливість у своєму первісному існуванні постає єдиним феноменом буття, в подальшому вона проявляє себе через відношення з усталеністю. І тут ми маємо справу не просто з мінливістю, а з *творчістю*. У творчому процесі не тільки мінливість обумовлює усталеність (породжує її, піддає випробуванню тощо), а й усталеність (стабільність) здійснює свій вплив на неї — розділяє на окремі потоки, що викликає специфіку форм її прояву. В гносеологічному плані, надаючи виключного значення інтелектуальній інтуїції, *Бергсон* не ігнорує повністю дискурсивне мислення (як це робили всі ірраціоналісти до нього), але визнає його в рамках так званих *плинних понять*, хоча й без будь-якої участі логіки. Це — інтуїтивне мислення³⁵.

Класик екзистенціалізму *К. Ясперс* звертається до тих питань, які свого часу поставив і намагався вирішити *С. К'єркегор*, але стосовно мінливості ірраціонального робить суттєвий крок вперед. Якщо у *С. К'єркегора* мінливість зводиться переважно до ірраціонального (суб'єктивна віра), а відношення із раціональним (об'єктивне знання) має лише зовнішній характер, то у *К. Ясперса* вони, органічно поєднані одне з одним, утворюють єдину екзистенцію.

Конкретизуючи дільтейвські положення стосовно проявів духа (єдність волі, образності та думки), в якому ірраціональне (воля) і раціональне (знання) не розмежовані, *К. Ясперс* проводить цей поділ. У нього чітко прослідковується відокремлення віри (ірраціонального) і знання (раціонального). Поза тим, він наділяє їх цілком певними характеристиками: віру, як щось безпредметне, він відносить до форми екзистенції (ірраціональної мінливості), а знання (раціональне), котре, навпаки, предметне, є її змістом. У концепції “комунікації” суспільства *К. Ясперс* також наслідує *В. Дільтея* — його ідею взаємодії духовних форм. Однак у цьому процесі він виділяє два протилежних типи екзистенції взаємодії: внутрішнє (ін-

тимне, ірраціональне), яке відповідає сутності екзистенційного спілкування, і зовнішнє (відчужене, раціональне), яке не зачіпає взаємопорозуміння і взаємопереживання екзистенцій. Ідея відчуженої екзистенційності досить важлива для розуміння природи суспільної дисгармонії. Шлях і результат осягнення ірраціонального (трансцендентного) у *К. Ясперса* в основному ідентичний підходу *С. К'єркегора*, за винятком того, що він називає трансценденцією “світлом”. Проте і той, і другий ототожнюють її з Богом, який стоїть над світлом.

Своєрідну позицію займає *М. Гайдеггер*, який у процесі філософських міркувань доходить висновку про принципову неможливість пізнання буття як абсолютного процесу, оскільки він є невизначеним потоком людських переживань. Поставлене таким чином завдання — пізнати буття як процес, позбавлений всього *конкретного* або, що одне і те саме, *предметного*, — зовсім не вирішуване. Адже будь-яке пізнання завжди визначене, оскільки так чи інакше вказує на якінебудь конкретні моменти буття, байдуже, яким чином одержане — завдяки відчуттям, логіці або інтуїції. Уявлення про абсолютну енергетику (ірраціональне, “внутрішнє”) — це уявлення — *поза визначеністю*, що рівнозначно уявленню про абсолютний хаос, що й призводить до абсолютної неможливості пізнання. Це добре розумів *І. Кант*, вважаючи, що в хаосі чуттєвих почувань немає ніякого знання, оскільки знання завжди є констанцією якогось порядку. Це також розумів *Г. Гегель*, коли говорив про *чисте буття* як абсолютну невизначеність; логіка *Г. Гегеля* фактично стосується не чистого буття, а *нааявного*, в якому присутня невизначеність. До розуміння трансцендентного як абсолютно невизначеного процесу приходять *А. Шопенгауер*, *С. К'єркегор* і *К. Ясперс*. Однак жоден з них не наважився піти далі констатації цього факту. Наприклад, *А. Шопенгауер* прямо називає *волю* абсолютно невизначеною темною стихією і далі цього не йде. *С. К'єркегор* закінчує свою філософію вказівкою на “велику” людську пристрасть — віру в Бога, котра, на його думку, є чимось тим, що не підлягає вираженню. *К. Ясперс* зрештою приходить до ідеї трансцендентного “світла” як абсолютного процесу, не намагаючись дати йому конкретну характеристику. Між тим *М. Гайдеггер* прагне розкрити зміст цього самого “чистого

³⁵ Арлычев А.Н. Об иррационализме как философии изменчивости. — С. 138.

буття”, “невизначеного процесу”, абсолютно динамічного потоку людських переживань і, нарешті, безпредметного “світла”, визначаючи все це терміном “буття”. Після багаторічних міркувань над цією проблемою *М. Гайдеггер* робить висновок про *невисловленість* і *невираженість* буття, допускаючи, однак, що майбутні покоління коли-небудь її вирішать³⁶.

Стосовно буттєвого мислення, то це по суті мислення, в якому відсутні будь-які уявлення. Мислення не наочності, а мислення “вслуховування”, тобто “буттєве мислення”. Але якщо розібратися, то між наочністю і “вслуховуванням” немає принципової відмінності, оскільки вони ґрунтуються на чуттєвих уявленнях. Проте *М. Гайдеггер* не називає його ірраціональним, а *відносить до логосу, однак не до логіки*. Роль подібно до мислення полягає в тому, щоб наділяти буття словом, і саме в словах міститься “дім буття”. У більш поглибленому аналізі “буттєве мислення” нагадує і чуттєву інтуїцію у *Ф. Якобі*, й “багатозначний інстинкт” у *Ф. Ніцше*, і “розуміння” у *В. Дільтея*, й інтелектуальну інтуїцію у *А. Бергсона*, взятих як кожне окремо, так і всі разом.

У філософії *Ж.-П. Сартра* визначальна роль належить мінливості, а стабільність розглядається як похідний і залежний від неї продукт. У своїй тезі: “Існування передуює сут-

Реальна повсякденність — це не тільки нескінченні турботи і раціоналізовані схеми поведінки. Душевно-духовний вимір повсякденного життєвого процесу (буттєвості) — така ж реальність, як і емпірично-речове функціонування (перебування). Однак природа цієї реальності душевно-духовного — інша, трансраціональна. Вона ірраціональна порівняно з класичним ідеалом розсудкової раціональності, однак саме по собі не “розплавляється” в суцільній нерозділеності. Душевно-духовне — і доцільне, і поза-доцільне. Тут просто — інший тип “раціонального” — співмірність з неспівмірним.

Возняк В.С. Метафізика рассудка и разума. — К., 1994. — С. 264.

³⁶ *Арлычев А.Н.* Об иррационализме как философии изменчивости. — С. 139.

ності”, — *Ж.-П. Сартр* фактично займає ті ж позиції, що й *М. Гайдеггер* у розумінні мінливості, визначаючи за нею лише ірраціональне, позбавлене будь-якої раціональності. Проте у процесі аналізу суб’єктивного людського буття *Ж.-П. Сартр*, прослідковуючи взаємозв’язок між процесом вибору (іраціональним) і ситуацією (раціональним) дійшов висновку, що поза ситуацією взагалі немає суб’єктивного буття. Воно є не що інше, як вибір щодо ситуації, а не просто якась абсолютна свавільна дія, котра ні до чого не стосується. Розуміючи мислення як процес вибору, *Ж.-П. Сартр* звертає увагу на те, що самоствердження відбувається в умовах взаємодії між різними формами процесу (у *Ф. Ніцше*, наприклад, в умовах протистояння різних волей). У взаємодії беруть участь безліч процесуальних форм і відповідно кожна з них якось впливає на будь-яку іншу, а у кінцевому підсумку на процес у цілому³⁷.

Ірраціональна філософія чітко визначила межі логічного пізнання — воно може бути використане лише у сфері *структурності буття*. Внутрішнє (енергетичне) як таке охоплюється тільки за допомогою інтуїції, причому в різних її формах, що в цілому має назву ірраціонального. Узагальнюючим поняттям, що включає всі види ірраціонального (інтуїтивного) пізнання, може служити поняття *М. Гайдеггера* “*буттєве мислення*”, що протистоїть дискурсивному мисленню. У *А. Шопенгауера* це подано у його вченні про волю, у *С. К’єркегора* — в розумінні віри. Воля, за *А. Шопенгауером*, це стихійна природна енергетика, котра характеризує безпосередньо тілесний (субстратний) момент буття. Саме цей момент утворює його *зміст*, тоді як структурність стосується його форми, причому структурність обумовлена енергетикою (іраціонально-внутрішнім), а не навпаки. *Енергія* (воля) — зміст, а *структура* — форма процесу, коли перше визначає друге — найважливіше відкриття *А. Шопенгауера*. *С. К’єркегор* побачив сутність людського існування у виявленні пристрастей, які також є тією внутрішньою ірраціональною силою, котра становить зміст дійсного людського буття.

³⁷ *Арлычев А.Н.* Об иррационализме как философии изменчивости. — С. 140.

Починаючи з *С. К'єркегора*, більшість філософів-іраціоналістів посилюють свою увагу до виявленості буття через “внутрішнє”, що знайшло вираження у проблемі відносин між енергетикою і структурністю (раціональним та іраціональним) — віра і знання у *С. К'єркегора*, єдність волі, образу і думки у *В. Дільтея*, безперервна плинність, неперервність, в єдності з якісною *перервністю* у *А. Бергсона*, філософська віра як єдність віри і знання у *К. Ясперса*. Разом з тим іраціоналісти наголошують на ролі *унікальності внутрішнього світу особистості*. Наприклад, *Ф. Ніцше* вказує на функціональну спрямованість внутрішньої енергії (волі), завдяки чому будь-яка життєва активність прагне до самоствердження. *Ж.-П. Сартр*, розвиваючи цю ідею, дійшов висновку, що подібне самоствердження має вибіркового, особистісного характеру³⁸.

Філософія, на думку *А. Шопенгауера*, подібно маятнику, коливається між раціональним та іраціональним. Раціоналізм має своїм органом інтелект, іраціональне — “внутрішнє просвітлення”, інтелектуальне споглядання, вищу свідомість, безпосередньо пізнаючий розум, богосвідомість, уніфікацію й т. ін. і презирливо ставиться до раціоналізму як “маяка природи”. Проте іраціоналізм, подібно до містики, не володіє мовою, здатною передавати внутрішній стан індивіда, тому раціоналізм, поряд із скептицизмом, знову і знову стверджує себе в пізнанні.

Сократівський принцип: “Пізнай самого себе” означає одночасно і роботу над собою, і формування себе. Самопізнання знаходиться в основі всієї культури, всієї практики і творчості; адже, зрештою, кожна дія — це робота над собою; і культура, мистецтво, техніка — не що інше, як самоздійснення духа, його вічний експеримент над собою, так само і наука є вічним експериментом. “Усвідом себе сам” — це імператив, який вимагає внутрішнього перевороту, немовби нового народження. Це — звільнення від несвідомого і прихід до самого себе, основа і начало творчого життя самовизначення. В цьому сенсі *іраціональне є пізнавальною самістю, котра є метою життя*.

³⁸ *Арлычев А.Н.* Об иррационализме как философии изменчивости. — С. 141.

Водночас у всій іраціональності самості, в її трансцендентності (*потойбічності*) відкривається також її іманентність (*поцейбічність*); адже *Я* (самість) все ж є у світі, в тілі, в душі, в духовності, навіть у тому випадку, якщо моя самість переступає через всі ці ступені буття. Разом з тим “буття як буття *“Я”* настільки безпосередньо достовірне, наскільки й неосяжне” (*К. Ясперс*). Самість для нас “безсумнівна”, але “непізнання”. Самість є основою пізнання і самопізнання, котрі не від'ємні від творчості — нескінченних потенцій особистості. “Творчість для мене, — писав *М. Бердяєв*, — не стільки оформлення в кінцевому, в творчому продукті, скільки розкриття нескінченного, політ у нескінченність; не об'єктивація, а трансцендування”³⁹. І це правильно в тому сенсі, що через творчість людина осягає вершини Духа, виступаючи як суб'єкт абсолюту. Через трансценденцію людина в пізнанні долає дистанцію від поцейбічного світу явищ до “потойбічного” світу архетипів, ідеальних сутностей, котрі символізують розрив із матерією⁴⁰. Здатність символізувати собою “абсолютний суб'єкт” і розкриває вищий пункт трансценденції, найбільш виразного аспекту *самості*. Але без самості не може бути й іраціонального. Отже, *існує відчуття самого себе, яке є вираженням іраціональної очевидності моєї самості*. Вона є своєрідним входом у “буття в собі”, який (вхід) здійснюється через самосвідомість. Іраціональність самості поєднує трансцендентне та іманентне в самопізнанні, котре можна виправдати завдяки внутрішньому самоспогляданню, але неможливо науково довести. В цьому і полягає смисл іраціонального. Цей смисл поширюється на всі сфери життя людини, проникаючи в їх глибину. Економічна сфера буття людини, яка традиційно досліджувалася розумом, є найбільш привабливою для іраціонального. Хоча б тому, що воно *alter ego* раціонального. У такому випадку постає проблема: в чому виявляється взаємозв'язок раціонального та іраціонального в економічному бутті?

³⁹ *Бердяев Н.А.* Самопознание. — М., 1991. — С. 210.

⁴⁰ *Крымский С.Б.* Философия как путь человечности и надежды. — К., 2000. — С. 34.

10.5. “ЕНЕРГІЯ” ІРРАЦІОНАЛЬНОГО В РАЦІОНАЛЬНОСТІ ЕКОНОМІЧНОГО БУТТЯ

Розум як такий є всезагальним за своєю природою й у своїй основі, але його реальний вияв як *здатності* мислячого індивіда завжди є неповним, обмеженим, а тому вимагає постійного підживлення від власного процесу духовного сходження. Розум, який прагне покрити (осягнути) собою все суще (“раціоналізм”), не усвідомлює, а законодавчо діє. Такий розум “втрачає совість”, тобто *внутрішній зміст*, і опиняється на слугуванні у розсудку. Розсудок “позбавлений совісті” первісно. Зробити подібним собі розум він може, лише “відсікаючи” совість від розуму; і тоді результат протиборства могутнього, гордого “ratio” і слабкого, вже не артикульованого, подиху совісті з глибини покинутої розумом душі відомий. Тим самим розум (раціональне) позбавляється душі (ірраціонального).

Для розсудку (в межах здорового глузду) цілком правомірним є дотримання відомої позиції — “мета виправдовує засоби”, тому розсудок змушує служити собі мораль, виправдовуючи тим самим себе. Чи не звідси виникає проблема *еконормізації*, або раціоналізації буття? “Економіка, як неважко помітити, байдужа до всього морального, адже моральне їй, як правило, заважає. Не можна сказати, що в економіці взагалі немає якої-небудь позитивної моралі, але, що цікаво, цій навіть відносній моралі можна там і не слідувати. Саме по собі питання про співвідношення морального і економічного начал — велике і болюче питання, ...яке для сучасної математизованої економічної теорії вже немає ніякого значення. Все, що корисно, що ефективно, що вигідно, є і моральне, точніше, не те, що б моральне, але настільки віддалене від морального мотиву, що ніякого резону говорити про моральне начало в економіці просто немає”⁴¹. Так чинить з моральністю сучасна наука — *економікс*. Математизація і є раціоналізацією.

⁴¹ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 117.

Розум як совість, як сумісне повідомлення про добро і зло, є “розум почуття”, або — “розумне почуття”. Його завдання — не суд інших, а самовизначення в інтенції до “трансцендентального суб’єкта”. Розум — голос моральності, внутрішнього душевного змісту. Болить душа, мучить совість — це *екзистує розум*. На рівні звичайної людини, зануреної у світ повсякденності і змушеної діяти переважно за логікою розсудку, розум виступає не у власне інтелектуальній, раціональній суті, а в духовно-душевному, як совість, просто як почуття, яке має певний досвід надчуттєвого порівняно з банальностями здорового глузду. “Розум-совість, розум-почуття, можна сказати, є спосіб (форма) здійснення досвіду трансцендентального суб’єкта в моїй одиничній душі”⁴². Це і є тим ірраціональним провідним мотивом, який визначає рух до мети. Неусвідомлене є все-таки здійснюване. Не викликає заперечення твердження, що “реальним прообразом у кожній людині розуму *спекулятивного*, філософського, є не раціона-розсудок, екстрапольований на екрані теоретичної рефлексії, але саме той особливий лад душевно-духовного світу, досвід якого залучає і причащає людину-індивіда до істини, добра і краси”⁴³. Отже, почуття, живий досвід, совість, душевність, які складають внутрішню ірраціональну енергію, визначають діяльність людського, а разом з ним — соціального й економічного буття.

Раціональне в економіці — це розсудкова очевидність, яка обумовлена очевидністю вигоди, розрахунку, успіху, корисливості. *Розсудкова рефлексія* власного економічного досвіду *аналітична*: співвіднесення його зі структурами і вимогами “оречевленого” соціуму. *Розумна рефлексія* — *морально-синтетична*. Саме вона актуалізує ірраціональну енергію в освоєнні економічного буття. Розум як совість, як голос внутрішнього “поклику” є безпосередньою чуттєвою опорою нерозбірливості в засобах; це готовність відмовитися від мети, якщо до неї ведуть неадекватні, несправедливі засоби. Еконо-

⁴² Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — С. 273.

⁴³ Там же.

мічна раціональність, заснована на розсудку — це стійкість доцільності, “цілераціональності” (*М. Вебер*): правда, честь, гідність тощо — все це добре, але потрібно жити, потрібно протистояти, виборювати свій інтерес, відстоювати свою вигоду, тому мета повинна бути досягнута будь-якою ціною.

Всередині “здорового глузду” економічне “ratio” укорінює суб’єкта в традиції, яка покладена як емпірична закономірність, дана неопосередковано і слугує для одержання користі, вигоди. Розсудок “вписує” індивіда в господарський досвід, який ігнорувати і не вигідно, і не економічно. В традиційних суспільствах (Премодерну) здоровий глузд у своїй розсудковій іпостасі укорінює індивіда в морально-культурній традиції. У суспільстві, заснованому на цивілізації (Модерн), на неоднозначній детермінації людської поведінки, розсудок немовби укорінює індивіда в ньому самому, точніше — в економічній доцільності як такій. Адже чим більш високого рівня досягає цивілізація, тим значнішим стає в ній вплив економічного фактора, модифікованого в різних прагматичних формах.

Розум же, не відчужений від людини у сферу спекулятивного руху думки, цей безпосередньо властивий індивіду “розум” є виразом ірраціонального “знання”, оскільки через чуттєвість укорінює свого носія в ноуменальному, надчуттєвому, — в духовності. Такий розум (ірраціональне) живе в душі як прагнення (нехай лише прагнення, а не дія), якимсь чином знаходячи дотичні моменти з Правдою, Красою, Справедливістю та іншими суб’єктивними, ірраціональними за своєю суттю феноменами. Незважаючи на свою, здавалося б, неспівмірність з прагматикою економічного розвитку в колізіях його існування, тим не менше ірраціональні чинники виступають “регулятивними ідеями” економічного буття. Їх присутність, нехай навіть не в емпіричній предметності, а в трансцендентальному, і нехай і не присутність, а очікування, сподівання, не дозволяє в кінцевому підсумку “обезлюднити людину” або, що те саме, позбавити економічну діяльність “людського смислу”.

Дуже важливо не залишати поза увагою, що думка народжується з життя, і що в цьому смислі філософська рефлексія є саморефлексія життя. Іншими словами, начало логічне, логос життя, виокремлюється з того конкретного і нерозкладного цілого, в якому начало логічно не проникливе, чуже, трансцендентне думці, алогічне, неподільно і незмінно поєднується з началом логічним. Життя, як конкретна єдність алогічного і логічного, звичайно, залишається надлогічним, не поміщається ні в яке логічне визначення, яке має справу лише з її гранями і схемами, а не з живою її тканиною, однак воно не стає від цього антилогічним або логічно індиферентним. Воно породжує думку, воно мислить і має свою самосвідомість, воно рефлексує саме з себе. Початок логічного має свої межі, яких воно не може перейти, але в цих межах воно неподільно панує. Алогічне не розчиняється логічним і не проникливе для нього, але воно разом з тим пов’язане логічним. Логічне і алогічне співмірні і співвідносні. Так світло передбачає постійно пільму, яка ним долається.

Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — М., 1990. — С.15.

В умовах “розщеплення” людської натури на почуття і ratio, серце і здоровий глузд — на розсудок і розум, — розум “метушиться” між різними “сферами”, адже їх розрив є нерозумний, позбавлений розуму, але що поробиш, якщо “нерозумне суще”. Пошуки розуму надають кожній “сфері” її власну життєвість і силу. Розум під “покривалом” розсудку набуває дискурсивного поступу інтелекта, який посягає на предметність, але виявляється, що без ірраціонального або “ірраціональної інтуїції” розсудок (ratio) не в змозі зробити жодного предметно-осмисленого кроку, — без ірраціонального він здатен лише до числових вираховувань. Отже, економічне при будь-яких “поворотах” розвитку не може йти тільки по прямій, визначеній лінії розвитку. У “тканину” економічної реальності (емпіричної чуттєвості) розум проникає в образі уявлення, — як “вільний рух в образі у міру самого образу феноменів економічної реальності”⁴⁴.

⁴⁴ *Возняк В.С.* Метафизика рассудка и разума. — С. 275.

Уявлення — присутність розуму в почутті, *розумність почуття* (чуттєвості) в економічній реальності. Це навіть не “присутність”, а екзистування розуму в чуттєвості економічного буття. Розум є економічно-емпіричними відчуттями людини, і в той же час чуттєвість економічної реальності є розумом людини, її “в-собі-нескінченний” смисл. *Розумність економічної чуттєвості* (емпіричної безпосередності) — її дійсна *безпосередність*, неопосередкована укоріненість в “істині економічного буття”, котра є одночасно вищим смислом буття. Разом з тим у раціонально виваженій економічній чуттєвості (господарській діяльності) елементом її існування є “нерозумна життєвість”. Вона і є тим ірраціональним мотивом, який зумовлює динаміку економічного розвитку, оскільки наповнює його енергією руху, “виконанням акту” (Е. Корет).

Економічна реальність “розумно нерозумна”. Що є основою її дійсного розуміння, оскільки позбавляє крайнощів як розумності (раціональності), так і нерозумності (ірраціональності)? Розумність (раціональність) в економічній діяльності — це очевидність феноменів економічного буття речей і обставин, які перебувають поза людиною; це — очевидність економічної доцільності (вигоди) і доцільність очевидного. Раціональність є істиною відчуття і сприйняття (Г. Гегель), будучи їх об’єктивним змістом. Ratio (розсудок) репрезентує суб’єкту світ економічних речей — об’єктів, і сам є репрезентантом суб’єкта в *такому* світі (світі економічної реальності).

Ірраціональне — це “душевний розум”, який має іншу очевидність — очевидність *надемпіричного*, тобто власне *людського* в економічній реальності. Бачення розумом — чуттєвий стан людини, який дає змогу проникнути в сутність речі. Це — “прозріння-просвітління” переживання економічного буття, його істин. Це — “прозріння” щодо тієї істини, без якої світ людини позбавляється будь-якої істини. Людина не тільки *розумом* як засобом пізнання сприймає вищі істини буття, а й усім *серцем* налаштована на них. Власне, сердечне (внутрішнє, ірраціональне) сприйняття вищих істин буття і є найвищим розумом у людині, тобто тим найбільшим, до чого розум здатен. А як же розсудок? Без нього не може відбуватися не лише економічна, а й будь-яка діяльність.

У господарській діяльності щодо створення економічного буття “душевний розум” (ірраціональні переживання, розуміння) повинен користуватися *розсудком*, раціональним, вживати його, застосовувати його силу і його могутність, користуватися його, розсудку, раціональними перевагами для суто своїх цілей. В єдності раціонального та ірраціонального, розсудку і розуму виникає, формується творча здатність, творчі можливості суб’єкта економічної діяльності. “І ось тут досить цікаве питання — про творче в реалізації економіки і економічної людини. Чим більше всього пояснюється ця творчість, ця потенція до нововведень, ця здатність до перемін? Нам відразу ж вкажуть на обмін, який завжди має новий творчий момент, на конкуренцію, яка підтримує оновлення (на прагнення до грошей, яке рухає вперед ініціативу. Все це так, але все ж цього замало. Економіка — чудове середовище для нововведень, для перемін. Причому середовище, яке на все це наштавхує. Але щоб так сильно і з таким прискоренням? Мабуть, тут є щось інше, а саме потенція, яка міститься в самій людині. Звичайно, достатньо вільній і достатньо самотійній”⁴⁵. Саме в цій вільній людині, свобода якої є умовою творчості, і можливе розгортання раціонального та ірраціонального, які у своїй єдності розкривають смислове багатство економічного буття.

10.6. РАЦІОНАЛЬНЕ ТА ІРРАЦІОНАЛЬНЕ В РЕАЛІЗАЦІЇ МЕТИ ЕКОНОМІЧНОГО РОЗВИТКУ

У своєму першому визначенні ірраціональне означає неможливість пізнання об’єкта розумом або завдяки розуму. Розум досить обмежений у своїх пізнавальних здатностях і можливостях. Н. Гартман вважав, що ірраціональність є вираженням сущого взагалі, оскільки вона не входить у межі свідомості. До ірраціонального належить як логічне, так і нелогічне. Розум перебуває на межі раціональності. Розум, зі своєю ідеальною сферою, є відрізком нескінченного ірраціонального. Те, що пізнається, є ірраціональним, є логічне ірраціональне. Якщо розум означає основу, то ірраціональне

⁴⁵ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 110—111.

не має основи. Логічне не означає раціональне, а алогічне — ірраціональне. Ірраціональне не означає непізнаване. Це все пізнання понятійне. Пізнання і понятійність — не одне і те саме. Алогічне і те, що не пізнається, не ірраціональні. Ірраціональне може бути мислимим.

Потрібно виходити з того, що у процесі здійснення економічної діяльності певна економічна даність стає іншою даністю. Має місце якісне перетворення певного економічного *щось* в інше *щось*. Виникає інший образ того *щось*, яке вже є в наявності, і переходить в рамках людської діяльності за ініціативою, проектом того, хто діє, здійснює, за його суб'єктивною волею і за його суб'єктивною діяльністю, тобто по ірраціональній енергії. Від якості до якості (або від одного якісного стану до іншого) і відповідності *до суб'єктивної мети*. Остання може обумовлюватися ірраціональними відчуттями, наприклад відчуттям напрямку економічної діяльності, яка тільки і може принести бажаний результат — успіх. “Від однієї реальності до іншої, але... через ірреальність — через ніщо, але особливе ніщо, повне при цьому задуманого щось, або що те ж саме — повне ідеї чогось... Тут має місце перехід від потенційної дійсності до дійсної дійсності, від ірреальності до реальності, якщо, звичайно, не забувати при цьому, що потенційна дійсність також дійсність, а ірреальність — також реальність”⁴⁶. І так постійно, впродовж всієї історії розвитку людського духу, в царині якого відбувається взаємоперехід трансцендентального в трансцендентне, раціонального в ірраціональне, і навпаки. В останньому випадку людська діяльність орієнтована, як правило, на раціональне.

Взаємозв'язок раціонального та ірраціонального обумовлює проблему раціонального вибору. Її важливість актуалізується необхідністю перебувати в “полі” (межах) практично корисної, правильної, доцільної діяльності, особливо якщо мова йде про суспільство. Адже індивід, згідно з *Г. Лейбніцем*, є ірраціональною істотою; на думку *Г. Ріккєрта*, ірраціональне знаходиться в основі кожного мислення. Отже, необхідно запобігти “втручанням” ірраціонального в доцільну, раціонально виважену економічну діяльність, яка повинна

⁴⁶ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 67.

відповідати *раціональному вибору*. Передумови теорії раціонального вибору виникли ще в середині XVIII — на початку XIX ст. у вченнях про моральність шотландської школи моралі, представники якої вперше запропонували *індивідуалістичну* (суб'єктивну) концепцію раціональної поведінки людей і звернули увагу на її продуктивність при поясненні інших суспільних явищ. Не хто інший, як майбутній основоположник класичної політичної економії *А. Сміт*, який належав до цієї школи, застосовував цю концепцію для пояснення ринкових відносин.

Інше джерело її походження — ідеї прибічників школи *утилітаризму*, які відмовились розглядати поведінку людей на основі різного роду *апріорних ідей*. На противагу цьому вони перестали розглядати дії людей наперед як добрі чи погані, поки не будуть відомі їх результати.

Представники неокласичної теорії в економіці, яка виникла пізніше, замінили принцип оцінки поведінки через баланс задоволень і страждань принципом взаємного обміну товарами, якщо цей обмін відбувається чесно. Таким шляхом ідеї *індивідуалізму*, *раціонального*, або *розумного*, *вибору* при прийнятті рішень були використані для аналізу економічної діяльності, і насамперед при вивченні ринкових відносин. Тому в подальшому теорія раціонального вибору стала розроблятися головним чином в економічних дослідженнях і почала розглядатися як суто економічна теорія. Саме реально здійснюваний “принцип корисності” зводить все багатство людського буття до об'єктно-предметного аспекту життя. Світ людини редукується до об'єктного складу, тим самим і світосприйняття орієнтується виключно на відтворення об'єктних характеристик дійсності, що і характерно для традиційної новоєвропейської раціоналістичної установки, в умовах якої формувалася теорія раціонального вибору. Вона виключала зі свого змісту будь-які ірраціональні впливи, тоді як стверджувалися в інший спосіб відношення до дійсності. Теорія раціонального вибору — це спосіб ствердження принципів економічного буття.

Термін “економіка” в перекладі з давньогрецької означає закони ведення домашнього господарства. Передбачається, що ці закони орієнтовані на раціональне, розумне його ведення. Потім, як сам цей термін, так і визначений ним підхід,

були перенесені на ведення суспільного господарства в цілому. Але теоретичні передумови класичної політичної економії сформувалися не лише під впливом суто економічних досліджень. Своїм походженням вони зобов'язані багато в чому впливу тих уявлень про раціональну поведінку людей, які за своєю суттю є ірраціональними, оскільки виникають з поза-раціональних можливостей людини. Зокрема, вони вперше з'явилися в рамках *індивідуалістичної концепції моралі*. Як відомо, мораль завжди виступає ірраціональним чинником. Такий же індивідуалістичний підхід при поясненні економічних явищ і процесів здійснив А. Сміт, коли в “Дослідженні про природу і причини багатства народів” писав: “Кожна окрема людина... має на увазі лише власний інтерес, дбає лише про власну вигоду, причому в цьому випадку вона невидимою рукою спрямовується до мети, яка не входила в її наміри. Переслідуючи свої власні інтереси, вона часто більш дієвим чином служить інтересам суспільства, ніж тоді, коли свідомо прагне служити їм”⁴⁷.

Суб'єкт же як носій реальності, яка безпосередньо себе розкриває, є не точка, а певна сфера. Тому істинна філософія завжди опирається на живий внутрішній досвід, аналогічний тому, що називається містичним досвідом. Постійне утримування суб'єктом себе в предметі, в реальності, і реальності — в собі, постійне зрушення точки (кута, сектора) зору в межах певної “сфери зору”, рух, який здійснюється “з себе” в буття, “крізь себе” у світ, розуміння світу як такого буття-можливості, де завжди є “місце для мене”, моєї спонтанності. Це є атмосфера метафізичного погляду. Через саморозкриття реальності в глибинах внутрішнього досвіду вибудовується метафізика людського буття, метафізика неосягненого.

Франк С.Л. Реальность и человек: метафизика человеческого Бытия. — М., 1990. — С. 42.

⁴⁷ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. — М., 1992. — С. 332.

Вислів “невидима рука” використовується тут як метафора, яка означає механізми ринку, котра регулює на ньому ціни і встановлює рівновагу між попитом і пропозицією. Чим, як не ірраціональною внутрішньою силою, є “невидима рука ринку”? Але саме вона встановлює рівновагу, або спонтанний порядок, який виникає в результаті взаємодії великої кількості суб'єктів і об'єктів економічної діяльності (покупців і продавців, які беруть участь в ринковому обміні. Але *рівновага і самодостатність* ринкового регулювання — це вже “модус” раціонального. У класичній економічній теорії раціональним вважається “така поведінка індивіда, яка приводить до найбільшої його вигоди або користі і досягається шляхом максимізації його вигоди”⁴⁸. На думку А. Сміта та інших класиків політичної економії, воно повинне сприяти досягненню багатства і добробуту всього суспільства. На цій підставі виникло те уявлення про “*економічну людину*” (*Homo economicus*), згідно з яким вона завжди діє у всьому розумно, не піддається емоціям, побічному впливу і досягає максимальної вигоди при прийнятті своїх рішень. Ніякі ірраціональні мотиви не враховуються.

Якщо А. Сміт вважав, що добробут суспільства залежить також від існуючих у ньому *законів і суспільних інститутів*, то його послідовники всю увагу стали приділяти аналізу оптимізації діяльності індивіда, а саме досягненню максимальної вигоди при мінімальних затратах. Хоча з часом, особливо з другої третини ХХ ст., під впливом новітніх ірраціональних філософських концепцій економічні теорії зазнали докорінної ревізії, але основні принципи, які лежали в основі раціональної моделі вибору, залишилися незмінними. Раціоналізм, попри заяви про необхідність врахування ірраціонального, залишається провідним принципом в економічному знанні.

Як основний можна вважати насамперед фундаментальний *принцип раціональності*. Щоправда, тут виникає низка суперечностей. Якщо прибічники класичної економічної теорії вірили в об'єктивний характер раціональності, то їх

⁴⁸ Рузавин Г.И. Теория рационального выбора и границы ее применения в социально-гуманитарном познании // Вопросы философии. — 2003. — № 5. — С. 60.

послідовники — неокласики — допускали можливість її суб'єктивної інтерпретації. Отже, тут вже мав місце момент ірраціонального. Одним із перших про таку інтерпретацію заговорив *М. Вебер*, який вважав її необхідною для розкриття мотивів діючих осіб, хоча він і не відмовлявся від можливості її об'єктивного витлумачення. Водночас *В. Парето* вважав раціональність умовою об'єктивного критерію знання і дії, оскільки вона характеризує досягнення мети не лише з погляду безпосередньо діючого суб'єкта, а й тих, хто володіє значно більш обширною інформацією. Але при такому погляді на раціональність значна частина дій, які приймаються в суспільстві, виявляється *нерозумною* (ірраціональною), хоча б тому, що безпосередні учасники дії, як правило, не володіють повною інформацією⁴⁹. У цьому випадку ірраціональне виступає тією сферою, яка не заміщує раціональності, а “доповнює її, окреслюючи за контрастом сферу міровизначених феноменів”⁵⁰. У цьому випадку раціонально визначений вибір в економічній діяльності постає доцільним і повним.

Разом з тим такий висновок не завжди вважається правильним, оскільки ґрунтується на традиційному протиставленні раціональності її сучасному розумінню (*модус ірраціонального*). Якщо колишні уявлення про раціональність отожднювалися головним чином з формально-логічною доказовістю знання в математиці і його емпіричною верифікацією в природознавстві, то в цей час вони все ширше залучаються для дослідження різних типів доцільних дій не лише в науковому пізнанні, а й у практичній діяльності, включаючи діяльність економічну. Раціональність, таким чином, “не зводиться до суто логіко-інтелектуальної чи наукової діяльності, не витісняє суб'єкта з раціонального погляду на світ. Оновлена раціональність сьогодні включає проблему людини”⁵¹. А де ще більше виявляє себе людина, ніж в соціальному чи економічному житті?

⁴⁹ Рузавин Г.И. Теория рационального выбора и границы ее применения в социально-гуманитарном познании. — С. 61.

⁵⁰ Кримський С.Б. Запити філософських смислів. — К., 2003. — С. 108—109.

⁵¹ Там само. — С. 97.

У межах метафізичного дослідження економічного буття раціональність виступає насамперед як певна форма цілеспрямованої розумної дії і поведінки людей в найрізноманітніших умовах суспільної діяльності. Певною мірою економічна наука вивчає, по суті, найрізноманітніші форми доцільної діяльності людей. Звідси безпосередньо випливає, що категорія “мети” в економічній науці відіграє одну з першочергових ролей. Якщо закони природи не залежать від волі, свідомості і прагнень людей, то суспільні закони в кінцевому підсумку, хоч і опосередковано, виражають їх загальні потреби й цілі. Для означення таких загальнозначимих раціональних цілей найкраще підходить термін *інтерсуб'єктивність*. Він підкреслює їх залежність від суб'єктів, які одностайні у здійсненні цілком певної мети.

Раціональність має розглядатися не тільки як операція обґрунтування доцільної теоретичної і практичної діяльності людини. Заслуговує уваги аналіз різних типів раціональності, розроблених в останні роки. Їх значення в тому, що вони виступають як обґрунтування необхідності і доцільності раціональної діяльності на противагу ірраціональному вибору. Для нас важливе значення має класифікація раціональності, запропонована *К. Хьюбером*. Характеризуючи наукові судження як *раціонально обґрунтовані*, він виділяє серед них: 1) судження, які визначають ясні і загальноживані поняття; 2) судження, емпірично інтерсуб'єктивні, які спираються на загальновизнані і підтверджені факти; 3) судження, які є результатом логічного висновку; 4) судження, завдяки яким описується певний спосіб діяльності; 5) судження, які описують певний спосіб діяльності⁵². Швидше за все, *раціональному вибору в економічній* (як і в інших видах) діяльності підходить четвертий тип раціональності, оскільки він описує індивідуальний спосіб раціонального вибору альтернативи діяльності з максимальною корисністю або вигодою. Прийняття суб'єктивної раціональності продиктовано тим, що вибір учасників ринку, економічної діяльності або інших суспільних структур засновується переважно на виборах індивідуальних суб'єктів. Наприклад, якщо метою окремого підприємця є одержання

⁵² Хьюбер К. Истина мифа. — М., 1996. — С. 221.

найбільшого прибутку від побудованого ним підприємства, то саме її досягнення він буде вважати раціональним зі свого суб'єктивного погляду. Однак такий погляд може прийти в суперечність з колективними цілями, якщо підприємство спричинюватиме погіршення природного середовища. Суб'єктивну раціональність також часто називають *інструментальною*, а об'єктивну — *аксіологічною*, або *загальнозначимою*, яка представляє цінність для більшості людей.

З принципом *суб'єктивної раціональності* нерозривно пов'язаний принцип *методологічного індивідуалізму*, згідно з яким саме індивідам відводиться вирішальна роль в економічному житті суспільства. Соціальні ж інститути і структури, котрі встановлюють “правила гри” в економіці, є вторинними, оскільки вони створюються і змінюються реально діючими індивідами. Такий підхід має певне виправдання і заслуговує на увагу, оскільки він спрямований проти *телеологічного підходу*, який переважав впродовж багатовікової історії людства. Адже, згідно з телеологічним поглядом, розвиток суспільства, детермінований певною формою економічного буття (базисом), узгоджується відповідно до цілей, ідеалів, які задані суспільству іззовні.

На противагу цьому *теорія раціонального вибору* доводить, що кожний індивід, підприємець, суб'єкт господарювання, політик тощо, по-перше, встановлює свої власні цілі, визначає можливі альтернативи дії і впорядковує їх *залежно від пріоритетності*, по-друге, передбачається, що за всіх умов індивід веде себе *раціонально*, тобто прагне досягнути індивідуальної *максимальної вигоди*, в чому б вона не знаходила вираження. Згідно з цим принципом на реальну поведінку індивіда чинять вплив не якісь високі ідеї і суспільні інтереси, а виключно прагнення максимізувати свою вигоду або інтерес. Якщо він проголошує навіть альтруїстичні погляди (які є ірраціональними стосовно загального напрямку вибору розвитку), то така поведінка виявляється для нього в чомусь вигідною; аналогічно до цього, діючи в рамках групи, він турбується не стільки про інтереси групи, скільки про свої власні інтереси; по-третє, максимізуючи свою вигоду або інтерес, індивід прагне до оптимальної корисності; по-четверте,

оскільки індивід, який здійснює вчинки, поступає раціонально, змушений взаємодіяти в суспільстві з іншими індивідами, остільки він повинен дотримуватися відповідних правил або певного порядку. Таким чином, його раціональний вибір залежить також від сукупності існуючих правил, хоча він разом з іншими в змозі здійснити певні дії щодо їх зміни, якщо вони дуже розходяться з його інтересами. Але в цьому випадку він діє не сам, а разом з іншими індивідами⁵³, що позбавляє можливості ірраціонального аспекту впливу.

Економічна наука звернена переважно до раціонального, яке розраховується і більш або менш безпосередньо схоплюється. Вона визнає, зрозуміло, що не все в господарській діяльності може бути саме таким, але націлена вона все-таки саме на таке. У цьому велике достоїнство науки, але в той же час і її не менш велика проблема. Наука не просто не все знає, але й, що неминує, страждає наперед відомою і зовсім не небезпечною неповнотою. Переконаючи людину в раціо-розрахунковому підході, вона, звичайно, допомагає їй діяти, але перетворює людину при цьому в досить сліпо діючий ... механізм. Зір, який надає людині господарюючій наука, з необхідністю обертається зовсім не простенькою сліпотою. Доведена впевненість повертається раптом... цілком відчайдушною невпевненістю.

Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001. — С. 249.

Ще до появи теорії раціонального вибору критики неокласичної теорії вказували на те, що побудувати на її основі моделі ринку та інші подібні структури багато в чому не адекватні реальній дійсності, у силу чого сам вибір індивіда може виявитися не тільки нераціональним, але явно помилковим і навіть ірраціональним. Зрозуміло, кінцевий результат соціальної дії залежить також від раціональних правил вибору і

⁵³ Рузавин Г.И. Теория рационального выбора и границы ее применения в социально-гуманитарном познании. — С. 62.

взаємодії його учасників. Якби ринкова економіка будувалась дійсно повністю на раціональних, безпомилкових основах, тоді в ній не могли б виникати спади виробництва, кризи і безробіття. Єдиний аргумент, який наводять на захист своїй моделі неокласики і захисники теорії раціонального вибору, полягає в тому, що ринкова економіка, заснована на цій моделі, працює більш ефективно, ніж інші способи господарювання, зокрема централізована планова економіка.

Захисники свободи ринку і раціонального вибору, починаючи від *А. Сміта* і закінчуючи *Ф. Хайєком*, завжди відмічали переваги індивідуального вибору і порядку, що виникає на його основі. Всупереч беззаперечним фактам, вони заявляли, що оптимальний вибір індивіда в кінцевому підсумку завжди проводить до зростання суспільного багатства і добробуту громадян. Тому вони наполегливо виступали проти будь-якого втручання держави в регулювання ринку. Пролізуїзність таких уявлень говорить сьогодні *Дж. Сорос*. Життя було б значно простішим, стверджує він, якби *Ф. Хайєк* був правий, і спільний інтерес виникав би як непередбачуваний результат дій людей в їх власних інтересах. Однак зведення в одне ціле вузьких власних інтересів за допомогою ринкового механізму тягне за собою непередбачені негативні наслідки⁵⁴. У цьому економісти могли впевнитись раніше, особливо після великих кризових ситуацій, коли принципи класичної теорії виявилися непридатними для аналізу цієї кризи, а тим більше шляхів для виходу з неї. Теорія раціонального вибору частково виправила деякі недоліки попередніх теорій. Її прибічники не лише перестали розглядати *індивідуальний вибір як раціональний* за всіх умов, а й піддали критичному аналізу постулати неокласичної теорії вибору. Ця теорія зовсім не враховувала витрати при одержанні інформації, пов'язані із заключенням контрактів, перевірці їх виконання і збитки при їх розірваності.

Найголовніший недолік попередньої теорії полягав у тому, що вона ігнорувала фактори невизначеності, нестабільності і випадковості, які виникають в реальних ситуаціях вибору, те, що можна було б назвати дією “невидимої руки” ринку

⁵⁴ *Сорос Дж.* Кризис глобального капитализма. — М., 1999. — С. 47—58.

А. Сміта. Тому в новій теорії було переглянуто попереднє уявлення про раціональність вибору. Деякі захисники цієї теорії обмежують індивідуальний вибір максимізацією його корисності за певних умов. Але такий вибір передбачає стабільний і послідовний характер переваг.

Значно більші обмеження на раціональність накладають інші представники теорії раціонального вибору. Вони пов'язують поняття розумного вибору не з одержанням максимальної вигоди, а з досягненням задовільного результату. “Підприємця, — писав *Г. Саймон*, — може зовсім не турбувати максимізація, він просто бажає одержати той дохід, який вважає достатнім для себе”⁵⁵. Для обґрунтування своїх висновків *Г. Саймон* посилається не тільки на емпіричні економічні факти, а й на результати емпіричних досліджень психологів. Згідно з висновками психологів, мотив дії виникає внаслідок незадоволених прагнень і зникає після їх задоволення. “Якщо ми хочемо пояснити поведінку на основі цієї теорії, ми повинні вважати, що метою фірми є не максимізація, а досягнення певного рівня прибутку, утримання певної частки ринку і певного рівня продажу”⁵⁶.

Антагонізм раціонального та ірраціонального — реальність безпосереднього життєвого процесу. Всілякі намагання вирішити його на користь однієї зі сторін, як свідчить історичний досвід, ведуть лише до ствердження протилежної сторони. Остаточна технократична раціоналізація світу повсякденності позбавляє життєвий процес внутрішніх смислових опор, тобто робить його повністю ірраціональним. Ірраціональний же бунт неминуче приводить до встановлення ще більш жорстких раціонально-ідеологізованих та інституціоналізованих структур.

Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — К., 1994. — С. 264.

⁵⁵ *Саймон Г.А.* Теория принятия решений в экономической теории и науке о поведении // Теория фирмы. — СПб., 1995. — С. 54.

⁵⁶ Там же. — С. 55.

Принцип досягнення позитивного результату *Г. Саймон* поширює не лише на прийняття рішень в економічних науках. Він надає йому універсального характеру. “Людина, — пише він, — жива істота, котра задовольняє себе і вирішує проблему шляхом пошуку, дослідження для того, щоб задовольнити певний рівень прагнень, а не максимізуюча істота, котра при вирішенні проблеми намагається знайти найкращу (на основі певного критерію) альтернативу”⁵⁷.

Прибічники і захисники теорії раціонального вибору значно сприяли тому, щоб зробити раціональний вибір більш адекватним дійсності і навіть намагалися поширити його на прийняття рішень в інших суспільних науках. Але в результаті це сприяло підвищенню авторитету економічної теорії і поширенню її досвіду на систему соціального управління. У ньому вибір цілей і прийняття раціональних рішень у рамках організації або колективу мають не строго визначений і однозначний характер, а являють собою результат компромісу різних індивідів і окремих груп. Необхідно враховувати також і те, що люди набувають знань, досвіду і вмінь у виборі і вирішенні проблем у самому процесі їх здійснення. Особливо це стосується нестандартних проблем і завдань.

При дослідженні інших соціальних процесів, відмінних від управління, прибічники раціонального вибору прагнуть використати індивідуалістичний підхід економістів для інтерпретації і пояснення соціальних феноменів. Однак тут вони натрапили на труднощі, пов’язані з необхідністю аналізу мотивацій індивідів і врахування сукупного результату їх взаємодії в соціальному процесі. Такі результати значною мірою залежать також від тих законів, норм, правил поведінки, традицій і т. ін. обставин, котрі існують в суспільстві і встановлюються в рамках різних суспільних інститутів і структур. З такими нормами права, державними установками, правилами поведінки і моралі змушений рахуватися кожний розумний індивід, який прагне максимізувати свій інтерес і вигоду. Щодо цього сучасні прибічники теорії раціонального вибору в економічній соціології у своєму трактуванні раціональності змикаються з ідеями теоретиків соціальної дії, починаючи від

⁵⁷ Саймон Г.А. Теория принятия решений в экономической теории и науке о поведении. — С. 71.

М. Вебера і закінчуючи *Ю. Габермасом*. Багато з них погоджуються з широким трактуванням типів раціональності, даної *М. Вебером*, яка враховує різноманітні сфери їх застосування, хоча навряд чи вони будуть повністю підтримувати інтерпретацію раціональної дії в термінах економічної вигоди і розрахунку.

Разом з тим ряд соціологів усвідомлює, що індивідуальний раціональний вибір може призвести і до небажаних і навіть явно негативних наслідків для суспільства. Наприклад, ті самі принципи організації ринкової економіки в одних умовах виявляються досить ефективними, а в інших — супроводжуються небажаними ексцесами. Зрозуміти все це можна шляхом не стільки дослідження процесів індивідуального вибору, скільки глибокого і всебічного аналізу існуючих у даному суспільстві правових, етичних та інших норм (*інституціоналізм*), а також його історичних традицій, культури і менталітету, що обов’язково призводить до включення в процес аналізу ірраціонального аспекту. Або, інакше кажучи, проблема раціонального вибору розглядається в *парадигмі ірраціонального*.

Внаслідок цього необхідно звернути увагу на те, що суттєвим аспектом аналізу соціоекономічних процесів є не тільки дослідження раціональних дій індивідів, груп та колективів, а й дій *нераціональних та ірраціональних*, котрі завжди спостерігаються в суспільстві. Стосовно економічного буття, то воно як атрибут соціальної реальності завжди “пов’язане з вивченням перетворення різних форм раціональності та ірраціональності одна в одну”⁵⁸. Вивчення таких перетворень полягає, поперше, в дослідженні мотивації поведінки суб’єкта, у виявленні в ньому раціональних та ірраціональних моментів; по-друге, у встановленні раціональної міри організованості виникаючих соціальних інститутів; по-третє, в розкритті міри раціональності проведення економічної (і соціальної) практики.

Застосування теорії раціонального вибору і частково в інших суспільних науках виявили необхідність дослідження економічного буття на двох органічно взаємопов’язаних рівнях. На *мікрорівні* аналізуються процеси, пов’язані з ра-

⁵⁸ Здравомыслов А.Г. Рациональность и властные отношения // Вопросы социологии. — М., 1996. — Вып. 6. — С. 33.

ціональним вибором і прийняттям рішень окремими індивідами: тут аналізуються ірраціональні чинники прийняття рішень, на *макрорівні* — процеси, в яких виражена сукупна, цілісна діяльність взаємодіючих індивідів. Однак характер цього зв'язку між мікро- і макрорівнями в багатьох випадках залишається поки що нерозкритим, оскільки містить у собі момент ірраціонального.

Необхідно враховувати, що перенесення економічних моделей на інші сфери суспільного життя у формі класичних або некласичних уявлень приховує в собі, по-перше, небезпеку редукціонізму, тобто зведення неекономічних теорій до економічних. По-друге, такий підхід може призвести до ігнорування соціальної сутності як індивідів, так і суспільних інститутів, які визначають правила їх взаємодії в конкретних сферах суспільної діяльності. Висунення на перший план ідеї раціонального вибору в економічній теорії (як і в інших науках) дає можливість більш повно і точно вивчити реальні дії індивідів на мікрорівні. Проте будь-який вибір, що здійснює індивід у процесі економічної діяльності, може стати дійсно раціональним лише тоді, коли будуть глибоко досліджені якісні, специфічні особливості економічних явищ і процесів. Тобто глибинні, внутрішні, ірраціональні.

Що це дає для економічної науки? Адже сама теорія раціонального вибору і прийняття рішень в економіці являє собою цілком певний спосіб дослідження *доцільної* економічної діяльності за допомогою побудови *раціональних* моделей, пристосованих до цієї конкретної діяльності. Однак врахування ірраціональних змістів економічного буття і діяльності дає змогу в багатьох випадках визначити точну кількісну грошову, отже раціональну, міру. Включення ірраціонального моменту у вирішення різнопланових економічних завдань дає змогу досягти максимального раціонального результату. Таким чином, подальший прогрес економічної науки може бути досягнутий шляхом побудови принципово нових моделей пізнання економічної реальності, адекватних змістам людського буття. Трансцендентне, ірраціональне, раціональне тут повною мірою відповідає вирішенню поставлених “метафізикою економіки” завдань — виявити потреби реальної економіки, проникнути в сокровенні смисли економічного буття, адаптуючи їх до логіки розвитку сучасного світу.

Розділ 11

ЕКОНОМІКА ПОСТМОДЕРНУ: ЦИВІЛІЗАЦІЯ, КУЛЬТУРА, ЛЮДИНА

Економічна цивілізація домінує сьогодні, маючи всередині себе і такі характеристики, як технологічна, сциєнтична, індустріальна, неоіндустріальна, інформаційна та інші характеристики.

Ю.М. Осипов

- 11.1. Інновація: криза чи трансформація суспільного буття?
- 11.2. Цивілізація: сутність поняття й основні концепції.
- 11.3. Цивілізаційний процес у вимірах культури та історії.
- 11.4. “Розсудок” і “Розум” у ствердженні “Нового Града”.
- 11.5. Сміслові постулати епохи Модерну.
- 11.6. Економічні основи новоєвропейської цивілізації.
- 11.7. Людина в контексті “економізму” і “фінансизму”.
- 11.8. Постмодерн — формула фінансового універсуму.

Кожний новий період часу, коли відбувається зміна поколінь, приводить до впевненості про настання кризи людства, причому у вселенському масштабі. Так, людство звикло жити в очікуванні Апокаліпсису. Як тільки відбувалися зміни в суспільстві, відразу з'являлися різного роду пророцтва, застереження, прогнози. В теологічному вимірі вони мали здебільшого есхатологічний характер, змушуючи людину пасивно очікувати “кінця історії”. В ренесансно-гуманістичних і просвітницьких мисленнєвих стратегіях суспільного розвитку кризова ситуація є фактом тяжким і неприємним, але її можна подолати. Так почали виникати різного роду утопії і проекти, в яких пропонувалися варіанти переходу до іншого, вищого рівня суспільства, в якому як мінімум вже не буде таких антигуманних, антисуспільних умов перебування людини. Саме з тих часів увійшли в обіг концепції наукового соціалізму, комунізму, анархізму тощо. Їх передбачення про можливість існування безкризового суспільства виявилися даремними. Кризи не зникали, а навпаки, ставали ще більш всеосяжними. У чому ж сутність проблеми?

11.1. ІННОВАЦІЯ: КРИЗА ЧИ ТРАНСФОРМАЦІЯ СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ?

Наявність кризового стану не означає, що незабаром дійсно закінчиться історія людства. Як у минулому, так і сьогодні суспільний прогрес буде продовжуватися, і чим далі, тим більш динамічний характер він матиме. Необхідно враховувати, що кожне наступне покоління живе в безкризовому стані в період своєї молодості і розквіту, а ближче до старості починає відчувати кризу. Для подолання відчуття кризи, пов'язаної з віком, виникає бажання створити таке суспільство, в якому знайдені необхідні умови для оптимального існування всіх індивідів, які живуть у ньому. Але сьогодні, коли створена сучасна технологічна цивілізація, має місце високий рівень життя, знову виникають прогнози вірогідної катастрофи — екологічної, політичної, економічної, фінансової, культурної, духовної тощо. І знову з'являється невпевненість у майбутньому, а звідси — байдужість до дня теперішнього, а разом з цим — розчарування в його досягненнях.

Особливо багато такої невпевненості сьогодні, про що свідчать численні наукові розвідки. Зокрема, стосовно духовної “світоглядної кризи”, “антропологічної катастрофи”, “зіткнення цивілізацій”, “футурошоку” і т. ін. Проте занадто трагічно сприймати реальність все ж таки не варто. Слід виходити з необхідності того, що відбувається. Безумовно, кожне нове завжди лякає, оскільки в темпі змін втрачають реальні контури звичні орієнтири, звички, традиційні основи тощо. “Останні 300 років, — говорить А. Тоффлер, — західне суспільство перебуває під “вогненним шквалом” змін. Цей шквал не тільки не стихає, але все більше набирає сили. Переміни охоплюють високорозвинені індустріальні країни з неухильно наростаючою швидкістю. Їх вплив на існування цих держав не має аналогів в історії людства. Як наслідок, у світі “розплодились” всілякі види цікавої “соціальної флори” — від “психоділових” церков і вільних університетів до наукових станцій в Арктиці і клубів обміну дружинами в Каліфорнії”¹.

Чим можна пояснити таку дивну обстановку, не застосовуючи жаргону психоаналітиків або суворого “кліше” екзистенціалістів? Тільки формуванням і утворенням *нової цивілізації*, котра, як трава крізь асфальт, вже проросла і стверджує себе. Щоправда, рудименти старого не дозволяють сприймати це *нове в ролі нового*. Воно сприймається “як забуте добре старе”, а тому найбільш поширене прагнення науковців — *підігнати* це старе під нове. Причина знайома — небажання активно включитися в це нове. Хоча, можливо, це неможливо і здійснити. Достатньо згадати стару мудрість про заборону “наповнювати молодим вином старі міхи”.

Якщо виходити з поширеного переконання, що наша епоха являє собою Постмодерн, Найновітнішу історію (вважаючи Модерн історією Новітньою), то однією з характерних ознак

¹ Тоффлер А. Футурошок. — СПб., 1999. — С. 10.

буде формування віртуальної реальності: ЗМІ, маскультура і особливо Internet з його всеохоплюючим кіберпростором. Подібно до наркоділків віртуальна реальність створює ілюзорний нематеріальний світ, відокремлений від дійсності. Віртуальна реальність стає головним наркотичним засобом управління людьми, маніпуляції свідомості через простір символів, створення керованого віртуального натовпу, який складається з атомізованих, із зовні орієнтованих “одномірних” людей. Визначальним фактором соціального життя стає насильницький примус.

Іншою важливою характеристикою епохи Постмодерну є пірамідальна глобалізація, котра з очевидністю проявилася в 1990-ті роки, після закінчення “холодної війни”, але підготовлена вона була людською діяльністю останніх ста років, яка вийшла на планетарний масштаб. Виробничі сили вже неможливо розглядати окремо від інформаційного середовища. Така глобалізація породжує світову системну кризу, в основі якої знаходиться “порча”, тобто певна деградація управлінської еліти. Вона перетворюється в замкнену самовідтворювальну касту і деградує як кожна ізольована система.

Мясникова Л.А. Экономика постмодерна и отношения собственности // Вопросы философии. — 2002. — № 7. — С. 5—6.

Нова епоха, нові люди, нові враження... Все це створює суперечність, яка сприймається як криза — суперечність між звичним до рамок методології мисленням і вільним, фантазійним летом думки, мета якого — досягнення *іншого*, кращого буття. Все це і є свідченням приходу нової цивілізації, контури якої мають нетрадиційний вигляд. Адже з “прогресистського” погляду нинішній світ повинен був досягти великих звершень не тільки в техніці, а й у морально-духовних досконалостях. Проте, незважаючи на колосальні досягнення, нинішній світ вражає своєю ірраціональністю, особливо якщо подивитися з погляду *раціонально-гуманістичного аналізу*. Останній передбачає розумного індивіда, здатного до удосконалення, тобто *відповідального громадянина суспільства*, яке побудоване на принципах терпимості. І який висно-

вок може зробити цей індивід, коли перед ним відкривається несумісна ні з якими ідеалами гармонійного влаштування соціуму картина: “багаті люди, які розігрують бідність, і програмісти, залежні від наркотиків. Анархісти, які є конформістами, а конформісти, незважаючи на свої накрохмалені манжети, — є анархістами. Одружені священики, міністри-атеїсти, європейські дзен-буддисти; є плейбой-клуби, а також кінотеатри і церкви для гомосексуалістів, амфетаміни і транквілізатори, гнів, достаток, забуття. В основному, забуття”²?

Не варто жаяхатися подібних інновацій, потрібно підійти з позиції розуміння реальності ствердження *нової цивілізації*. В ній принцип *І. Канта*: потрібно ставитись до людини як до мети, а не як до засобу, — є такою ж нездійсненою утопічною мрією, як і заповідь *Ісуса Христа*: “Возлюби свого ближнього як самого себе”. В Європі, до якої сьогодні ми так прагнемо, сутність нової цивілізації стала зрозумілою вже давно. “Коли відкрилось істинне лице Першої світової війни, багатьом сучасникам здалося, — пише *М. Тизон-Браун*, — що світ збожеволів. Оговтавшись від стану шоку, люди заговорили про кінець цивілізації, зокрема західної. *А. Франс* писав: “Ця війна вбила французький геній. Я помираю на порозі ери варварів”. У авторів того часу слово “цивілізація” зустрічається досить часто. Особливо знаменитим стало висловлювання *Поля Валері*: “Ми знаємо віднині, що наші цивілізації смертні”³.

Насправді світ був не більше божевільним, ніж завжди, а загроза загибелі цивілізації — такою ж, як і раніше; просто те й інше переживало принципові зміни: *закінчувався новий час, починався новітній*. Інакше кажучи, ера гуманізму, тобто цивілізації, “скроєної” за людською міркою, де кожний — селянин, ремісник, торговець, солдат — знав свою роль, поступалися місцем технократичній ері. Наступала епоха машин і людських мас, сутність якої неможливо було зрозуміти без спеціальних досліджень. Так, з’являється “Занепад Європи” *О. Шпенглера*. Нові інтелектуальні виміри цієї роботи стимулювали розвиток ряду неklasичних філософських

² Тоффлер А. Футурошок. — С. 10.

³ Тизон-Браун М. Завещание гуманиста // Звезда. — 2001. — № 12.

течій і напрямів, котрі з часом ствердили себе як сталі сучасні світоглядні орієнтири. З часом новітній час з його переосмисленням просвітницьких ідеалів починає трансформуватися в нове утворення, яке одержало назву епохи Постмодерну, що прийшов на зміну Модерну.

Перехід від Модерну до Постмодерну, цілком логічний на Заході, створює стосовно до іншого людства деяку двозначність, котра і стала основою переконань щодо входження людства в стан перманентної кризи. Справді, по завершенні процесу модернізації, *ідентичності* Модерну починають на очах змінювати свою якість, втрачати свій *raison d'être* (А. Дугін). Невипадково багато філософів ототожнюють процес Модерну з “процесом критики” (мається на увазі “критика традиційного суспільства” і його пережитків). *Коли об'єкт критики зникає, трансформується сама критична тенденція*, що і створює ситуацію Постмодерну, котра несподівано дає нам спектр *нових ідентичностей*.

Стереотипи старого мислення не дають можливості до кінця усвідомити їх сутність, одна із причин — в їх інваріантності і неоднозначності тлумачення. Парадигма “методологічного мислення” не дозволяє увійти в контекст нових смислів. У кращому випадку “методологізм” спрямований на захист звичних ідентичностей — культурних, політичних, економічних, моральних тощо. В такому випадку історія немовби призупиняється, її подальший розвиток визначається як недійсний, антигуманний, завершальний і не сприймається як реальна дійсність. Аксиологічна наповненість властива тільки *минулому, але не сьогоднішньому*. Хоча останнє не може існувати поза його ціннісним та екзистенціальним змістом.

Складність такої ситуації полягає в тому, говорить С.Б. Кримський, що в історії плінність подій завжди пов'язана з інваріантами, структурами їх здійснення, які *мають здатність зберігатися, реконструюватися* у значному масиві історичних часів. Інваріантна структура — це *архетип*. Наприклад, таким архетипом є *парцела* (селянське господарство, засноване на власній праці сім'ї). З появою аграрного виробництва цей архетип проходить крізь всю історію аж до нашого часу. “Архетипну інваріантність щодо історичного часу ма-

ють також і етнічні утворення, і політичні структури демократії та деспотії, і трійця істини, добра і краси, або цінності загальнолюдської моралі”⁴.

Архетипність — лише один із моментів несприйняття старим типом мислення нової цивілізації, а разом з нею — тих цінностей, які вона стверджує. У цьому і полягає переконання в “кінці історії”. Цей кінець дійсно настає, але *не історії людства, а історії даної соціокультурної реальності*. Спроба визначити сучасний стан речей тільки як кризу свідчить лише про обмеженість такого підходу. Втім, ми маємо на увазі ті підходи, в яких спостерігається *методологічна обмеженість оцінки нової епохи як цивілізації*. Тобто вважається, що ми живемо в даній цивілізації, але вона “зіпсована” сучасними нововведеннями. Фактично, ця проблема пояснюється *нездатністю вийти за межі звичної культури мислення*. Відповідно до неї цивілізація існує десь поза межами власного буття або є продовженням розвитку усталених принципів та ідеалів. Зрозуміло, наскільки проблемними є введення в наукову спільноту нових визначень “цивілізації”. Разом з тим сучасний рівень розвитку вимагає саме так поставити проблему. Але для цього потрібно з'ясувати: що таке цивілізація?

11.2. ЦИВІЛІЗАЦІЯ: СУТНІСТЬ ПОНЯТТЯ Й ОСНОВНІ КОНЦЕПЦІЇ

Термін “цивілізація” пов'язаний з такими латинськими поняттями, як *civiles* (громадянський), *civis* (громадянин), *civitas* (громадянське суспільство). На противагу зазначеним поняттям, що увійшли в культурний обіг Стародавнього Риму ще у II ст. до н. е., категорія “цивілізація” — продукт зовсім іншого культурного виміру.

Проблемі першовжитку слова “цивілізація” в історичних джерелах західноєвропейської культури одним із перших присвятив спеціальну розвідку один із засновників школи

⁴ Пути и перепутья современной цивилизации. — К., 1998. — С. 29.

“Анналів” у Франції *Л. Февр*. Він показав, що термін “цивілізація” постійно вживається у творах французького просвітителя XVIII ст. *П. Гольбаха*, але з низкою похідних від нього. Найбільш ранні приклади вживання терміна “цивілізація” дають твори маркіза *В. де Мірабо*. У англійського вченого *А. Фергюссона* цивілізація — це насамперед *процес*, а не *стан*. Він говорить про рух від варварства до цивілізації, про щаблі цивілізації. З середини 70-х років XVIII ст. словник *Аста* фіксує термін “цивілізація” і тлумачить його як процес залучення до культури. Про успіхи цивілізації та її поширення писав тоді ж *А. Сміт*.

З кінця XVIII ст. у західноєвропейській філософії історії проблема цивілізації посідає одне з чільних місць. Поняття “цивілізація” застосовувалося для позначення *особливостей* розвитку європейського суспільства, що тлумачились як *переваги* і протиставлялись “недолікам” і рівню розвитку інших країн та народів, через що їм відмовляли в “цивілізованості”. З середини XX ст., у зв’язку з крахом колоніальних імперій, *акцент поступово зміщується на множинний підхід до цивілізаційної тематики, мова частіше вже йде не про цивілізацію, а про цивілізації*. Відповідно й історичний процес постає не як єдиний моноліт, що проходить низку часово-просторових видозмін, а як низка послідовних і співіснуючих соціокультурних формоутворень, локалізованих у просторі та часі.

Починаючи з другої половини XX ст. множинний підхід до цивілізаційної проблематики поступово стає домінуючим. Розширюється спектр вживання семантичних значень слова “цивілізація”. Зокрема, у філософській, історичній та соціологічній літературі протягом останніх років з’явилися такі терміни, як “антична цивілізація”, “протоіндійська цивілізація”, “перші цивілізації”, “римська цивілізація”, “шумеро-вавилонська цивілізація”, “африканські цивілізації”, “глобальна цивілізація”, “локальні цивілізації”, “космогенні цивілізації”, “християнська цивілізація”, “буддійська цивілізація”, “мусульманська цивілізація”, “буржуазна цивілізація”, “соціалістична цивілізація”, “європейська цивілізація”, “доіндустріальні цивілізації”, “індустріальні цивілізації”, “постіндустріальні цивілізації”, “традиційні цивілізації”, “техно-

генна цивілізація” та ін. Усе це свідчить, що категорія “*цивілізація*” сьогодні є одним із найважливіших актуалітетів соціально-філософських і соціологічних досліджень.

В історії філософії існували різні тлумачення поняття “цивілізація”: від стадії, що досягла більш високого культурного рівня порівняно з варварством, до такого ступеня деградації культури, яка характеризує стан занепаду суспільства, його загибель як *локальної культури*. Тим самим виникла думка, згідно з якою культура і цивілізація протиставлялися.

Складний і об’ємний господарський світ сучасної передової людини, по-справжньому **глобальний**, але водночас і на диво бідний і нищий, адже, при явному пануванні в ньому ненатуральних механізмів і речей, які складають тепер основне середовище існування людини, світ цей виявився змістовно спустошеним, ідейно виснаженим, життєво невлаштованим і якимось даремним.

А це вже схоже на **катастрофу**! Зрозуміло, дихання цієї останньої важко вловити людині господарюючій, та і життя пішло зовсім вже легке, ігрове, імпровізаційне, і господарство також, а тому створеному людиною-деміургом господарського світу ще, видно, бути і бути.

Осипов Ю.М. Мир // Философия хозяйства. — 2006. — № 1 (43). — С. 248.

І. Кант писав, що ми занадто *цивілізовані* в розумінні всілякої чемності і ввічливості у спілкуванні один з одним. Однак нам ще багато чого не вистачає, щоб нас вважали *морально досконалими*. І справді, ідея моральності стосується культури; однак втілення цієї ідеї, яка зводиться тільки до подібності морального в любові, до честі і в зовнішній гідності, відбувається лише в умовах цивілізації.

Класичними представниками цивілізаційного напрямку у світовій філософії історії є *М.Я. Данилевський*, *О. Шпенглер* та *А. Тойнбі*, праці яких показують множину варіантів суспільного розвитку. Про них вже згадувалося в попередніх розділах.

Заслуга М.Я. Данилевського полягає в тому, що він уперше розглянув проблему цивілізації не з позиції європоцентризму, а як проблему множини цивілізацій. Мислитель розглядає часовий рух людського суспільства як низку автономних послідовних і співіснуючих соціальних організмів, які він називає *культурно-історичними типами*, а на етапі зрілості — *цивілізаціями*. На тому чи іншому історичному відтинку часу певний зі співіснуючих типів постає як панівний. Відповідно до вимог “природної системи історії” Данилевський нараховує десять культурно-історичних типів. Цими типами, або самотніми цивілізаціями, розташованими у хронологічному порядку, є: 1) єгипетський, 2) китайський, 3) асиро-вавилонно-фінікійський, халдейський, або стародавньосемітичний, 4) індійський, 5) іранський, 6) європейський, 7) грецький, 8) римський, 9) новосемітичний, або арабський, 10) германо-романський, або європейський.

О. Шпенглер тлумачить цивілізацію не як злет, а як омертвіння відповідної історичної культури. Загальна кількість культур у Шпенглера — вісім. До них належать: китайська, вавилонська, єгипетська, антична (аполлонівська, або греко-римська), арабська (магічна), західна (фаустівська), культура майя та російська (слов’янська). Найдокладніше Шпенглер зупинився на порівняльному аналізі життєвого кола (завершальною стадією якого і є цивілізація) чотирьох культур — китайської, античної, арабської та західноєвропейської. Головні ознаки цивілізації за О. Шпенглером: високий рівень розвитку науки і техніки; зосередження людей у великих містах; деградація мистецтва, поширення ерзац-культури; перетворення народів із етнічних спільнот у безлику, пересічну масу людей; моральний та духовний занепад суспільства; стирання індивідуальних особливостей людини.

А. Тойнбі налічує в історії понад *тридцять* цивілізацій, виокремлює з них як розвинені *двадцять одну*, зводячи зрештою їхню кількість до *тринадцяти*. З них донині збереглися, на його думку, лише *шість*: західна, візантійсько-ортодоксальна, російсько-ортодоксальна, арабська, індійська, далекосхідна (китайська, японо-корейська).

Зовнішні природні та соціальні умови існування суспільства народжують *виклик*, у результаті якого з’являються цивілізації. Виклики бувають природного та соціального

(“людського”) характеру. Перші виклики були природними і полягали у використанні рік, на берегах яких проживали примітивні суспільства (наприклад, Ніл, Янцзи, Інд тощо).

Розвиток і зростання цивілізації, на думку А. Тойнбі, здійснюються також внаслідок *відповіді на виклик*. Відчуті *виклики* може не все населення, а тільки “творча меншість” (пророки, жерці, вчені, філософи, політики), які своїм поривом залучають “нетворчу” більшість і дають адекватну відповідь. *Виклик* має бути оптимальним, інакше він або не буде почутим, або “творча меншість” на нього не зможе відповісти. “Інертна маса”, “більшість” з’єднуються навколо “меншості”, еліти, наслідуючи, орієнтуючись на неї. Еліта керує народом на основі свого авторитету. Організувавши народ, еліта може дати відповідь на один, два виклики. Потім творчі сили еліти вичерпуються, народ перестає їй довіряти і наслідувати. Вона ж, не бажаючи йти від влади, перетворюється в “панівну меншість”, яка керує на основі сили, а не авторитету. *Відбувається відчуження більшості від меншості*. Суспільство розколюється на дві групи людей: домінуюча меншість, “внутрішній” та “зовнішній пролетаріат”. Якщо “внутрішній пролетаріат” — народ певної держави, то “зовнішній” — народ околиць цивілізації, що розглядається. Цей процес Тойнбі назвав *розколом, розпадом цивілізації*, початком її загибелі. “Внутрішній пролетаріат” створює церкву, “зовнішній” — озброєні загони. Правляча меншість, використовуючи державу, починає боротьбу проти “внутрішнього” та “зовнішнього” пролетаріату і проти сусідніх держав. Створена “внутрішнім пролетаріатом” церква може стати своєрідним “канонем”, зародком для формування нової цивілізації. Наприклад, з первинної *мінойської* цивілізації (2500—1400 рр. до н. е.) на о. Крит народилася вторинна — *еллінська*, а з неї на основі християнства, яке виникло, сформувалася третинна — *західноєвропейська, християнська* цивілізація (з Х ст.). *Збереження християнської цивілізації можливе на основі духовного церковного оновлення, коли релігія поширює свій вплив на економіку, політику, повсякденне життя*.

Вихідним для розуміння еволюції будь-якого людського підприємства є поняття соціальної дії, в яке вкладено суб'єктивний смисл. Ми можемо класифікувати соціальні дії за різними основами — матеріальними чи ідеальними, раціональними чи ірраціональними мотивами, видами і типами цілей, які досягаються і т. ін. Сам **Вебер** класифікував соціальні дії по ступенях зв'язку між цілями і засобами їх досягнення. Шаблоном, одиницею виміру цих ступенів соціальної дії він вибрав дію цілераціональну, котра спрямована на досягнення індивідом ясно усвідомлюваних цілей і котра використовує засоби, що визначаються як адекватні самим індивідом. Усі інші дії будуть своєрідними відхиленнями від цілераціональної дії — найпростішої дії, в якій розуміння дії і самого індивіда збігаються.

Нугаев Р.М. Смена базисных парадигм: концепция коммуникативной рациональности // Вопросы философии. — 2001. — № 1. — С. 117.

У *Данилевського, Шпенглера і Тойнбі* термін “цивілізація”, крім відмінностей в епітетах, має ще й різне семантичне значення. За *М. Данилевським*, *цивілізація* — це період розкриття тих унікальних задатків, що зумовлюють своєрідність духовного світу народів і утворюють відповідний культурно-історичний тип, етапи інтенсивної реалізації його духовних потенцій. Цей період виснажує раз і назавжди життєву силу відповідного культурно-історичного типу і більше не повертається. Отже, цивілізація — це пік розвитку культури, гребінь тієї хвилі, на якій піднімається та чи інша локальна культура в широкому потоці культури вселюдської.

У концепції *О. Шпенглера* *цивілізація* — період не розквіту, а навпаки, омертвіння певної локальної культури. Кожна культура, яка є специфічним організмом, має певну тривалість життя — близько тисячоліття. Вмираючи, культура перероджується в цивілізацію. Це перетворення можна охарактеризувати як перехід від становлення до окостеніння, від “душі” до “інтелекту”, від “діяння” до “роботи”.

Формування цивілізації відбувається, за *Шпенглером*, як *деформація внутрішньої форми культури*. Це період, коли встановлюються джерела творчості. З приходом цивілізації і вербальна (усна), і образотворча мистецька творча діяльність, гадає він, вироджується у спорт. Синхронно з цим у сфері етики та філософії на зміну продукуванню символів, які відіграють щодо культури визначальну роль і утворюють її ядро, приходять “холодне”, рефлексивно-критичне осягнення цих символів та їх регулятивне застосування.

В.А. Тойнбі *цивілізація (як термін) постає з кількома смисловими навантаженнями*. Абстрактне розв'язання питання про цивілізацію як основну одиницю виміру історичного процесу надихнуло мислителя на такі висновки:

— умоспоглядальні поля історичного дослідження, межі яких були встановлені з урахуванням історичної специфіки певної країни, на сьогодні є суспільствами з широкою протяжністю у просторі і в часі, на відміну від національних держав або політичних союзів;

— такі політичні союзи (національні держави, міста-держави тощо) вужчі у своїй просторовій протяжності та коротші в часовій тривалості щодо суспільств, до складу яких вони входять (як частина входить до цілого); вони є окремим виявом конкретних соціальних спільностей. Не держава, а суспільство є тим соціальним “атомом”, який повинні досліджувати історики;

— жодне з суспільств, які досліджуються, не охоплює всього людства, не поширюється на всю планету і не має своїх ровесників серед суспільств свого різновиду; наприклад, наше західне суспільство (одне з початкових представників суспільства цього різновиду), не досягло своєї зрілості. Повний час життя окремого суспільства не збігається з часом життя різновиду;

— неперервність, наступність у розвитку суспільств виражені значно слабше, ніж неперервність між фазами історії одного суспільства, тому є сенс розрізняти ці два типи неперервності.

Розглядаючи цивілізацію як специфічне суспільство, *Тойнбі* робить основоположний висновок щодо дослідження історії: її справжній предмет — життя суспільства, взяте як

у внутрішніх, так і в зовнішніх його аспектах. Внутрішня сторона є виявом життя окремого суспільства в послідовності періодів його історії, у сукупності всіх спільнот, що його складають. Зовнішній аспект — це відносини між окремими суспільствами, розгорнуті у просторі та часі.

У XX ст. цивілізаційний підхід до історії поступово, у своєрідній “конкурентній боротьбі” з іншими підходами, набув першорядного значення і став одним із пріоритетних. *Основною ідеєю цивілізаційного підходу є розгляд історії людства як поліцентричного утворення, паростки якого мають тенденцію до поступового зближення, а ідея єднання у вигляді однієї планетарної, глобальної (вселюдської) цивілізації є продуктивною і в наш час.*

Ми, діти західної цивілізації, плиємо сьогодні самі — одні в оточенні тяжко хворих цивілізацій. Може так статися, що невблаганна смерть покладе свою крижану долоню і на нашу цивілізацію. Але ми не стоїмо перед лицем суворої необхідності. Цивілізації помирають не внаслідок фатального вироку долі, не з огляду на “закон природи”, і тому наша жива цивілізація не приречена наперед “приєднатися до більшості” представників свого виду. Божественна іскра творчої снаги ще жевріє в нас, і якщо нам буде дозволено розпалити її в полум’я, тоді ніякі небесні тіла, що летять по своїх траєкторіях, не зможуть стати на заваді нашим зусиллям досягти мети людського існування.

Тойнбі А.-Дж. Дослідження історії // Твори: В 2 т. — Т. 1. — К., 1995. — С. 61.

У М. Данилевського ставиться питання про *прафеномен* (первинність) всієї людської цивілізації, яким виступає *слов’янський культурно-історичний тип*. У А. Тойнбі цим прафеноменом є “кокон” (лялечка) *світової* (глобальної, загальнолюдської тощо) цивілізації. Сьогодні це питання розглядається крізь призму співвідношення традиційних цивілізацій з

техногенною, яка перманентно переростає в постіндустріальну і далі — в *інформаційну*. Їх об’єднавчим началом є процес економізму.

З позицій сучасного розуміння цивілізаційного підходу, як і з позицій його традиційного варіанта, історичний процес постає, насамперед, *не монолінійною послідовністю, а поліцентричним* процесом розвитку і зміни таких культурно-історичних форм, як цивілізації. Тільки в рамках сучасної версії цивілізаційного підходу кожна з цивілізацій розглядається як нелінійне утворення монадного характеру.

З позиції формаційного підходу суспільний ідеал тлумачиться як щось трансцендентне щодо реального історичного процесу. А реалізація ідеалу — як фінальний акт майбутніх глобальних лінійно-поступальних змін всесвітньо-історичного рівня. При цивілізаційному підході стає можливим розгляд суспільного ідеалу не як чогось трансцендентного, а як внутрішньої складової розвитку самого реального цивілізаційного процесу. Причому в контексті з урахуванням своєрідності відповідного культурно-історичного типу, а не в однолінійній послідовності, на рівні розвитку людства в цілому. Формування і реалізація суспільного ідеалу відбуваються з неминучим подальшим розходженням між ним і дійсністю та потребою в новому суспільному ідеалі. Повторення цього циклу в цьому випадку постає насамперед як внутрішньоцивілізаційні характеристики — ритми самоідентифікації тієї чи іншої цивілізації. Така концептуальна спрямованість робить необхідним аналіз *проблем ментальності* в цивілізаційному розвитку. З’ясування сутності і ролі ментальності в історичному процесі сприяє можливості досягнення своєрідності вузлових утворень історії.

Потрібно виходити не тільки з нелінійної природи історичного поступу, а й з його нелінійного розвитку. Послідовний нелінійний цивілізаційний підхід переконливо доводить, що історичний прогрес не перебуває в неухильному русі. Його поступальний характер визначається не через позиції “гірше-краще”, “нижче-вище”, а в тому, щоб кожна цивілізація у процесі самовизначення і самоствердження відтворила, відкрила для себе заново і збагатила своїм, тільки їй властивим, досвідом, інші інваріантні структури і цінності загальнолюдського характеру.

Своєрідність цих цінностей і структур, їхня роль у ритміці цивілізаційних процесів вимагає врахування не тільки досвіду історико-типологічних порівнянь *О. Шпенглера*, а й праць, присвячених аналізу архетипних утворень (*К. Г. Юнга*, *Е. Дюркгейма* тощо). Без сумніву, такі цінності і структури мають характер своєрідних *архетипів* і не підлягають зовнішньому обміну та впливу (імпортно-експортному). Кожна цивілізація може їх засвоїти лише самостійно, що зумовлює бути чутливою до близьких по духу, споріднених щодо неї на той час структур і цінностей, вже створених раніше іншими цивілізаціями.

З позиції нелінійного підходу історичний шлях людства постає не як одномірний і неухильно поступальний рух єдиного суб'єкта — людського суспільства загалом, а як сукупність самобутніх історичних організмів, як багатолінійний, поліцентричний, різномірний процес надскладної конфігурації, розвиток якого аж ніяк не може зводитись до сукупності змін поступального характеру. У такому разі цивілізації виступають як своєрідні макроіндивіди історії, в кожному з яких фокусується, відтворюється, уособлюється відповідною мірою (і специфічним саме для нього чином) увесь все-світньо-історичний процес, тобто як рівноцінні і водночас неповторні утворення загальноісторичного рівня, відмінності між якими спричиняють невичерпність, різноманітність і нескінченність людської історії. Відповідно докорінно переосмислюються, помітно конкретизуються, поглиблюючись і доповнюючись, існуючі трактування суспільного прогресу. *За нелінійного розуміння історії прогрес вбачається не лише в невпинному і нескінченному просуванні в одному і тому не “оптимізуєчному напрямку” — “від менш досконалого — до досконалішого”. Не меншою мірою — у саморозвитку, самовизначенні, самовдосконаленні і самоздійсненні кожною з цивілізацій своїх, лише їй властивих, здатностей, можливостей, здібностей*, а завдяки цьому в одночасній актуалізації, відтворенні та відкритті для себе заново, збагаченні своїм, властивим для відповідної цивілізації, сутнісним досвідом загальнолюдських, архетипних структур і цінностей, які в індивідуальному розвитку кожної з цивілізацій збагачуються новими й новими смисловими відтінками.

З позиції сучасних визначень існують цивілізації, які характеризуються насамперед рівнем розвитку техніки. Загальновідомі дослідники (*Д. Белл*, *Г. Кан*, *Р. Арон* та ін.) визначають їх як “доіндустріальні”, “індустріальні” та “постіндустріальні”. Останні сьогодні називають “інформаційними”, “технотронними”, “техногенними” тощо. Дійсно, кожна з названих технічних цивілізацій має свій рівень розвитку техніки і свої специфічні способи її освоєння: поєднання людини із знаряддями виробництва, певні трудові навички і виробничий досвід, форми управління виробництвом та ін. Для кожної із названих технічних цивілізацій характерний свій рівень розвитку техніки і людини як технологічного суб'єкта.

Для доіндустріальної цивілізації властиві водяні та вітряні млини, навколо яких утворюються лісопилні, сукновальні, паперові та інші виробництва (крім помелу зерна). Відбувається загальне поширення поділу праці, яка вимагає розмаїття знарядь виробництва. Починається швидкий прогрес “третинного сектору” (після промисловості та сільськогосподарства) — збільшення кількості адвокатів, нотаріусів, лікарів, викладачів університетів. Розвивається гірничодобувна промисловість, яка супроводжується створенням гігантських для того часу пристроїв, призначених для відкачування підземних вод і підйому руди. Розквітають міські ремесла. У період “доіндустріальної цивілізації”, особливо в XV ст., спостерігалась атмосфера наукових і технічних відкриттів: то був час, коли сотні мислячих людей поділяли пристрасть *Леонардо да Вінчі*.

Індустріальна цивілізація, про яку ми говоримо, пов'язана з промисловою революцією XVI—XVII ст. та економічним зростанням. Промислова революція визначає тип технічної цивілізації як індустріальної цивілізації. Якісна зміна техніки пов'язана не тільки з самою технікою, а й з розвитком економіки: нововведення залежали від потреб та інтересів ринку.

Сьогодні ми говоримо про входження людського суспільства в нову, спільну для всіх народів, єдину *постіндустріальну* (технотронну, технологічну, інформаційну) цивілізацію. Людство йде, з погляду на технічний і технологічний

розвиток, в одному напрямі — від “доіндустріальної цивілізації” через “індустріальну цивілізацію” до “постіндустріальної цивілізації”. Для сучасної, постіндустріальної цивілізації властива не механічна система машин, а автоматизація виробництва, заснована на мікроелектроніці й інформатиці, новітній інтелектуальній технології, комп’ютерних системах; ця нова технічна і технологічна база змінює весь спосіб життя суспільства й людини. Але змінює за умови домінування не лише економічного, а й фінансового чинника. Він визначає сучасний стан нашої цивілізації. Але внаслідок яких причин?

11.3. ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ПРОЦЕС У ВИМІРАХ КУЛЬТУРИ ТА ІСТОРІЇ

Розвиток людства здійснюється як цілісний процес. У міру сходження до все більш високих рівнів могутності людського розуму почали виникати теоретичні спроби конкретизувати етапи історичного прогресу. Поняття “цивілізація” означало загальний високий рівень суспільного і культурного розвитку. У такому значенні це поняття починає широко використовуватися в Європі з другої чверті XIX ст. Йому був протиставлений *формаційний підхід до історії*, запропонований марксизмом. Достатньо нагадати, що серед своїх наукових досягнень *К. Маркс* визначав насамперед створення теорії суспільно-економічної формації і теорії класової боротьби.

Поняття “цивілізація” у філософській і науковій літературі має багато смислових відтінків, серед яких виділяються, зокрема, три основних значення. Під цивілізацією розуміється стадія, ступінь, *епоха соціокультурного розвитку людства*, яка настала за первісним станом; цивілізацією часто називають деяке, переважно політичне, внутрішнє цілісне і своєрідне соціокультурне утворення на суспільному розвитку, який настає за первісним станом; поняттям “цивілізація” іноді визначають той стан або ту стадію розвитку певної соціокультурної системи, коли творчі сили вичерпуються і замість живого і безпосереднього їх прояву ми бачимо механічні, відчужені від внутрішнього смислу буття, фор-

ми життя і поведінки людей. В останньому випадку поняття цивілізації набуває оціночного відтінку, отже, його використання завжди *суб’єктивне*⁵.

Поняття цивілізації як стадії соціокультурного розвитку людства у XVIII ст. в працях *А. Фергюссона*, *А.-Р. Тюрго*, *Ш.-Л. Монтеск’є* визначається як процес від дикості, варварства до власне цивілізації. У цьому значенні це поняття із соціальної філософії Просвітництва переходить у XIX ст., детально розробляється у відомій праці *Л.Г. Моргана* “Давнє суспільство”. На її основі формулюється те поняття цивілізації, яке потім стає базовим у відповідних працях представників еволюціоністського і марксистського напрямів. Але якщо еволюціоністи зосереджувались переважно на *культурних, господарських і політичних* характеристиках суспільств відповідної стадії, то *дослідники марксистської школи акцентували увагу на соціально-економічних характеристиках* — суспільній нерівності, експлуатації тощо, визнаючи й ті ознаки цивілізації, які виділяли еволюціоністи та неоеволюціоністи.

У середині XX ст. у філософській літературі почала обговорюватися проблема критеріїв розмежування первісних суспільств і ранньociвiлiзацiйних соціокультурних структур. Серед них називалися в першу чергу виникнення міст, писемності, монументальної архітектури, соціальної стратифікації, державності і виділеного в окрему економічну сферу ремісничого виробництва. В економіці головні зміни були пов’язані з виробництвом регулярного додаткового продукту і відокремленням ремесла, як сфери суспільного виробництва, від землеробства; в системі суспільних відносин — з інституціоналізацією жорсткої системи соціальної стратифікації і появою ранньодержавних органів влади й управління; в культурі — з появою феномену “двох культур” (культури “простого” населення і культури знатних людей, орієнтованих на престижно-символічне споживання). Вузловим пунктом становлення ранньociвiлiзацiйних структур стало місто, тобто *урбанізація*. Розуміння цивілізації як ступеня соціокультурного розвитку людства “працює” в сучасній соціальній філософії, власне в історії, етнології, археології тощо.

⁵ Пути и перепутья современной цивилизации. — С. 59.

У започаткованій А. Тойнбі традиції цивілізація розглядається як окрема, відносно автономна поліетнічна соціокультурна система, котра має свої просторово-часові виміри, базові духовно-культурні (зокрема ціннісні) основи і відносно стійкі, довготривалі структури економічних, суспільно-політичних і культурних зв'язків. Згідно з таким розумінням окрема цивілізація може бути визначена як автономна, поліетнічна, здатна до саморозвитку (згідно з принципами синергетики) соціокультурної системи, характер якої контролюється через структури етнічних, соціальних, політичних, конфесійних, субкультурних і т. ін. спільнот, які багаторазово перехреснюються і мають як правило складну *ієрархічну природу*. Її унікальні духовно-ціннісні основи (парадигми, архетипи) найбільш адекватно знаходять вираження у властивій їй релігійній традиції, хоча і не зводяться до неї⁶. Сьогодні це означення поняття цивілізації стало загально-вживаним, і коли говорять про китайську, античну або давньоєгипетську та інші цивілізації, всім, по суті, зрозуміло, про що йдеться. При такому підході кожна окрема цивілізація є *культурно-історичною реальністю*, у процесі пізнання якої методи окремих наук взаємодоповнюються і перетинаються. Яке ж місце культури у становленні цивілізації?

У німецькій традиції, особливо для О. Шпенглера, цивілізація розглядається як *антитеза культури*, як щось механічне, штучне — живому, творчому й органічному. “Цивілізація — неминуча доля культури. Цивілізації є завершенням; вони настають за виникненням як те, що стало, за життям смерть, за розвитком заціплення, за душевним дитинством, засвідченим готичним стилем розумна старість і камінне світове місто. Вони — *кінець*, без права обжалування”⁷.

З погляду іншого підходу цивілізація виступає як *стадійний етап розвитку людства*, дискретними і пов'язаними між собою в просторі і часі одиницями якого виступають окремі локальні (подібно єгипетській, давнім майя) цивілізації, навколо яких створюються цивілізаційні ойкумени (наприклад, далекосхідна навколо китайської). У такому контексті

⁶ Пути и перепутья современной цивилизации. — С. 61.

⁷ Шпенглер О. Закат Европы. — Т. 1. — М., 1993. — С. 163—164.

поняття “культура” і “цивілізація” не протиставляються. Навпаки, культура розглядається насамперед як *духовний зміст історичного розвитку людства в його найрізноманітніших проявах і потенціях*. Вона властива всім суспільствам, людині і людству як таким, безвідносно до стадіальних їх ознак або “просторово-часових рамок” (Ю. Павленко). Таке розуміння найближче знаходиться до визначення культури за С.Б. Кримським — як відтворення людської історії в її потенційності і вільному розкритті людських істотних сил. Тому кожна цивілізація володіє своєю культурою (так само, як і первісне суспільство).

Загальний стан економічної рівноваги доіндустріальної доби, що мав низьку напругу й дрібні масштаби, було гвалтовно порушено з пришествям індустріалізму; бо індустріалізм, як і демократія, у своїх діях космополітичний за самою своєю суттю. Якщо в основі демократії, згідно з помилковим гаслом Французької революції, лежить дух братерства, то суттю індустріалізму — принаймні необхідною умовою для того, щоб він міг реалізувати всі свої потенційні можливості, — є співпраця у світових масштабах. Соціальні умови, необхідні для розвитку індустріалізму, були визначені першопрохідцями нового методу у вісімнадцятому сторіччі у їхньому знаменитому гаслі “Laissez faire! Laissez passer!” — свобода для виробництва, свобода для обміну. Прийшовши півтора століття тому у світ, поділений на дрібні економічні утворення, індустріалізм заходився міняти його економічну структуру в два способи, які обидва вели до об'єднання у світових масштабах. По-перше, він домагався, щоби безліч економічних одиниць групувалися у відносно невелике число більших утворень, а по-друге, знищував бар'єри між ними.

Тойнбі А.-Дж. Дослідження історії // Твори: В 2 т. — Т. 2. — К., 1995. — С. 287.

Кожна цивілізація є *унікальною самодостатньою поліетнічною соціокультурною системою*, розуміння якої вимагає врахування як її стадійного становища і причетності до певного шляху розвитку, так і усвідомлення її неповторності,

власних характерних рис і ознак (які дедуктивно не виводяться із загальнотеоретичних міркувань). Однак природа соціокультурної унікальності окремих цивілізацій не вичерпується ні їх стадійними характеристиками, ні віднесенням до східного або західного (з подальшою конкретизацією) шляху розвитку, ні співвіднесенням з однією з макроконфесійно-культурних систем (у *М. Вебера*).

Стадійне і полілінійне розуміння історичного процесу органічно доповнює цивілізаційний підхід. Внесення елементу дискретності в історію моделює її як живу взаємодію соціокультурних систем, котрі саморозвиваються. З часу подолання первісного стану вони виступають як окремі локальні та регіональні цивілізації і цивілізаційні ойкумени. Останні мають свої просторово-часові координати і на своєму шляху проходять певні фази, в рамках яких виразно проявляється змістовна і стилістична єдність різноманітних суспільних і культурних форм.

Розвиток конкретної цивілізації можна пов'язувати з розкриттям потенційних можливостей, які містяться в її базових прафеноменах, парадигмах або архетипах. Мінлива постійність системи таких “архетипно-парадигмальних форм” (які розкриваються через ідеї-образи і категорії певної культурно-цивілізаційної традиції) і забезпечує внутрішню єдність проявів окремої цивілізації впродовж всієї її історії.

Таким чином, конкретне розуміння всесвітньої історії й історії культури можливе лише через розгляд цивілізаційної дискретності в унікальності і своєрідності прояву відповідних соціокультурних феноменів, котрі саморозвиваються у взаємодії цілісностей. Проте розгляд історії як *системи саморозвитку* і взаємодії окремих, співмірних між собою в просторі і часі цивілізацій, потрібно вести саме згідно з принципами “стадійності і полілінійності історичного руху” (*Ю. Павленко*). Без цього історія втрачає свою єдність, перетворюється в конгломерат замкнених у собі, відчужених один від одного соціокультурних систем (як в концепції *О. Шпенглера*).

Цивілізаційна історія не тотожна історії людства. Перша починається після освоєння виробляючих форм господарства у процесі “неолітичної революції”, котра заклала подальші

основи цивілізаційної історії. У цьому напрямку був пройдений великий шлях — від перших цивілізацій з їх містами і державними інститутами, складною соціально-економічною структурою і різноманітними формами культури, до полісних самокерованих структур, в яких сформувалися основи приватної власності і ринкових форм економіки, виник феномен особистості, що корелюється в культурному вимірі з появою філософії, пророчих релігій, авторської ліричної поезії і портретного мистецтва.

Нарешті, на Заході в середині II тис. починається нова епоха — Відродження, з якої бере початок Новий час. Відбувається трансформація всієї соціокультурної системи, в результаті якої в економіці стверджується капіталізм, в політичному житті — парламентаризм, в мисленні — раціоналізм, у виробництві — індустріалізм, в системі цінностей — індивідуалізм і утилітарний прагматизм. При цьому організована на цих принципах суспільна система розвиває небачену могутність і експансіонізм, об'єднуючи під своєю егідою все інше людство до початку XX ст., коли і створюється глобальна, в масштабі всієї Землі, *макроцивілізаційна система*.

Цивілізаційний процес, який почався в різних кінцях Земної кулі, водночас був і процесом становлення перших осередків ноосферного перетворення планети. Він у повному смислі слова мав планетарне, *гео-біо-соціальне* значення (як це відображено в працях *В.І. Вернадського* і *П. Тейяра де Шардена*). Тому цілком доречно можна було б говорити про єдиний *цивілізаційно-ноосферний процес*.

Разом з тим вже з давнини існували спроби поділити цей єдиний процес на окремі цивілізаційні утворення, виходячи з їхньої внутрішньої природи. Перші серйозні спроби осмислення *цивілізаційної дискретності* (якщо не враховувати думок на цю тему *Ш.Л. Монтеск'є*, *Й.Г. Гердера*, *Г.В.Ф. Гегеля*) належать *М.Я. Данилевському* і *К.Н. Леонтьєву*. Найбільш вагомий внесок у розробку цієї проблеми зробив *О. Шпенглер*, який показав “морфологічну” єдність соціокультурних проявів на кожному стадійному зрізі їх розвитку. Недоліком поглядів *М.Я. Данилевського* і *О. Шпенглера* було розуміння відповідних культурно-цивілізаційних спільнот як стадійно

рівномасштабних і самодостатніх, автаркічних, не здатних до взаємодії і взаємозбагачення. Хоча досвід останніх півтора століть переконливо заперечує таке розуміння. Наприклад, Японія органічно засвоїла мало не все найкраще, що створила Західна цивілізація.

З огляду на це безумовним досягненням *А. Тойнбі* було співвіднесення окремих цивілізацій у просторі і часі при вияві механізмів їх взаємодії, сприйняття досягнень попередників і т. ін. у своєму планетарному масштабі. Більшість із цивілізацій, які існували в історії, пов'язуються як безпосередньою, синхронною взаємодією з кількома сусідніми, так і об'єднуються “материнсько-дочірніми” відносинами з однією або декількома іншими. Дослідження проблеми “цивілізації” в соціокультурному й історичному вимірі створює її різні утворення, наприклад західнохристиянську, східнохристиянську і мусульманську. Вони виявляються співмірними в глибинних релігійно-світоглядних смислах, що суттєво полегшило взаємообмін знаннями. В кожній з цих трьох великих цивілізацій прослідковуються деякі загальні структурні риси. Всі вони так чи інакше пов'язані з деякими базовими принципами світосприйняття і фактом культурних запозичень, складаються із провідного центру, утвореного двома-трьома субцивілізаційними компонентами, і залученими до даної цивілізації периферійними структурами⁸.

Все це свідчить про складність осмислення цивілізації як соціокультурного утворення. У міру розвитку суспільних, виробничих, політичних, економічних засад життя людства виникає потреба в уточненні термінології, в детальному висвітленні фундаментальних релігійних, ціннісно-світоглядних орієнтацій. Крім того, існує постійна необхідність вияснення просторової структури кожної з цивілізацій, яка ніколи не залишається сталою.

⁸ Пути и перепутья современной цивилизации. — С. 78.

Відмовляючись від застарілої думки, неначебто всю сукупність явищ культури можна **дедуктивно** виводити із констеляцій “матеріальних” інтересів як їх продукту або функції, ми разом з тим вважаємо, що **аналіз соціальних явищ і культурних процесів** під кутом зору їх економічної обумовленості та їх впливу був і — при обережному вільному від догматизму застосуванні — залишиться на всю перспективу творчим і плідним науковим принципом. Так зване “матеріалістичне розуміння історії” як “світогляду” або спільного знаменника в каузальному поясненні історичної діяльності потрібно самим рішучим способом відкинути; однак, економічне тлумачення історії є одним з найбільш суттєвих цілей.

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произведения. — М., 1990. — С. 63.

Ще більш складною постає проблема осмислення ходу цивілізаційного процесу впродовж останнього півтисячоліття, коли на авансцену світової історії несподівано і владно, “вагомо, грубо, видимо” виходить новоевропейська цивілізація, яка почала свою світову експансію не тільки з встановлення нових геополітичних територій, а й із поширення “духу капіталізму” (*М. Вебер*). З цього часу світ, впродовж кількох століть, об'єднується в глобальну макроцивілізаційну систему, котра в різні моменти історії має свою особливу цивілізаційно-просторову структуру.

Новоевропейська цивілізація, за визначенням *Ю. Павленка*, відіграла особливу, ні з чим не порівнянну роль в історії людства. “Вона є явищем унікальним, принципово відмінним від усіх попередніх і значною мірою синхронних їй цивілізацій своїм раціоналізмом, індивідуалізмом, капіталізмом, що привело до всесвітньої індустріалізації, урбанізації і, в кінцевому підсумку, об'єднанню людства в рамках єдиної надцивілізаційної системи”⁹.

⁹ Пути и перепутья современной цивилизации. — С. 86.

Новоєвропейська цивілізація не виникла “так просто”, а успадкувала від античності і середньовіччя вагомі надбання, які своїми коренями сягають у глибоке минуле історичних предків і народів, які її утворили. Від античності (в її класичному, полісному вигляді) і від імператорського Риму Західний світ успадкував насамперед (не враховуючи деякі наукові знання, технічні винаходи тощо) виборчу систему комунально-міського самовлаштування, раціоналістичний підхід до вирішення проблем і поняття про законодавчо оформлений правопорядок. А також, що особливо важливо, уявлення про свою *цивілізаційну ідентичність*, засновану на ідеї Західної Римської імперії і єдиної церковної структури, очолюваної римським первосвященником. І давньогрецькі поліси, і багато в чому подібні їм давньоіталійські общини (*civitas*) мали своїми елементами окремі домогосподарства, голови яких володіли повнотою громадянських прав і виборним шляхом формували органи самоврядування. Незважаючи на порушення цих прав, традиція муніципального самоврядування переходить з античності і у раннє Середньовіччя.

На античному ґрунті виростає й західний раціоналізм — у його найширшому розумінні як здатності вирішувати різноманітні проблеми за допомогою *формально-логічних* операцій, безвідносно до того, чи беруться вихідні посилки з Біблії, авторитетних філософів (наприклад *Арістотеля*), чи експерименту (як в новоєвропейській науці). Розум сприймається як щось самодостатнє, поставлене над іншим буттям у ролі судді й оцінювача.

Необхідно вказати на проблему відмінності між розумом і розсудком, яка тривалий час в історії філософії була предметом дискусій і уточнень. Не вдаючись у теоретичні внесення відмінності між розсудком (*ratio*) і розумом (*intellectus*) наведемо міркування *І. Канта*, який пише: “Правильний розсудок, володіючи великим досвідом здатність судження і ґрунтовний розум складають всю сферу інтелектуальної пізнавальної здатності насамперед остільки, оскільки ця здатність розглядається як засіб сприяння практичному, тобто досягнення цілей”¹⁰. Правильний розсудок *Кант* називає ще “здоровим розсудком”

¹⁰ *Кант І.* Критика чистого розума // Соч.: В 6 т. — М., 1964. — Т. 3. — С. 218.

(“здоровим глуздом”), оскільки в ньому є *відповідність* понять з метою їх застосування. Отже, розсудок дає *правила*; здатність судження знаходить *особливе*, оскільки воно підходить під правило; розум є здатність *виводити особливе із загального* і це особливе представляти відповідно до принципів і як щось *необхідне*. Розум — здатність *судити* (визначати) за основоположеннями і поступити відповідно до них.

Раціональний (розсудковий) підхід зберіг в Західній Європі *відчуття єдності*, котре мислилося в ідеалі у вигляді відтвореної Західної імперії (аж до Наполеона західна християнська Європа була до цього близькою). Від Західної Римської імперії й імперії *Карла Великого* Захід зберіг уявлення про свою *цивілізаційну ідентичність*, незважаючи на те, що в ранньому Середньовіччі він складався з двох основних субцивілізаційних регіонів — південного, романомовного, де утвердився католицизм, і північного, германомовного, де переміг протестантизм. Важливо і те, що західнохристиянський світ протиставляв себе не тільки іновірній мусульманській цивілізації, а й християнській Візантії — з другої половини IX ст., з часів конфлікту папи *Миколи I* і патріарха *Фотія*. В подальшому цей конфлікт загострювався в зв’язку з боротьбою, яка розгорнулася між Константинополем і Римом за церковний суверенітет. Так остаточно визначився поділ на східнохристиянську і західнохристиянську цивілізації, який своїми коренями сягає платонівського і арістотелівського типів мислення.

Ця проблема знайшла численні інтерпретації у вітчизняній і західній філософській літературі. Особливо з часу появи робіт щодо виявлення власної, слов’янсько-православної цивілізаційної ідентичності. Відмінність визначається різним типом духовності. В результаті грецький Схід і латинський Захід з неминучістю по-різному сприймали і розробляли базові християнські інтуїції.

Схід надає неоплатонічно-космічно-містичну транскрипцію християнства з нижчим (порівняно з латинським Заходом) відчуттям трагедії історичного й особистісного буття, з виразною первинністю загального (спільного) над індивідуальним, при усвідомленні не тільки раціональної недоскопості, а й неможливості вираження мовними засобами кінцевих істин відносно трансцендентної безодні божественного буття.

Чим більш систематичними ставали міркування про “смысл” світу, чим більш раціональним у своїй зовнішній організації ставав сам цей світ, чим більш сублімованим ставало усвідомлення переживання його ірраціонального змісту, тим далі від світу, тим більш чужим всьому упорядкуванню життя ставало те, що складає специфічний зміст релігійності. І до цього вело не тільки теоретичне мислення, спрямоване на розчаклування світу, але саме спроба релігійної етики практично раціоналізувати світ в етичному смислі.

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произведения. — М., 1990. — С. 342.

Захід же інтерпретував християнство в юридично-раціоналістичному дусі, зводячи при цьому категорію “гріха” до правових понять “злочин” і “кара”, з розумінням спільного (загального) як *закону*, а не онтологічно — як субстанції. З цим була пов’язана особлива увага до індивіда, його переконань і вчинків, які оцінювалися з канонічного погляду, а також до історії, котра сприймалася динамічно й драматично, в певній есхатологічній перспективі. У цьому ще одна причина того, що інквізиція як організована Церквою боротьба з інакодумством розвинулась і досягла жахливих розмірів саме на католицькому Заході. Православ’ю аж до наших днів особиста переконаність, віра і думка окремо взятого представника пастви значною мірою байдужі¹¹.

На відміну від східного, еллінського християнства, західнохристиянська свідомість з рубежу античності і Середньовіччя відрізняється індивідуалізмом, драматичним історизмом, раціоналізмом (розсудковістю), хоча й ірраціонально позначеним, сприйняття емпіричної даності як повноцінної реальності (що потенційно відкривало шлях до утилітаризму й прагматизму), незалежністю Церкви (як єдиного для Західної Європи інституту після падіння Римської імперії) від світської влади. Це обумовило схильність мислити й оці-

нювати людські вчинки в юридично-правових категоріях (звідки потім в католицизмі виникне переконаність у праві церкви не тільки засуджувати, але й фізично карати інакодумців), погляд на людство як на принципово поділене на більшість, яку Бог відкидає, і яка призначена на вічні муки, і вибрані, меншість, котра прямує в Царство Боже?

Все це закріплюється в “культурному генокоді” західноєвропейського суспільства, що при його синтезі з особливостями соціально-економічного й суспільного життя романсько-пізньоантичних і германсько-варварських структур, які вступили у взаємодію, визначило унікальне лице Західнохристиянської-Новоєвропейської цивілізації. Їй судилося з другої половини II тис. від Різдва Христового об’єднати й перетворити *світ*, ввівши його у смугу глобальних — воєнних, економічних, соціальних, екологічних — випробувань і потрясінь. В основі всіх цих графічних змін, які оформили західноєвропейську цивілізацію, знаходиться, попри всі причини і умови, раціональний тип, спосіб мислення, який виявився більш життєвим і більш продуктивним для інтенсивного розвитку Європи, а з нею — і всього світу.

11.4. “РОЗСУДОК” І “РОЗУМ” У СТВЕРДЖЕННІ “НОВОГО ГРАДА”

У житті суспільства, його політикуму, людини все змінюється — швидко, калейдоскопічно, — революції, контрреволюції, лідери, партії, свята, знамена, “герої”, — все, крім одного: *способу мислення*, до речі, суто *розсудкового* за своєю природою. Саме спосіб мислення безпосередньо (і опосередковано) впливає на характер “*прийняття рішень*”, які мають досить часто доленосний характер. Божественна Софія завжди спирається на *Розум*, який повинен позбавити життя безглуздої товкотнечі (не суєти, а сутолоки). Людина прагне стати *розумною*, відчуваючи за Розумом силу зберегти всю палітру фарб життя, його глибини і непередбачуваності, яка утворює саму можливість щастя. Однак виникає небезпека “захлинутися” в мозаїці життєвого потоку, його пристрастей, воль, прагнень, спокус, протистоянь. Тут і з’являється роз-

¹¹ Пути и переputья современной цивилизации. — С. 93.

судок, без якого діяльність людини буде неповною і навіть може видатися авантюрою. П.А. Флоренський зауважував: не виходить непомітно і без скандалу “вислизнути з царства розсудку, — “по-доброму”, “з благими помислами” розсудку не подолаєш”¹². У цьому й полягає сила західнохристиянської свідомості, основи раціоналізму Новоевропейської цивілізації.

Завдяки способу мислення можна дати більш повну й об’ємну характеристику античності, Середньовіччю, Новому часу не в термінах “рабовласницького ладу”, “феодалізму” чи “капіталізму”, не в плані певної соціально-економічної формації (що було типовим для соціал-детерміністського підходу, його типу аналізу), а у вигляді визначеного *соціально-політичного влаштування*, пов’язаного “з ієрархією політичних суверенітетів, із відповідною ієрархічною системою земельної власності” (Ю. Павленко). Крім політичних і земельних ієрархій додається в ролі провідного чинника розсудок як спосіб визначення типу відносин у суспільстві.

Якщо розсудок є здатність давати правила, створювати єдність явищ завдяки правилам, то розум є здатність давати принципи, створювати єдність правил розсудку. Вище розуму у нас немає нічого для обробки матеріалу споглядань і для підведення його під вищу єдність мислення. Таким чином, розум ніколи не спрямований прямо на досвід або на який-небудь предмет, а завжди спрямований на розсудок, щоб з допомогою понять а рїогї надати його різноманітним значенням єдність.

Кант І. Критика чистого розуму. — К., 2000. — С. 224.

Інакше як можна пояснити феномен “великого освоєння” (М. Блок), пов’язаного зі швидким збільшенням чисельності населення в Західній Європі, що обумовило колонізацію ма-

¹² Флоренський П.А. Столп и утверждение Истины. — М., 1994. — С. 656.

лосаселених земель від плато Іспанії до лісистих низин Прибалтики. Закономірно це було пов’язано з іншими факторами — зростанням престижного споживання панівного стану (знаті), що стимулювало розвиток торгівлі з іншими цивілізаціями, накопичення виробничо-технічних знань, удосконаленням знарядь праці, утвердженням трудової етики тощо. Формування трудової етики проходило не тільки як обов’язкова настанова, симптом й умова божественної благодаті, а й паралельно з посиленням *раціонального* ставлення до світу, що знайшло вираження, зокрема, в розквіті схоластичної філософії в XII—XIII ст.

Спрямованість раціонального мислення на перетворення охопило всі сфери. Воно сприяло утвердженню основних цінностей Західної цивілізації: *особистості, тріади, яка її підтримує, — свободи, рівності, братерства, закону (права), достатньої кількості еквівалента (грошей) і еквівалентного обміну, приватної власності*, котра мала своїм подальшим сукупним вектором вихід на ідею розвитку.

Було б занадто спрощено й однозначно виводити нові ідеї, нові відносини, духовні пошуки, Ренесанс і Реформацію із умов становлення ранньобуржуазних відносин. Утвердження нових соціально-економічних, політичних, культурних відносин (перших національних держав, парламентаризму, абсолютизму і т. ін.) проходило під визначальним впливом раціоналізму, який все більше набирал авторитету. Тільки *ratio* (розсудок) став базовою основою Новоевропейської цивілізації, котра визрівала в містах — осередках освіти, знання, культури мислення. Новоевропейський раціоналізм, який змінив середньовічний реалізм, утворив основу нової цивілізації — “дух капіталізму” (М. Вебер) і “дух підприємництва” (В. Зомбарт).

Цю обставину можна пояснити й тим, що старий тип мислення “вижив” себе. Так буває завжди перед історичним викликом, котрий змушує замислитися над методологічними основами гуманітарного знання, в якому “аксіоматика і базові константи відсутні”, — зауважує О.І. Неклеса. Їх місце займають єдність методу, логіка і діалектика дослідницького процесу, актуальний, обумовлений культурними й історичними обставинами консенсус наукового співтовариства

(досить часто оформлений політичним конформізмом). Вироблений ними спосіб мислення є визначальною умовою подолання системної кризи цивілізації, котра в перехідні епохи завжди охоплює не тільки політичні, економічні, правові, культурні інститути, але й саме світовідчуття людини¹³. Саме через нього відбувається формування поглядів на мету і сенс буття, які й стають головними орієнтирами самовизначення у світі. Тільки завдяки утвердженню “Я” відбувається рух історії.

Причина в тому, що своєрідність мисленнєвого пошуку утворює феномен динамізму філософії історії, численні загадки й парадокси якої прямо співмірні з унікальним статусом людини у світі, свободою її волі. І водночас — із більш передбачуваними, хоча й не елементарними, законами розвитку й трансформації складних систем (до яких належить і цивілізація). Життєздатність подібних систем багато в чому пов’язана з їх внутрішньою неоднорідністю, складністю, різноманітністю. Подібна різноманітність може бути “схоплена” лише на рівні нового способу мислення, яке дає можливість увійти в “поліфонію спектра нового утворення”, не тільки як феномену, але й як факту нової, іншої за статусом, реальності, такої, як цивілізація, котру можна назвати синергійним процесом самореалізації людської спільноти в часі і просторі. Цивілізація — це світ інтелектуальних досягнень людини, опредметнених у повсякденності матеріального буття. Цивілізація — це результат розвитку історії, котра є суперечливою взаємодією індивідів, кожний з яких “переслідує” свої цілі. Внаслідок цього цивілізація є “простором напруги людських сил і генія” (О. Неклесса), подолання панування зовнішньої і внутрішньої природи над особистістю в пошуках ідеалу свободи. Досягнення результату — цивілізаційної цілісності — неможливо відділити від сутності світоглядних колізій, реально, лише різною мірою абстрактності, “вплетених” у “тканину” історичного процесу. Організація і дивергенція “соціального космосу” постають перед нами як сумарний підсумок дій сукупного людства, котре прагне з

¹³ Неклесса А.И. Трансмутации истории // Вопросы философии. — 2001. — № 3. — С. 59.

максимальною повнотою виразити свою сутність, свій потенціал через послідовну реалізацію ступенів свободи, що здобуваються¹⁴, тобто послідовно втілюючи (з тими чи іншими втратами) ідеальний образ історії, “знятою якістю” (Г. Гегель) якої виступає цивілізація. Зміст “історичної метафізики” конкретизований у взаємодіях розсудку і розуму. Переваги того чи іншого як способу мислення сприяють якісним переходам, котрі ведуть до утвердження принципово нового контуру соціальних зв’язків. У процесі самоорганізації людства робляться певні важливі кроки, відбувається системна революція, котра “переломлює” хід світової історії. Починається “будівництво нового града”, жителі якого через слово, ім’я відокремлюють себе від “старого града” (Августин Блаженний). Так елліни і римляни відокремили себе від іншого світу, який став називатися світом варварів. Люди християнської епохи називали себе *moderni*, щоб відрізнити від жителів минулого, старого світу — *antigni*. Потім слово *moderni* набуває іншого смислу — не без внутрішнього акцентування опозиції Нового часу Середньовіччю.

Справа розуму — те, що перебуває у становленні, справа розсудку — те, що вже виникло. Розуму немає діла до того, навіщо; розсудок не запитує, звідки. Розум знаходить радість в самому розвитку; розсудок бажає все зупинити, щоб використати.

Гете И.В. Избранные произведения. — М., 1964. — С. 87.

Наближення “Нового града” відчувалось і виявлялось уже впродовж декількох попередніх століть: есхатологізм, месіанізм вказували напрямок історичного погляду — до майбутнього. Новоевропейська західна цивілізація (в сучасному розумінні) тисячами зв’язків — явно і приховано, прямо й опосередковано — поєднана з “християнською культурою, з вне-

¹⁴ Неклесса А.И. Трансмутации истории. — С. 60.

сенням *смыслу* в потік часу, з певним вселенським “домобудівництвом”. Суспільство, що виникло на берегах потоку “ріки часу”, одержало назву або *християнської*, або *європейської цивілізації*. В поступі імен завжди закладений внутрішній резон”¹⁵. У більш широкому історичному контексті цей “комплекс реалій” дозволив *К. Ясперсу* ввести поняття “осьового часу” — цього “прологу вселенського історичного перевороту”¹⁶. Його умовою стала вільна людська особистість. Що ж стало головним смыслом цієї особистості, від якої *несвободи* (рабства) вона звільнилася? Чи дійсно, з утвердженням в новому світогляді домінанті інтонації розсудку, з’явилося нове прочитання “коду життя”, різко розсунуло “горизонт історії”, а люди відчули високий смысл у поступальному русі часу? Щоб відповісти на ці запитання, необхідно конкретизувати головні досягнення Новоевропейської цивілізації.

11.5. СМИСЛОВІ ПОСТУЛАТИ ЕПОХИ МОДЕРНУ

Новоевропейська цивілізація — це процес сходження “від душі до розсудку” (*ratio*). В середньовічній парадигмі філософування головною містерією було досягнення Божественного розуму — Логосу, який, однак, є непізнаним. Пізнання в *Іоанна Скота Еріугени* починається з діяльності зовнішніх почуттів і переходить до внутрішнього почуття. Розсудок же пізнає *не речі* (предмети), а їх *безтілесні прототипи* в Логосі (Божественному розумі). В *Мейстера Екхарта* розум не може судити про речі (предмети), поки не знайде їх основи в сутності істинного пізнання. Але істинна основа всього (Бог) для розуму закрита і сокровенна. *Екхарт* виділяє *шість сил душі* (нижчі і вищі). Розсудок належить до нижчих сил душі, йому потрібно підніматися до розуму як уподібнення Божественній трійці.

У *Миколи Кузанського*, який є предтечею концепції *ratio* Нового часу, найбільш розроблена проблема розсудку і розуму. Людина “складається” з почуття, розуму і посередника —

розсудку. Завдяки причетності до інтелектуальної природи, розсудок *зберігає* певні закони, за допомогою яких він керує поривами пристрастей, зменшує їх і приводить у рівновагу. Якщо почуття підкоряється розсудку, то спершу розсудок повинен підкоритися інтелекту. В раціональний (розсудковий) смысл входить інтелект. Розсудок як *сфера “ratio”* виникає й існує в “тіні інтелекту”. Розсудок здатен до “найменування”, тобто до *діяльності конкретизуючої* (відрізняючої). Проте розум (*intellectus*) є *формою руху розсудку*¹⁷.

У продуманій і органічній концепції *Кузанця* і розсудок, і розум займають свої визначені місця. Зокрема, наш розум є невизначеним, невимірним, необмеженим ніяким актом розсудку; в мінливій матерії розум не може досягти істини, тому звертається до образу. В такому випадку в *розсудку* з’являються певні переваги — він більш привабливий для безпосередньої, *вже не душевної діяльності*. Адже наставала нова епоха — *капіталізму*, котрий *вимагав розсудку, а не розуму, вигоди, а не істини*. В *Кузанця* середньовічна ідея нескінченного, всеохоплюючого суб’єкта знайшла свій логічний образ — образ *точки*. І виявляється, що ця *всетожна, всеохоплююча точка* все має *поза собою*, — і в смислі абсолютної пустоти, оскільки всі речі (предмети) “*втиснуті*” в точку, і в смислі актуального буття цієї “точки”, її руху. Отже, божественний світ середньовічного розуміння “*згортається в точку*”, — її *розгортання* дає світ нескінченного об’єкта щодо кінцевого розуму, який пізнає¹⁸. А це вже установка класичного, новоевропейського розуму — *ratio*.

Пафосом і сутністю новоевропейської цивілізації, утвердженням розсудку, результатом його впливу стає *капіталізм*. Розсудок — ось основа переоцінки соціальних цінностей, оскільки в умовах кризи середньовічних пошуків “душі” і “божественного Логосу” розсудок виявився найбільш важливим здобутком ренесансної і новоевропейської філософії. Цілий ряд вчених (*К. Маркс, М. Вебер, Л. Февр, Ф. Бродель* та ін.) у цілому одностайно відносять виникнення капіталізму

¹⁵ Неклесса А.И. Трансмутации истории. — С. 67.

¹⁶ Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1994. — С. 76—84.

¹⁷ Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — К., 1994. — С. 61—62.

¹⁸ Там же. — С. 63.

му як *економічної системи* на початок XVI ст., час інтенсивного розвитку *міст*. Однак у цей час у ряді країн Європи (особливо в Іспанії, Франції) в соціокультурному плані перемагають зовсім не міста самі по собі, а сформований у їх середовищі *дух індивідуалізму*. З часу географічних відкриттів у надрах західноєвропейської культури повільно зріє “алхімічне зерно — ідеологія антропоцентричного гуманізму, котра несе в собі ідею гегемонії світського суспільства, визначаючи появу постулатів егоцентризму і атеїзму, оскільки людина, а не Бог, стає центром Світу. Так що наступний крок історії — це сама “сучасність” (*Modern World*)¹⁹. У більш вузькому значенні — епоха Нового часу.

Образ Всесвіту **Арістотеля** розколовся зсередини тому, що душа у своїй сокровенній глибині стала дотичною з проблемою зла і відчула, що світ навколо неї роздвоївся. Теологічна картина світу **Томи Аквінського** розкололась із зовні тому, що Всесвіт оголосив себе безмежним. Міф, дуалістичний міф гносісу — ось що викликало кризу в першому випадку; в другому причиною був ні в який міф не втілений космос чистої науки. Одинокість **Паскаля** дійсно історично більш пізня, чим одинокість **Августина**, але вона більш повна і новітня. І справді, виникає щось нове, чого не було раніше; йде робота над новим **образом** світу, але не над новим світовим **домом**. Варто лише прийняти серйозно ідею нескінченності — і людського житла з такого Всесвіту вже не вибудувати.

Бубер М. Два образа веры. — М., 1999. — С. 218.

Починає розпадатися попереднє універсальне коло життя (“дім буття” — *М. Бебур*) і зміцнюється нове світосприйняття, проникнуте духом *земного облаштування буття* (в силу вступає дух розсудку, котрий прагне “достовірності” практичної). Світський (антропоцентричний) гуманізм, зауважує *О.І. Неклесса*, реалізує свій зміст у ряді суперечливих явищ:

¹⁹ *Неклесса А.И.* Трансмутации истории. — С. 68.

процесах секуляризації, індивідуалізмі, просвітництві, розвитку мистецтв і техніки. Усвідомивши, що “знання — сила”, людина відчула себе повноцінним господарем світу. В результаті відбувся соціальний та інтелектуальний вибух, викид колосальної творчої енергії, що дало змогу побудувати багате й технічно розвинене суспільство, реалізувавши з часом для частини населення своєрідний “позолочений вік”.

Індивідуалізм, орієнтований на розсудок, поєднавшись із трудовою етикою, прагматизмом, практицизмом, підприємництвом, самовпевненістю і зневажливим ставленням до інтересів інших, стає основою нового життєвого облаштування. Європейський регіон, де переважно поширений цей світогляд, одержує серйозний “цивілізаційний імпульс”, історичний пріоритет. Він проявився в широкій експансії на всі сторони європейського світу. Така експансія привела в кінцевому рахунку до прояву контуру глобального суспільства. Воно є розвитком “цілісної ойкумени” (*О. Неклесса*), котра вибудовується на основі послідовного втілення принципів *динамічної, домінантно-відкритої* соціальної системи (на відміну від *централізованої і статичної домінантно-закритої* соціосистеми “азіатського” світу). Ця система — *капіталізм*, що спирається на демократичне влаштування суспільства, національну державність і ринкову економіку.

Основою нового цивілізаційного влаштування все більше і більше стає особистість, індивідуалізм якої спирається на протестантизм. Релігійно освячена установка на працю і накопичення, при категоричному засудженні протестантизмом витрачання грошей на світські розваги, сприяла первісному нагромадженню капіталу, а отже, і зміцненню *персональної економічної* (та інших подібних) свободи буржуазії, яка народжувалася. Її представники, керуючись духом протестантизму, але в першу чергу *кальвінізму*, з його ідеєю про первісну елітність до спасіння невеликої групи осіб, при споконвічній приреченості всіх інших, щоб ті не робили, на вічні муки, *багатіли* і сприймали це як свідоцтво їх особистої боговибраності.

У новому прочитанні соціальної метафізики утверджується не тільки новий тип світовідношення, але й змінюються принципи взаємодії людини з *новим* навколишнім світом.

Важливою виявляється така риса кальвінізму (і протестантизму в цілому), як “діяльний фаталізм”, котрий розглядає *земне багатство як доказ покликання, а успіх як ознаку харизми*. Раніше в Європі домінувала інша логіка: при обов’язковості праці і працелюбності підкреслювалась різниця в добуванні *необхідного і надлишкового* згідно з моральною оцінкою. Тобто *прагнення до наживи оцінювалося як ганьба*, і діяльність професійного торговця не мала підтримки у Бога. Тепер же праця з подолання зіпсованої людської природи ставала безглуздою, вона підміняється діяльним гаданням про свою потойбічну участь, в результаті чого індивід потрапляє в замкнене коло “фетишизації успіху”. Для визначення свого статусу у вічності, належності до спасених або проклятих, до вибраних “*надлюдей*” або безлічі “*нелюдків*” індивіду потрібно постійно відчувати власну *професійну самодостатність*, а співчуття до “*нищих*” замінюється їх “ритуальною зневагою”²⁰.

Вчення про попередню визначеність (приреченість) — квінтесенція нової віри. В ньому найбільш відчутна присутність своєрідного дуалізму, жорстокості і механістичності всієї *нової антропології*, котра формує в суспільстві власну аристократію “життєвого успіху”. Вже в цих конструктах можна побачити витоки сучасного стану світу, тобто нашої цивілізації, коли відбувається поступове формування все більш контрольованого і керованого суспільства, в якому буде панувати еліта (З. Бжезінський). Дійсно, як тоді, так і сьогодні, звільнена від всіляких розумно-душевних “пут” еліта не вагається при досягненні своїх політичних цілей. Разом з тим ставала все більш нагальною потреба у винайденні засобів контролю. Були випробувані всі можливі засоби — від фізичного насильства до різного роду технологій: політичних, психологічних, ЗМІ тощо.

Динаміка цього процесу прослідковується при аналізі переходу людини від персонального зв’язку з Богом до персонального трагізму, максимальної напруги, що спостерігається від М. Лютера до С. К’єркегора. У філософії Р. Декарта, зовнішньо цілком лояльної до католицького віровчення, інди-

відуальне *ratio* (розсудок) фактично вже зведено в *ранг найвищого судді і законодавця* реальності, що оточує людину. Разом з пафосом Ф. Бекона відносно покликання людини до підкорення і перетворення природи картезіанство готує ґрунт для просвітницького раціоналізму²¹. Так нагромаджувалися сили і засоби для утвердження свого панування на всій планеті, і головним засобом цього панування та його підтримки ставали *гроші*, а вся цивілізація — “*грошовою*”, *фінансовою*.

11.6. ЕКОНОМІЧНІ ОСНОВИ НОВОЄВРОПЕЙСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

У найбільш розвинених країнах Європи з середини XVI ст. і до кінця XVIII ст. все більшу владу і вплив здобуває *вартість*, зміцнена юридично й економічно. Одержавши ідеологічне обґрунтування своєї самоцінності в протестантизмі і просвітництві, вона повстає проти абсолютистсько-бюрократичної влади і бере у свої руки державний апарат, який з цього моменту стає на службу інтересів *приватної власності*. Такий розвиток відбувається на основі поступового, все більш зростаючого утилітарно-прагматичного, розсудкового ставлення до *знань як способу оволодіння* силами і багатствами природи в ім’я їх споживання. “Софійність”, “душевність”, “сердечність” залишаються в історії філософії як прекрасне, але вже непотрібне, точніше, не вигідне знання. Справжнє знання повинне давати *силу*, а не вводити у світ сумнівів, міркувань, химерної радості відкриття істини тощо. Настає *епоха економізму*, в якій *панує вартість*, або, як традиційно звикли називати, — *епоха капіталізму*.

Західний капіталізм “переживає” ряд фаз. Перша, *торговельно-фінансова*, пов’язується з XVI—XVIII ст. Коли вживається поняття “*протокапіталізм*”, то робиться спроба знайти його джерела ще раніше. Розквіт цієї фази, тісно пов’язаний з епохою географічних відкриттів, кардинально змінив “економічну картографію”, змістивши центр тяжін-

²⁰ Неклесса А.И. Трансмутации истории. — С. 154.

²¹ Пути и перепутья современной цивилизации. — С. 103.

ня із *середземноморського в атлантичний ареал*. Потік цінностей з колоній породжував усе більш вишукані форми кредитно-грошових відносин, спрямовуючи вектор активності у “віртуальний космос” фінансових операцій, створюючи такі епохальні винаходи, як центральний банк, державний борг, асигнації. Занепад *торговельно-фінансової фази* збігся зі зміцненням на історичній арені *національної держави*, яка забирає найбільш прибуткову частину цієї діяльності — кредитування правителів, почавши *самофінансувати* власні потреби шляхом випуску державних цінних паперів й емісії національної валюти, особливо у формі банкнот. Все більшою стає очевидність сили грошей.

Цей процес академік *Ю.М. Осипов* називає становленням “*економічної цивілізації*”. Тяжіння економіки до цивілізації обумовлює їх взаємозв’язок, що знаходить вираження, з одного боку, в “*економізації цивілізації*” і “*оцивілізації економіки*”. Однак, хоча цивілізація і має потребу в економіці, але не кожна, і наявність економіки в рамках цивілізації зовсім не означає економізації економіки. Для здійснення цього потрібен значно більший час. Цивілізація іманентна економіці, вона в ній “сидить”, а тому економіку можна лише умовно розглядати *поза неекономічними* за природою, але економічними за функціями і самою участю в економіці цивілізаційними компонентами. Як економіка має потребу в “оцивілізуванні”, так і цивілізація потребує економіки. Там, де існує і розвивається економіка, там цивілізація не може обійтись без економіки і всього, що з нею пов’язане: держава, місто і все, що вони породжують.

З XVII ст. на місце досвіду як основи стає природничо-наукове пізнання. Можна чітко прослідкувати, як фактично відбувається вплив технічного раціоналізму на влаштування господарського життя, як наукове застосування техніки безпосередньо породжує економічний раціоналізм. По суті, впорядкування приватного господарства відбувається тепер у більшості галузей з точним дотриманням технічних вимог, і керівники підприємства прагнуть до господарської досконалості, постійно спрямовуючи свою думку на техніку виробни-

чого процесу. Ми бачили, якою ознакою вищого розвитку економічного раціоналізму в наші дні є використання у виробництві науково освічених помічників.

Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — М., 2004. — 323.

В економічному плані Новоевропейська цивілізація, як було зазначено, починається з буржуазних революцій, підготовлених розпадом середньовічного світогляду (“дому буття” — *М. Бубер*) і розвитком міського (буржуазного) й одночасно економічного прошарку. Настав момент своєрідного “прориву” економіки в господарський цивілізаційний простір з наступним оволодінням економікою всього господарського життя і підкоренням *економіці всієї цивілізації*. “Відбулася (звичайно, не в один день) — *Велика Економічна Революція*, а потім виникла й *економічна цивілізація*. В результаті здійснилася практично тотальна *економізація цивілізації*”²².

Такий переворот у господарському житті і долі західноєвропейської цивілізації відбувся за безпосередньою участю *капіталу* — найвищого досягнення економічного способу господарювання. Капітал — це коли гроші вільно і впевнено роблять гроші, коли вартість стрімко й впевнено самозростає, коли гроші остаточно здобувають перемогу і стають на чолі всієї економіки і всього життя, коли оприявлюється велика динамічна сила — погоня за грошима тільки завдяки лише перетворенням *грошей у негроші* і знову в *гроші* — але вже такі, що вирости, коли “оголюються” страшні енергії збагачення і накопичення, досягнення (не для всіх) раю на Землі, коли звільняються підприємство і праця, знання й інформація, наука й винахідництво, ідеологія (на певний час), і політика (не для всіх), коли сама релігія, мораль повертаються на бік будь-якого прагнення до вартості її *самозростання*²³.

З’являється людина, яку *Ж.-Ж. Руссо*, *А. Сміт* та інші називали “егоїстом”, проте прагнули все ж таки виправдати її існування, оскільки були оптимістами і вірили, особливо *Ж.-Ж. Рус-*

²² *Осипов Ю.М.* Философия хозяйства. — С. 182.

²³ Там же. — С. 182—183.

со, в можливості “розумного виховання”. Однак це не просто “егоїст”, а людина, котра свідомо орієнтується на розсудок. Досягнення спокусливих цілей і задоволення бажань — це прерогатива *Розсудку*, а не *Розуму*. Пріоритетом користується кількість, число, якими вимірюються власні гроші. У круговерті *реального життя цифр і множин* (О. Неклесса), зважених прагнень і прорахованих поривів *фінансові ресурси*, замінивши собою харизму, дійсно визначають статус індивіда, його положення в суспільстві, спектр можливостей у Новому світі, перетворюючись у творчі енергії — джерела творення і знищення. Фінансовий успіх як мірило значимості і шкала цінностей стає універсальним, але по-справжньому *великий успіх* все частіше виявляється вищим за особисті зусилля, працю і мораль, стаючи ознакою містичної схильності вищої сили²⁴.

На планеті виникає нова модель архітектоніки світу — “*неоекономічна конструкція*”. В ній послідовно з’єднані дотичні види діяльності в єдине складне хитросплетіння “*економістичного універсуму*” (О. Неклесса). На нижньому (географічному) рівні здійснюються добування природних ресурсів та їх використання природозатратною економікою; другий, більш високий рівень — виробництво інтелектуальних ресурсів та їх освоєння високотехнологічним виробництвом. На транснаціональному рівні — *виробництво фінансових ресурсів* і застосування технологій універсальної процентної данини як механізму управління *індустріальними об’єктами*. Але транснаціональним є також зворотний бік, “підпілля” геоекономічного світовлаштування — стримуваний цивілізацією порив до *інволюційного*, хижацького використання її потенціалу з метою добування швидкого прибутку, а також контроль над різними видами асоціальної практики. З цього “підпільного” в легальний, відкритий сектор проникають правила гри, в яких *правовий*, а тим більше *моральний контекст* втрачають минуле значення. Найголовніше — це вищий рівень: це павутина “*штабної економіки*”, яка постійно ускладнюється; вона є *системою глобального управ-*

ління метаекономікою, що створює *уніфікацію джерел* легальних платіжних засобів, *тотальний контроль* над їх рухом і появою єдиної, диверсифікованої системи податкових платежів. Вона здатна перетворити з часом всі землі геоекономічного універсуму в плідну ниву Нового світу — чарівне джерело “специфічної квазіренти”²⁵ (О. Неклесса). Як підкреслює Ю.М. Пахомов, трансформаційні зміни в наш час внаслідок високого динамізму сьогодинського розвитку властиві практично всім країнам. Вони стали якимось неперервним явищем, яке все частішає.

Все це свідчить про “тенета” світової економіки, яка владно завойовує дійсність. Вона скрізь і у всьому — “вартість” як основа “економічної цивілізації” (Ю.М. Осипов). Крім усіх інших, вона має одну важливу особливість державного, а тепер і світового влаштування: домінування в ньому *економізму*, причому не стільки в аспекті *державної економіки* (грошей, державних доходів і видатків, бюджету, податків, майна, підприємств, інвестицій тощо), скільки в аспекті того економічного *духу*, який панує в державній (і світовій) системі. Держава не просто потрібна економіці, вона не просто її обслуговує, бере в ній (в економіці) участь, маючи *свою економіку*. Вона, як організація, взагалі-то позаекономічна за своєю природою, *за духом своїм* виявляється навіть “*дуже економічною*”. Тут також “проблискує” вартість, відображена від реальної економічної вартості. Звичайно, тут *право*, але — “просякнуте” економізмом. Не те, що все начебто продається і купується, хоча дещо важливе все-таки продається і купується, але саме функціонування державно-політичної машини *економізовано*, адже підкорено по суті *економічній свідомості*. І суди багато в чому такі ж, як і інші інституції. “Все раціонально, розсудково, правильно — без душі. Все за законом, за порядком, за розкладом. Все оптимально”²⁶.

По-своєму, мабуть, це й справедливо, але тільки в бік *зовнішнього змісту* — *не духовного*. Але й не речово-предметного. Таке влаштування працює, швидше всього, ефективно, але нагадує той самий механізм, яким є капітал: *розрахунок, роз-*

²⁴ Неклесса А.И. Трансмутации истории. — С. 158.

²⁵ Неклесса А.И. Трансмутации истории. — С. 158.

²⁶ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 189.

рахунок, розрахунок. Бюрократизація, величезний апарат, тяганина величезна. Проте все *як потрібно!* А який нагляд! Тут вже дійсно тоталітаризм, але економічний, не менш тяжкий і болісний (якщо за цілим рядом пунктів і не психологічно важчий), ніж політичний.

Ніякий пуританізм не втягнув підприємця у вир несвідомої діяльності — це зробив капіталізм. І він це зміг зробити тільки після того, як був зламаний останній бар'єр, який захищав підприємця від засмокування його безоднею, — релігійне почуття. Він не має потреби ні в якому почутті обов'язку, щоб зробити цю несвідому діяльність змістом свого життя: час навчив його створювати собі життєві цінності і в пустелі, оточивши своєрідними чарами саму цю діяльність.

Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — М., 2004. — 349.

Державна влада стає “підлеглою” економіці, причому у світовому вимірі. Глобалізація — це зміна світового порядку. Реалізація такої амбіційної мети вимагає радикальних дій щодо зміни світопорядку, інакше кажучи, щодо зміцнення і розширення економічно-цивілізаційного порядку. Одна із логічних траєкторій здійснення цього задуму — мирне завершення будівництва каркаса Нового світу, або, простіше кажучи, створення *тотальної емісійно-податкової системи*. Можуть бути й інші траєкторії, проте результатом виявляється “перманентний силовий контроль”, відчуження прав володіння від режиму користування, масштабний перерозподіл об'єктів власності, ресурсів й енергії. Можливо, й кардинальна зміна структури цін (за рахунок цілеспрямовано руйнівного фінансового порядку)²⁷.

У цьому і полягає сутність економізму, або економічної цивілізації. Однак сьогодні її особливістю є орієнтація на зовсім інші цілі, ніж це було ще вчора. Створення геоекономічних конструкцій свідчить про те, що державна влада слу-

²⁷ Неклесса А.И. Трансмутации истории. — С. 158.

гує переважно не просто багатому (буржуазному) класу, а його надмогутній верхівці — *фінансовій олігархії*. Наявність так званого *середнього класу* зовсім не заперечує цього висновку, а в реальності просто його підтверджує. Середній клас — буржуазний (прагне і хоче бути багатим) клас, навіть якщо його значна частина не належить до власне буржуазії. Це клас буржуазного, капіталістичного, економічного суспільства, і він сьогодні саме і слугує його основною опорою. Економічна цивілізація, продуктом розвитку якої і є середній клас, визнається цим середнім класом (хіба що не в занадто *капіталізованому* вигляді)²⁸. Середній клас хотів жити в “поміркованому” капіталізмі (соціалізованого типу). Однак він (середній клас) не визначає долі подальшого розвитку суспільства. Вирішує *фінансова олігархія*, котра постає завершальним етапом економічних революцій. Залежно від точок розвитку ми акцентуємо увагу на тій, котра в даний момент відіграє найбільш важливу смислову, центральну роль. В такому випадку можна вибудувати такий знаково-смисловий ланцюг: *вартість — гроші — капітал — фінансова олігархія*. Такий основний *зміст економічної цивілізації*. Вона стає відправною точкою нового етапу суспільного розвитку.

11.7. ЛЮДИНА В КОНТЕКСТІ “ЕКОНОМІЗМУ” І “ФІНАНСИЗМУ”

Зміни в характері праці, діяльності в цілому, в їх опредметненні мають величезне значення для економіки, її еволюції, однак якість економіки при цьому змінюється *по-своєму*, відповідно до *своїї логіки*. Зміни частин — важливо, але потрібно в першу чергу мати на увазі *ціле*, у якого є своє *смысловое наполнение*, своя “*внутрішня потенція*” (Ю.М. Осипов). Для економіки такою потенцією, смыслом, якістю є вартість, щодо якої товар, гроші, капітал, фінанси є частинами цілого.

Відкриття *вартості* — величезне досягнення допитливого людського розуму. У міру розвитку вартості постійно збільшувалося панування над господарством, “виливаючись” при

²⁸ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 190.

цьому із все більш і більш вищих рівнів економічного буття. Далі почалося формування *фінансового капіталу*, головна особливість якого полягала у встановленні контролю над *всією вартістю*, яка набрала форми капіталу (виробничого, банківського, фіктивного), а слідом за цим і над іншими потоками вартості. Від *фінансового капіталу* до *транснаціонального*, — який завоював міжнародну сферу, поставивши під контроль співвідношення національних грошей, а разом з цим міжнародні економічні відносини у всьому їх розмаїтті, як і світове господарство в цілому. Нарешті, склався *транснаціональний суперкапітал*, який контролює не тільки всю існуючу у світі вартість (всіма можливими і неможливими способами), але й немовби “*виливаючи*” цю вартість на світове господарство — *керуючи* всім господарським життям²⁹. Це вже свідчення *нової економічної революції* (Ю.М. Осипов) і перехід до власне *неоекономіки*. А разом з нею — до нової цивілізації — фінансової.

Соціальний простір множинний і суперечливий. Він може бути замкненим, консервативним і економним або відкритим, революційним і досить “щедрим”, і в тому, і в іншому випадку зберігаючи життєздатність. Нинішня *неоекономіка* є однією з моделей для *постсучасної цивілізації*, котра являє собою еклектичну, внутрішньо суперечливу конструкцію, яка, глобалізуючись, інтегрує всю суму історичної феноменології і не може бути повністю уніфікована. Сьогодні домінуючий метод організації світу пропонує людству *економічну* (прагматичну) типологію універсуму.

З погляду “нової економічної революції” (Ю.М. Осипов) це відбулося у зв’язку з все більш складною реалізацією вартості по шляху “нагору”. Не сфера *виробництва* вартості тепер визначала *буття вартості*, а сфера надвиробничого буття вартості визначає все більш *загальне* буття *вартості*. Це стало *переворотом* в економічній цивілізації і економіці зокрема: не *низ* (виробництво), а *верх* тепер став *визначальним*³⁰. Внаслідок цього й утворюється на планеті прагматичний гео-економічний універсум, який демонструє складнопідрядну комбінацію різних ресурсних потоків — господарських, про-

²⁹ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 202.

³⁰ Там же. — С. 203.

мислових, інтелектуальних, високотехнологічних і — *фінансово-правових операцій*. Виник феномен глобального і *трансцендентного* (прихованого, багато в чому таємного) *вартісного управління виробництвом вартості*, всім її буттям. Виникає *феномен собівартості*. Вартість тепер головує над всім. Як структура вона тяжіє до логіки глобального управління і довгострокового планування. Вона володіє колосальною соціальною інерцією, прямо й опосередковано впливаючи на підвладні простори, формуючи і фіксуючи певні *стереотипи* і *соціокоди*.

Можна твердити про вироблення “*супервартістю*” ліберальної глобалізації ідеї трансформації світу, яка стала ідеологією розвинутого суспільства. Вона зводить складні процеси до ідеї формування єдиного світу *без кордонів*, світу, що переміг демократичний капіталізм з ринковою основою. В ньому роль держави зведена до обслуговування потреб абстрактного самокерованого ринку, який діє з метою забезпечення людської свободи, світового економічного зростання, індивідуальної незалежності і створення нових можливостей для розвитку. Подібного роду “*глобалізаційні цінності*” (Н.О. Татаренко) швидко набули популярності і стали свого роду заклинаннями, призначеними для загального вживання.

Кожний, хто пропонує іншому справу якого-небудь роду, пропонує зробити саме це. Дай мені те, що **мені** потрібно, і ти одержиш те, що **тобі** потрібно, — такий смисл кожної подібної пропозиції. Саме таким шляхом ми одержуємо один від одного значно більшу частину послуг, в яких ми маємо потребу. Не від добродійності м’ясника, пивовара або булочника очікуємо ми одержати свій обід, а від дотримання ними своїх власних інтересів. Ми звертаємося не до їх гуманності, а до їхнього егоїзму і ніколи не говоримо їм про наші потреби, а про їхні вигоди. Ніхто, крім злидаря, не хоче залежати головним чином від благовоління своїх співгромадян.

Сміт А. Добробут націй. Дослідження про природу та причини добробуту націй. — К., 2001. — С. 62.

Однак *загальне є тотальне (тоталітарне)*. І “вина” в цьому — *супервартості*. Завдяки масованому натиску заангажованих засобів масової інформації в ідеологічних дебатах популістського характеру з приводу майбутнього цивілізаційних світів визначальною завжди залишалася “*вестерн*”-*концепція* розвитку цих процесів, згідно з якою в основі глобальної трансформації світового простору знаходиться індивідуальний економічний інтерес суб’єктів господарської діяльності. Захоплена глобальними потоками колективна фантазія створює утопії щодо *суспільної рівноваги* (завдяки глобалізації). Внаслідок цього рівень життя у всьому світі стане приблизно однаковим, вирівнюється згідно зі смітівськими “життєвими циклами”, перетворившись у визначальну теорію і практичний курс, який активно провадився в життя Заходом. Хто не розділяв загального оптимізму щодо правильності такого курсу, той підлягав всезагальній обструкції (ідеологічній і практичній).

Історія цивілізацій доводить *неможливість* існування єдиної універсальної моделі розвитку. Однак події останнього десятиліття можна охарактеризувати як такі, котрі “сприяли б зведенню всього розмаїття світових економічних і соціальних, системних і цивілізаційних, глобальних і національних процесів, просторів і навіть ідеологій до одномірної побудови світу: біполярність соціальних систем була зруйнована, а разом з нею була позбавлена права на існування альтернативна ліберальна система цінностей, що передбачає послаблення основ цивілізаційної ідентифікації”³¹.

Йдеться про ту цивілізацію, яка вибудовувалася на принципах антропологічної цілісності, тобто духовної спрямованості до вищих цінностей та ідеалів. Але *супервартість* “знімає”, тобто зводить в іншу площину ці сподівання — *економічну*. Спочатку вартість перебувала у “виробництві-обміні”; потім, вийшовши за його межі, вона стрімко пішла вгору, і, зайнявши найбільш вигідну позицію верху-центру, стала оглядати і контролювати весь виробничо-обмінний і над-

³¹ Татаренко Н.А. Глобализация как модель трансформации цивилизационных пространств // Цивилизационные модели современности. — К., 2002. — С. 517.

будований простір. Вартість стала “*воістину*” визначати виробництво-обмін, як і все навколо в господарському житті і житті взагалі. Відтворення супервартості визначало тепер відтворення вартості взагалі і відтворення господарства в цілому (в аспекті управління масштабними процесами). Цей висновок Ю.М. Осипова відповідає тим оцінкам цивілізації, які показують її *економізацію*. Специфічний характер сучасної економічної реальності може бути виражений такою формулою: “*Те вироблено, що продано, те є капітал, що котирується на ринках, а буття визначається правом на кредит*”. Яскраво проявився феномен “глобального боргу, зростаючі процентні виплати якого слугують джерелом нових займів, глобальної приватизації прибутків і одночасно — цілеспрямованої соціалізації витрат, свободи руху капіталів і зростаючі перепони на шляхах переміщення трудових ресурсів планети, експорту надексплуатації і практики універсальної комерціалізації, механістичної максимізації прибутку без урахування господарського вмісту біосфери Землі”³². Такий характер і зміст *економізації*, обумовлений *супервартістю*.

Істинна людина, за **Марксом**, — альтруїст, для якої має значення щастя кожної іншої людини. Достатньо логічно виходить, що останнім визначенням для нього виявляється життя без приватної власності і обміну, без товару і грошей, без влади людини над людиною. На шляху до цієї мети необхідно подолати деякі перепони, адже важко чекати, що відчужені люди так легко дадуть переконати себе. Революція, диктатура пролетаріату, насильство, тиранія партії, розуміються як етапи цього шляху, що приведе — не куди-небудь, а до розвою анархії. Така логіка терору, яка виводиться з антропології доброї людини, як тільки ця антропологія стає політичною.

Баллестрем К. Homo oeconomicus? Образы человека в классическом либерализме // Вопросы философии. — 1999. — № 4. — С. 53.

³² Неклесса А.И. Трансмутации истории. — С. 70.

Однак це означає не що інше, як занепад духовних основ сучасної західноєвропейської цивілізації — “світ-економіки” (І. Валлерстайн) капіталізму. Дослідження Ф. Фукуяма показали, що “сучасне капіталістичне суспільство споживає більше соціального капіталу, ніж виробляє”³³. Але криза довіри, суспільної моралі і трудової етики веде не тільки до зростання транзакційних витрат — “податку на недовір’я” (Ф. Фукуяма). Капіталізм вимагає моральних установок, котрі економіка сама по собі виробляти не може. Виродження цінностей трудової аскези, солідності і довіри до господарської діяльності є явним симптомом виснаження духовних енергій, які живили господарські практики і породжували інституційне середовище для розвитку продуктивного капіталізму. Вже не пуританська модель чесної праці, а *ідеологія фінансового успіху* визначає поведінку економічних суб’єктів.

Все це свідчить про радикальні, і далеко не кращі, зміни в пануючому економічному типі особистості. Нині переважає, за визначенням А.С. Панаріна, “декадентська вироджена особистість, котра втратила здатність до справжньої внутрішньої мобілізованості і зосередженості. Вона більше не бажає займатися організацією матеріального виробництва та іншими заняттями, які вимагають зусиль. Мова йде про велику спекулятивно-лихварську революцію, яка ставить у центр економічного життя вже не підприємство, а банк”³⁴. Центральну фігуру сучасної капіталістичної (економічної) цивілізації репрезентує спекулянт, який маніпулює глобальними фінансовими трансакціями, здійснюючи вражаючий уяву обмін віртуальних, нічим не забезпечених фінансових інструментів на реальні цінності. З позиції спекулянта, знаки фінансової інформації втратили будь-яку прив’язку до виробничих практик, вони утворюють самостійну і не підкорену економічному принципу еквівалентності сферу прагматичних маніпуляцій. Спекулянт перетворює гроші у фантом, у мінливу псевдореальність, котра підпорядковує реальну еко-

³³ Фукуяма Ф. Великий разрыв. — М., 2003. — С. 339.

³⁴ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. — М., 2002. — С. 361.

номіку ірреальним схемам фінансових трансакцій³⁵. Так відбувається перехід до нового “формату” економічної цивілізації — *фінансового*.

Перед нами факт духовного занепаду. Але він є результатом переходу від одного типу соціальності до іншого, що, безумовно, не означає остаточного занепаду цивілізації. Така логіка розвитку культури.

11.8. ПОСТМОДЕРН — ФОРМУЛА ФІНАНСОВОГО УНІВЕРСУМУ

Панування “супервартості” — це свідчення фундаментального “*зламу парадигм*” (А.Г. Дугін), який співмірний з тим, що відбувся в Новий час (XVII—XVIII ст.). Якщо тоді, внаслідок економічних революцій, починає формуватися *економічна цивілізація*, то сьогодні, враховуючи її різні виміри — *фінансова*. Разом з тим наш час визначається як епоха *Постмодерну*, котра приходить на зміну *Модерну*, що замінив *Премодерн* — традиційне суспільство. Сьогодні програма Модерну повністю реалізована, і в цій ситуації утворюється нова парадигма — *Постмодерн*. Нас цікавить, наскільки він відповідає фінансовим вимірам сучасності, тобто наскільки *супервартість* визначає його (Постмодерну) смисли.

Розгляд будь-якого явища сьогодні потрібно локалізувати в парадигмах історичного процесу по лінії “*премодерн*” (“традиційне суспільство”) — *модерн* (Новий час) — *постмодерн*. Ідентичності модерну (держава, нація, світськість, рівність (права людини)) являють собою антитезу ідентичностям “традиційного суспільства” (імперії, етносу, релігії, ієрархії). Перехід від системи старих ідентичностей до нових і складає основний зміст сучасної європейської історії.

На кінець XX ст. Модерн, на думку А.Г. Дугіна, свою програму виконав, його ідентичності повністю витісняють і заміщують собою ідентичності Премодерну. Тим самим Захід відвойовує собі домінуючі позиції у світі, встановлює свою

³⁵ Румянцев М.А. К созданию политической экономии империй // Философия хозяйства. — 2004. — № 2 (32). — С. 46.

ідеологічну гегемонію в планетарному масштабі — через культурну, стратегічну, економічну або політичну колонізацію. Захід стає господарем *дискурсу*, змушуючи *незахідний* світ “шепотіти”, “ридати” і “кричати”. Тому Захід (цілком по-расистськи) прирівнює свій процес розвитку, *еволюцію своєї цивілізації* (від Премодерну до Модерну і Постмодерну) до універсального курсу “всесвітньої історії”. Тому перехід від модерну до постмодерну є логічним на Заході, створює відносно іншого людства певну двозначність³⁶. Західні філософи на її з’ясуванні, вважають, не зупиняються. Однак акцент на *фінансизмі* (Ю.М. Осипов), на пануванні *супервартості* дає змогу виявляти таку недовомленість.

При переході від Модерну до Постмодерну виявляється цікаве явище: коли цей процес модернізації принципово завершений, самі ідентичності Модерну починають міняти свою якість. Внаслідок цього процес Модерну ототожнюється з “процесом критики” (за аналогією з “критикою традиційного суспільства” і його пережитків). *Коли об’єкт критики зникає, трансформується сама критична тенденція. Це і є ситуація постмодерну*, котра дає множину нових ідентичностей. *Проекти* Постмодерну: *глобалізація* — проти класичних буржуазних держав; *планетарний космополітизм* — проти націй; *повний індеферентизм* (індивідуальна миротворчість у контексті неоспиритуалізму) — проти строгої установки на секулярність; *довільності ствердження абсолютним індивідом свого ставлення до “інших”* — проти гуманістичної стратегії “прав людини”.

Глобалізація “розплавляє” держави, нації декомпонуються, світськість, традиційні релігії і екстравагантні культури урівнюються у статусі; віртуальне наділення свого “Его” довільними якостями породжує ультраіндивідуалізм. *З’являється нова ідентичність — людство*. Воно таке ж абстрактне, як і “вартісна влада зверху, яка на практиці є *фінансовою владою*” (Ю.М. Осипов). Людина втрачає свою конкретність, оскільки в постмодерні починає вільно оперувати з довіль-

³⁶ Дугин А.Г. Эволюции социальных идентичностей при переходе к парадигме постмодерна // Философия хозяйства. — 2004. — № 5 (35). — С. 121.

ними сегментами зовсім протилежних світоглядів, дискурсів, мов. У царині духу немає ніяких обмежень, але й ніяких орієнтирів, ніяких меж. У постмодерні, завдяки пануванню фінансизму, кожний може вірити в що завгодно, вважати себе та інших ким завгодно, декларувати що завгодно.

Індивідуалізм досягає в умовах *фінансизму* своєї логічної межі. Людина настільки *атомізується* від суспільства та будь-яких форм колективної ідентичності, що поступово взагалі випускає з уваги “*іншого*”. Мало-помалу “Я” розчиняється у невиразних імпульсах повністю фрагментарного існування. У Постмодерну, на відміну від Модерну, немає *програми*, він не прагне подолати Модерн. Просто для Постмодерну всі цінності, весь пафос його критики, вся напруга “духу Просвітництва” глибоко *байдужі*. Постмодерн *не активний*, він *пасивний*. Але не пасивні фінансові процеси, активність яких зумовлена пасивністю соціальних орієнтацій; фінансизм зацікавлений у “*стратегії індивідуальних галюцинацій*” (А.Г. Дугін).

Світове господарство Постмодерну неухильно перетворюється в глобальний світ, який має мережеву структуру. Така структура може бути матеріальною або мати характер віртуальної компанії. Формування цього світу відбувалося одночасно з інтенсивною сітьовою інформатизацією суспільства, розвиток цих процесів носив взаємодоповнюючий характер. Ствердження інформаційної парадигми веде до утворення людино-машинного суспільства зі своїм простором-часом і новою п’ятою інформаційною координатою (поряд з трьома просторовими і однією часовою). Людино-мережеві комплекси цього суспільства забезпечують операційну діяльність у реальному масштабі часу незалежно від географічного положення об’єкта управління, що створює суб’єктивні умови для глобальної корпоратизації економіки та інтерпатизації населення.

Мясникова Л.А. Экономика постмодерна и отношения собственности // Вопросы философии. — 2002. — № 7. — С. 6.

Головна властивість Постмодерну — *байдужість*, іронічна пасивність щодо будь-якого явища, *цивілізаційна втомленість*. Адже він вимагає *нової парадигми раціональності* в сучасному світі. Фінансова цивілізація (*фінансизм* — Ю.М. Осипов) передбачає нові символи часу і розвитку, а саме реактулізує фаустівську ідею — як деяку ідею сили, котра нескінченно діє для подолання перепон, і насамперед — для отримання надприбутків. Це і закономірно. Адже, як зазначає О. Неклесса, після політичної і культурної деколонізації “*Не-Заходу*”, утворення еклектичного простору “Третього світу”, семантика глобальної революції починає реалізовувати себе як “деколонізація” самого Заходу, позначена елементами прямого і опосередкованого демонтажу його колишньої культурної конструкції рисами “*дехристиянізації*” і “*квазі-орієнтацілізації*”. В контексті змін “капіталізм Нового часу, капіталізм “веберівський”, “цивілізований” поступово втрачає звичний образ і починає перетворюватися в щось інше. Його минула метаморфоза, зазвичай пов’язана з протестантською етикою, втрачає риси християнської цивілізованості, повертається до якогось первісного стану — капіталізму “незахідного”, “варварського”, але в постмодерністській непізнаній іпостасі”³⁷. Або, як зазначав М. Вебер, капіталізм після своєї перемоги *відкине* непотрібну йому більше опору. Тобто всі світоглядні, наукові, політичні орієнтири Модерну вже не мають того значення. Постмодерн — це *нова формула економічного універсуму*: замість суми національних господарств самостійних суб’єктів (які діяли на просторах планети) з’являється глобальний суб’єкт, “*штабна економіка*”, яка, діючи на основі національних планів, перетворює їх в універсальний об’єкт — *супервартість*, що створила можливості свого *панування* всюди і над всім.

Визначаючи сутність сучасної цивілізації через феномен “*тотального фінансизму*”, Ю.М. Осипов говорить про те, що в глобальній фінансовій системі всі засоби виправдані. Головне, щоб реалізувався фінансовий, він же *вартісний*, контроль над господарським середовищем. Це вже не економіка, а фінансова економіка (“*фінансономіка*”). Вона відрізняється від

“просто економіки” не якоюсь сутністю — число залишається числом, а функціональною роллю і способом реалізації економічної, тобто *вартісної сутності*. Економіка пов’язана з реальністю, несе на собі її відбиток, є значною мірою функцією від реальності; сама вартість постає як об’єктивна, така, що володіє матеріальною субстанцією, котру можна виміряти, чим і визначити правильні ціни. Зовсім інше — *фінансономіка*: вона вже не залишає ніяких ілюзій відносно онтологічної природи економіки — як чогось неприродного, суто числового, яке виходить із свідомості і від неї залежне; така, що стоїть над господарською реальністю і здатна цю реальність конструювати”³⁸.

Фінансова економіка є alter ego Постмодернізму, який розширює творчий простір індивідів. Він верифікує принцип індивідуалізму, звертаючись до діяльності людей та їх мотивів, віддаючи собі звіт у тому, що свідомі зусилля людей приводять до *незалежного від них результату* (який перевищує досвід індивідуальної свідомості). В цьому головна відмінність *парадигми раціональності* Постмодерну від парадигми Модерну, яка завжди сподівалася на заданий результат. Так і вартість: вона вже настільки розведена з реальністю, що не стільки реальність творить вартість, скільки *вартість творить реальність*. Є гроші — буде галузь, національне господарство, немає грошей — нічого не буде. Не гроші тепер для господарства, а господарство для грошей. Тепер недостатньо працювати, творити, щоб з’явилися гроші, які обслуговують подібні працю, творення. Тепер спочатку гроші і тільки гроші, котрі при цьому не скрізь, а в чийхось конкретних руках, і ці руки, а точніше, *голови*, просто так гроші не дають, а дають їх суто під продаж: людини, колективу, народу, ресурсів, території, національної незалежності. Причому не “в руки і назавсім”, а в тимчасове користування і з обов’язковим поверненням, тобто у *кредит*. Повернення ж має бути обов’язково опосередковане реальним господарським процесом, тобто здійснюватися обов’язково з передачею в руки володарів грошей цілком *реального продукту*, або, в крайньому випадку,

³⁷ Неклесса А.И. Трансмутации истории. — С. 156.

³⁸ Осипов Ю.М. Тезисы об экономике как реальности и экономии как собрании мыслей об экономике // Философия хозяйства. — 2004. — № 5 (35). — С. 56—57.

реальної власності — на ресурси, повітря, робочу силу, знання, екологію тощо. “*Фінансономіка* — тотальне панування грошей, які перебувають у виключному, *елітарному* володінні і надаються в кредит *неелітарній* (масоподібній, профанній, плебейській) окрузі — за працю, продукт, ресурси, або просто за продаж всього і всякого, найбільш рідного відтворюваного світу”³⁹. Одночасно потрібно врахувати *глобальну центрованість* фінансової економіки, що підкреслює аспект соціальної ефективності Постмодерну, котра виявляє себе через перманентну верифікацію інструментів суспільства, його соціокультурних і господарських механізмів.

Постмодерн — це подолання традицій і цінностей епохи Модерну. Зокрема, це вимога нової *парадигми раціональності*. Фінансономіка — один із її проявів. Завдяки пануванню супервартості здійснюються енергійні заходи для осмислення можливих соціальних перспектив, вибудовуються і відпрацьовуються транснаціональні механізми щодо втілення ідеалів управління новим світом, довготермінового планування центральних подій. Вектором історичної динаміки стає реалізація масштабного проекту Постмодерну — глобалізації. *О.І. Неклесса* виділяє три фактори, які відіграли ключову роль у становленні глобального капіталізму (фінансономіки) як універсальної системи. “По-перше, поява нових грошей (долара), які перетворилися на практиці із засобу платежу в *універсальну міру вартості й інструмент управління*. Долар, фактична світова резервна валюта, остаточно втратив рудименти золотого стандарту, дозволяє виявляти себе як феномен у нічому, по суті, не забезпеченого — крім вмілього управління — алхімічного кредиту останньої інстанції. По-друге, масштабні фінансово-правові технології, подібні управлінню глобальним боргом. По-третє, революція в мікроекономіці і засобах телекомунікації, яка відкрила “*віртуальну реальність*” — практично не обмежені фізичними параметрами інформаційні ландшафти, які активно освоюються”⁴⁰.

³⁹ *Осипов Ю.М.* Тезисы об экономике как реальности и экономии как собрании мыслей об экономике. — С. 57.

⁴⁰ *Неклесса А.И.* Трансмутации истории. — С. 156.

Таким чином, у нас є всі підстави твердити про перетворення економіки у *фінансономіку*, яка є тріумфом “грошового ладу”. В ньому насамперед спостерігається занепад ідеалів християнської цивілізації. Вони непомітно перемістилися. Будівники констукцій грошового ладу говорять на єдиній для країн і народів мові фінансових операцій, які набувають сенсу і жорсткості “природних законів” буття, а “соціальна анатомія” демонструє принципи і цілі, які в недавньому минулому не розрізнялися під покриттям християнської культури. Фінансовий успіх, стабільність — вже не просто ознака благодаті, а сама благодать, котра впливає з єдиного центру — “квазіплероми” останньої інстанції, яка “активно перерозподіляється божествами, що втрачають свій авторитет, що керують середньо- і короткотривалими сценаріями і ризиками, причому нижчі божества використовують її в найбільш низьких і злочинних цілях. Природа фінансової цивілізації — так можна назвати “грошовий лад” — визначена *субстанцією капіталізму*.

Основна творча енергія постмодерністської економіки Заходу спрямована у сферу спекуляцій. Вектор її розвитку відповідає функціонуванню гігантської біржі, яка перекачує багатства із навколишнього економічного середовища за допомогою всіляких інформаційних “пірамід”. Це функціонування не пов’язане з динамічним розвитком і балансом попиту-пропозиції реальної економіки. Ринок біржі не завершує господарський цикл, а виступає як його причина. Відбувається трансформація ринку реальних товарів в напрямку до суто інформаційно-фінансових схем, до віртуальної економіки сітьового руху капіталів — утворюється автономна система віртуального капіталізму, яка підтоптує під себе реальну економіку.

Мясникова Л.А. Экономика постмодерна и отношения собственности // Вопросы философии. — 2002. — № 7. — С. 15.

Субстанція капіталізму — це, по суті, енергетична соціальна стратегія, або та внутрішня ірраціональна сила, й одночасно — цілісна ідеологія й далеко наперед спланована

схема специфічного світовлаштування — “грошового ладу” (О. Неклесса). Його субстратом є не саме виробництво або торгові операції, але операції системні, спрямовані на контроль над ринком, головна мета яких — перманентне постійне одержання системного прибутку (стійкого *надприбутку*). Здобуваючи універсальну владу головним чином не через адміністративні, національні структури, а через господарські, інтернаціональні механізми, капіталізм за самою своєю природою не обмежений державним кордоном і поширюється далеко за його межі, розглядаючи всю доступну *ойкумену* (всесвіт) як єдиний простір для своєї діяльності. В кінцевому підсумку паралельно проекту створення на землі “універсального простору спасіння *Universum Christianum*, цей світ-двійник, виношує й реалізує власний амбіційний глобальний проект — побудови вселенського *Rex Oeonomicana*”⁴¹.

Капітал був і залишається умовою забезпечення людської енергії — як руйнівної, так і творчої. Капітал і людська енергія зійшлися разом, стимулюючи одне одного. Капітал “втягнув” у себе людину, захопив її, повною мірою пригнітив, зняв усі заборони, які заважають погоні за грошима і “грошовою славою”. Капітал “втягнув” у себе все, що можна і що “не можна”, залучаючи до своєї орбіти природні, людські і неприродні ресурси (те, що в політекономії називають *виробничими силами*): працю, предмети і знаряддя праці, енергію, інформацію, знання, навички, розум, науку, свідомість, людські душі з їх почуттями, емоціями, пристрастями, а також державну владу, політику, право, культуру, ідеологію; тобто все, що так чи інакше присутнє в господарському житті, що може служити капіталу в його організаційно-виробничій місії, що сприяє його домінуванню⁴². Тепер стає зрозумілою субстанційна роль капіталу. Нею й пояснюється триумф економічної цивілізації, її нескінченні досягнення — як у підкоренні природи, так і людини, й одночасно — перетворення капіталу в суперкапітал, який є фінансовим капіталом, а *нова економіка* — *фінансовою економікою*. Вона обумовлена виникненням й існуванням феномену глобального, трансцендентного *вартісного управління* всім буттям.

⁴¹ Неклесса А.И. Трансмутации истории. — С. 152.

⁴² Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — С. 166—167.

Світ фінансової економіки є “космополітичним модулем”, співтовариством активно діючих людей, пов’язаних між собою проектом, контрактом, робочим простором і засобами телекомунікації. Цей світ формує власний глобальний проект — надвідкрите суспільство фінансової цивілізації, в мережових глибинах якої “розчиняється” централізоване середовище існування, зіштовхується актуальне й ілюзорне, народжуючи новий світ розділених ризиків. Соціальний простір стає безмежним і багатоваріантним, росте анонімність генези й “містифікації змісту подій” (О. Неклесса). Ситуація, яка склалася, є свого роду завершенням гегелівської тріади становлення глобального капіталізму, який відкриває інші горизонти цивілізаційних вимірів. Сутність цих вимірів становлять *гроші*. В глобальній економіці, яка й надалі продовжує стрімко розвиватися, влада грошей та інститутів, побудованих на ній, витіснить економіку будь-якої держави, комбінації держав або міжнародної організації, які сьогодні існують. Закономірно виникає питання про з’ясування сутності грошей.

ПЕРСОНАЛІЇ

АНСЕЛЬМ Кентерберійський (1033—1109) — теолог і філософ, намагався раціонально обґрунтувати догмати християнства.

АДОРНО Теодор (1903—1969) — німецький філософ і соціолог мистецтва ліворадикальної орієнтації, один із помітних представників Франкфуртської школи. Основні твори: “Філософія нової музики” (1949), “Негативна діалектика” (1966).

АРИСТОТЕЛЬ (384—322 до н. е.) — давньогрецький філософ і всебічний вчений, засновник таких наук, як логіка, метафізика, політологія, поетика та ін. Головна філософська праця — “Метафізика”.

БАХТІН Михайло Михайлович (1895—1975) — російський філолог, літературознавець, теоретик мистецтва, спеціаліст у галузі теорії пізнання, культурології. Основний філософсько-естетичний твір — “Естетика словесної творчості” (1979).

БАСТІА Клод Фредерік (1801—1850) — відомий економіст, представник класичної політекономії у Франції. Творець “теорії послуг”.

БЕКОН Френсіс (1561—1626) — англійський філософ, засновник матеріалізму і експериментальної науки Нового часу, займав високий державний пост лорд-канцлера. Автор славногозвісного трактату “Новий Органон” (1620).

БЕРГСОН Анрі (1859—1941) — французький філософ, представник інтуїтивізму і філософії життя. Основні твори: “Матерія і пам’ять” (1859), “Вступ до метафізики” (1903), “Творча еволюція” (1907).

БЕРДЯЄВ Микола Олександрович (1874—1948) — засновник вітчизняного екзистенціалізму, релігійний філософ і публіцист. Основні твори: “Смисл творчості” (1916), “Світогляд Достоевського” (1923), “Російська ідея” (1946), “Самопізнання” (1949).

БЕРКЛІ Джордж (1685—1753) — англійський філософ, суб’єктивний ідеаліст, протягом майже двадцяти років — єпископ в Ірландії. Основні твори: “Досвід нової теорії зору” (1709), “Трактат про начала людського знання” (1710), “Три розмови між Гіласом і Філонусом” (1713).

БРЕНТАНО Людвіг Йозеф (1844—1931) — видатний мислитель, представник нової історичної школи в економіці. Заперечував існування універсальних законів економічного розвитку, визнавав провідну роль етичних та правових чинників.

БУАГІЛЬБЕР П’єр Лепезан (1646—1714) — засновник класичної політичної економії у Франції.

БУЛГАКОВ Сергій Миколайович (1871—1944) — російський релігійний філософ, богослов, економіст. Основні твори: “Філософія господарства” (1912), “Про боголюдство. Трилогія” (1933—1945), “Філософія імені” (1953).

ВАЛЬРАС Леон (1834—1910) — впливовий швейцарський економіст, один з основоположників математичної школи, фундатор маржиналізму.

ВЕБЕР Карл Еміль Максиміліан (1864—1920) — видатний німецький соціолог, історик, економіст. Створив оригінальну теорію генезису капіталізму як форми цивілізації, цілісного історико-культурного феномену, рушійною силою розвитку якого є раціоналізація суспільного життя. Надавав виняткового значення протестантизму у становленні “духу капіталізму”.

ВЕРНАДСЬКИЙ Володимир Іванович (1863—1945) — український природодослідник і мислитель, засновник геохімії, біогеохімії, радіогеології. Основні твори: “Початок і вічність життя” (1922), “Біосфера” (1926), “Нариси геохімії” (1927) та ін.

ВІТГЕНШТЕЙН Людвіг (1889—1951) — австрійський філософ і логік, один із засновників аналітичної філософії. Основні твори: “Логіко-філософський трактат” (1921), “Філософські дослідження” (1953).

ГАЙДЕГГЕР Мартін (1889—1928) — німецький філософ, один з основоположників німецького екзистенціалізму. Основна праця — “Буття і час” (1927).

ГЕГЕЛЬ Георг Вільгельм Фрідріх (1770—1831) — німецький філософ, об’єктивний ідеаліст, представник німецької класичної філософії, творець оригінальної філософської системи. Основні твори: “Феноменологія духу” (1807), “Наука логіки” (1812—1816), “Енциклопедія філософських наук” (1817), “Філософія права” (1821) та ін.

ГЕЛЬВЕЦІЙ Клод Адріан (1715—1771) — французький філософ-матеріаліст, послідовник сенсуалізму Дж. Локка. Основні твори: “Про розум” (1758), “Про людину” (1769).

ГЕРАКЛІТ Ефеський (бл. 544 — бл. 483 до н. е.) — давньогрецький філософ, вважав вогонь першоелементом світу (космосу). Твір “Про природу”, що дійшов до нас у фрагментах, славився в давнину глибиною, претензією на пророцтво і загадковістю викладу, за що сучасники прозвали Геракліта “Темним”.

ГОББС Томас (1588—1679) — англійський філософ-матеріаліст і сучасник англійської буржуазної революції, під час якої емігрував у Париж, де написав свої головні твори: “Філософські елементи вчення про громадянина” (1642) і “Левіафан” (1651). У вченні про суспільство захищає теорію суспільного договору, що лежить в основі становлення держави.

ГУССЕРЛЬ Едмунд (1859—1938) — німецький філософ, засновник феноменології. Основні твори: “Філософія арифметики” (1894), “Логічні дослідження” (1901).

ДЕКАРТ Рене (1596—1650) — французький філософ, математик, фізик, фізіолог. Родоначальник раціоналізму в європейській філософії. Основні твори: “Розмірковування про метод” (1637), “Начала філософії” (1644).

ДЕМОКРИТ із Абдер (бл. 460 — бл. 370 до н. е.) — давньогрецький філософ-матеріаліст, перший енциклопедист серед греків. Визнавав два начала — атоми і порожнечу, вважається одним з родоначальників атомістики.

ДІДРО Дені (1713—1784) — французький філософ, просвітник, керівник “Енциклопедії, або Тлумачного словника наук, мистецтв і ремесел”, письменник, критик мистецтва. Основні твори: “Думки до пояснення природи” (1754), “Розмова Д’Аламбера з Дідро” (1769), “Філософські обґрунтування матерії і руху” (1770), “Елементи фізіології” (1774—1780).

ДІЛЬТЕЙ Вільгельм (1833—1911) — німецький філософ, психолог й історик культури. Провідний представник філософії життя, засновник філософської герменевтики. Основні твори: “Вступ до наук про дух”, “Критика історичного розуму” (1883), “Описова психологія” (1894), “Виникнення герменевтики” (1900) та ін.

ДЮРКГЕЙМ Еміль (1858—1917) — французький соціолог і філософ, родоначальник французької соціологічної школи. Основні твори: “Про поділ суспільної праці” (1893), “Самогубство” (1897), “Елементарні форми релігійного життя” (1912).

ЕНГЕЛЬС Фрідріх (1820—1895) — німецький учений і суспільний діяч, родоначальник марксизму як цілісної соціально-економічної концепції. Особистий друг і помічник К. Маркса, співавтор багатьох робіт з теорії комунізму і критики капіталізму. Основні твори: “Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії” (1886), “Анти-Дюрінг” (1878), “Походження сім’ї, приватної власності і держави” (1884), “Діалектика природи” (1873—1882).

ЕРАЗМ Роттердамський (1469—1536) — гуманіст епохи Відродження, голова “північних гуманістів”, філолог, письменник. Родом з Роттердама. Автор “Похвали глупоті” — сатири, що висміює звичаї і пороки сучасного йому суспільства. Відіграв важливу роль у підготовці Реформації, але не прийняв її. Ворог релігійного фанатизму. Не протиставляє віру і знання, оскільки знання слугує укріпленню віри, розумінню Священного Писання.

ЗОМБАРТ Вернер (1863—1941) — німецький соціолог, філософ, економіст. Здійснив спробу осмислити походження та форми розвитку капіталізму. Дослідив особливості “капіталістичного духу” як рушійної сили господарського розвитку.

КАМЮ Альбер (1913—1960) — французький письменник і філософ, представник атеїстичного екзистенціалізму, лауреат Нобелівської премії 1957 р. Основні твори: “Міф про Сізіфа” (1942), “Бунтівна людина” (1951) та ін.

КАНТ Іммануїл (1724—1804) — німецький філософ і вчений, родоначальник німецького класичного ідеалізму. Основні твори: “Критика чистого розуму” (1781), “Критика практичного розуму” (1788), “Критика здатності судження” (1790).

КЕЙНС Джон Мейнард (1883—1946) — видатний англійський економіст, засновник макроекономічної теорії та принципів державного регулювання ринкової економіки. Теоретична система Дж.М. Кейнса знаменувала наукову революцію в економічній теорії ХХ ст., докорінно змінивши вектор її попереднього розвитку.

КЕНЕ Франсуа (1694—1774) — видатний французький економіст, засновник економічного вчення фізіократів. Творець славнозвісної “економічної таблиці”, в якій знайшли відображення його економічні погляди.

КЕРІ Генрі Чарльз (1793—1879) — найвідоміший представник економічної думки в США у ХІХ ст. Досліджував проблеми національної економіки.

КОЛЬБЕР Жан Батіст (1619—1683) — видатний державний діяч Франції, міністр фінансів. Активно впроваджував доктрину меркантилізму в практику економічної діяльності держави.

КОНТ Огюст (1798—1857) — французький філософ, один з основоположників позитивізму і соціології. Основні твори: “Курс позитивної філософії” (1830—1842), “Система позитивної політики” (1851—1854).

КОНФУЦІЙ (551—479 до н. е.) — давньокитайський філософ і педагог, засновник конфуціанства. Суть його вчення викладена в книзі “Лунь юй” (“Бесіди та судження”). Концепція людяності в уявленні Конфуція — це система декількох найважливіших ідей: відданість імператору, вірність обов’язку, повага синів.

ЛІСТ Фрідріх (1789—1846) — видатний німецький мислитель, політик, державний діяч, розробник системи “національної економії” на основі історичного методу дослідження.

ЛО Джон (1671—1729) — англійський економіст, яскравий представник пізнього меркантилізму, прихильник кількісної теорії грошей.

ЛОКК Джон (1632—1704) — англійський філософ-матеріаліст, діяльність якого належить до епохи Реставрації в Англії. Брав участь у боротьбі партій Англії як філософ, економіст і політичний письменник. Основна праця — “Досвід про людський розум” (1690).

ЛОСЄВ Олексій Федорович (1893—1988) — філософ, філолог, автор ряду фундаментальних робіт з античної естетики, логіки, мовознавства, перекладач філософської і художньої літератури зі стародавніх мов. Основні твори: “Ерос у Платона” (1916), “Античний космос і сучасна наука” (1927), “Діалектика художньої форми” (1927), “Діалектика міфу” (1930), “Антична міфологія в її історичному розвитку” (1957), “Історія античної естетики” (1963—1980), “Володимир Соловйов і його час” (1990).

МАЛЬТУС Томас Роберт (1766—1834) — відомий англійський економіст, виклав своє розуміння проблем економічного зростання та позаекономічних (демографічних) чинників. Засновник демографії.

МАМАРДАШВІЛІ Мераб Костянтинович (1930—1990) — грузинський і російський філософ, спеціаліст із метафілософії, теорії пізнання, методології науки, історії філософії. Основні твори: “Класичний і неklasичний ідеали раціональності” (1984), “Як я розумію філософію” (1990).

МАРІТЕН Жак (1882—1973) — французький філософ-неоміст. Основні твори: “Інтегральний гуманізм” (1936), “Символ віри” (1941).

МАРШАЛЛ Альфред (1842—1924) — видатний англійський учений, фундатор неокласичної економічної теорії. Автор базового підручника з економічної теорії “Принцип економікс” (1890) для багатьох поколінь студентів. Вважав себе спадкоємцем класичної традиції, започаткованої *Д. Рікардо* і продовженої *Дж. С. Міллем*.

МАРКС Карл (1818—1883) — видатний мислитель-енциклопедист, філософ, економіст, засновник міжнародного комунізму. Здійснив глибоке дослідження еволюції індустріально-ринкового господарства, поглибив трудову теорію вартості.

МЕН Томас (1571—1641) — англійський економіст, представник меркантилізму. У своїй діяльності поєднував теорію і практику. Один із засновників Ост-Індської компанії.

МІЗЕС Людвіг Едлер (1881—1973) — засновник неоавстрійської школи економічного неолібералізму, особливу увагу приділяв розгляду економічних систем, принципів їх організації. Вважав економічну теорію частиною більш загальної науки — *праксеології* — вчення про загальну логіку будь-яких раціональних дій.

МІЛЛЬ Джон Стюарт (1806—1873) — відомий послідовник рикардіанської школи, англійський учений, філософ, економіст, завершувач класичної політичної економії та один із засновників соціального реформізму.

МОНКРЕТЬЄН де Ваттевіль Антуан (1575—1621) — автор знаменитого “Трактату з політичної економії” (1615), в якому здійснив розгорнутий виклад економічної програми французького меркантилізму.

МОНТЕНЬ Мішель (1533—1592) — французький філософ-гуманіст. Головні твори — “Досліди” (1580—1588).

НІЦШЕ Фрідріх (1844—1900) — німецький філософ, професор філології в Базелі (Швейцарія), культуролог, етик. Основні твори: “Так казав Заратустра” (1883—1891), “По той бік добра і зла” (1886), “Воля до влади” (1906).

ОРТЕГА-І-ГАССЕТ Хосе (1883—1955) — іспанський філософ, соціолог, культуролог. Основні твори: “Дегуманізація мистецтва” (1925) і “Повстання мас” (1929).

ПАРЕТО Вільфредо (1848—1923) — відомий італійський економіст, соціолог, продовжувач традицій лозаннської школи маржиналізму.

ПАСКАЛЬ Блез (1623—1662) — французький релігійний філософ, письменник, вчений, один з основоположників науки Нового часу, що стояв у витоків теорії ймовірностей, диференціального числення, творець гідростатики і т. д. Водночас стверджував перевагу віри над розумом. Основна філософська праця — “Думки”.

ПЕТТІ Вільям (1623—1687) — видатний англійський економіст, засновник класичної політичної економії. Першим перейшов від емпіричного опису економіки до виявлення причинних залежностей її функціонування, застосування методу наукової абстракції.

ПІГУ Артур (1877—1959) — англійський вчений, представник Кембриджської школи неокласики. Запропонував економічну теорію добробуту.

ПІФАГОР Самоський (бл. 570—500 до н. е.) — давньогрецький філософ, релігійний і політичний діяч, засновник піфагореїзму.

ПЛАТОН (428—347 до н. е.) — давньогрецький філософ, політолог, учень Сократа, засновник об’єктивного ідеалізму. Основні твори: текст промови “Апологія Сократа”, 25 достовірно ідентифікованих діалогів, “Держава”, “Законои”.

ПРОКОПОВИЧ Теофан (1677—1736) — український і російський церковний та громадський діяч, письменник, учений, філософ. Найосвіченіша людина того часу в Росії. Радник Петра I з питань освіти й церкви, глава “вченої дружини” царя.

ПРУДОН П’єр Жозеф (1809—1865) — яскравий представник критичного напрямку в політичній економії. Засновник анархізму.

РАССЕЛ Бертран (1872—1970) — англійський філософ-позитивіст, логік, суспільний діяч. У книзі “Чому я не християнин” вказав на страх як основу релігії, вважав науку засобом самоствердження людини.

РІКАРДО Девід (1772—1823) — визнаний лідер класичної політичної економії, найавторитетніший економіст першої половини XIX ст. Видатний економіст епохи промислової революції, талановитий фінансист, один із найбагатших представників фінансового світу свого часу.

САРТР Жан-Поль (1905—1980) — французький філософ і письменник, глава французького атеїстичного екзистенціалізму. Філософські погляди суперечливі. Основні твори: “Уява” (1936), “Буття і ніщо” (1943), “Екзистенціалізм — це гуманізм” (1946), “Критика діалектичного розуму” (1960), “Ситуації” (1947—1964).

СЕЙ Жан Батист (1767—1832) — видатний французький економіст першої третини XIX ст. Пропагував концепцію економічного лібералізму та гармонії економічних інтересів суб’єктів ринкової економіки.

СКОВОРОДА Григорій Савович (1722—1794) — видатний український філософ, поет, просвітител. Найвидатніші праці: “Сад божественних пісень”, “Байки Харківські”, “Нар-

цис”, “Асхань”, “Алфавіт світу”, “Жона Лотова”, “Потоп зміїн” та ін.

СІСМОНДІ Жан Шарль Леонард Сімон (1773—1842) — видатний французький економіст, перший виступив з науковою критикою економічної системи капіталізму. Представник “економічного романтизму”.

СМІТ Адам (1723—1790) — видатний англійський економіст, з іменем якого пов’язане становлення економічної теорії як науки. Праця вченого “Дослідження про природу і причини багатства народів” (1776) започаткувала розвиток ліберальної економічної теорії і стала проривом у світовій економічній думці. А. Сміт був одним із найосвіченіших людей свого часу, мав енциклопедичні знання в галузі різних наук, справив значний вплив на сучасників та послідовників. Започаткував концепцію “економічної людини” (Homo economicus) й учення про “невидиму руку ринку”.

СОКРАТ (бл. 469—399 до н. е.) — давньогрецький філософ, вчення якого повернуло мислителів від матеріалістичного натуралізму до ідеалізму. Жив і вчив в Афінах, де його слухали численні учні — Платон, Антисфен, Арістип, Евклід з Мегари. Про вчення Сократа, який принципово нічого не писав, можна судити за свідченнями Платона і Арістотеля. Будова світу, фізична природа речей — таємниця, пізнати ми можемо тільки самих себе. Вище завдання знання — практичне, це мистецтво жити.

СОЛОВЬОВ Володимир Сергійович (1853—1900) — російський релігійний філософ-містик. У роботах “Читання про боголюдство” (1877—1881), “Виправдання добра” (1897—1899) та ін. намагався створити всеохопне філософсько-богословське вчення — “метафізику всеєдності”.

СОРОКІН Питирим Олександрович (1889—1951) — російський психолог і соціолог, активний учасник Лютневої революції 1917 р. у Росії, емігрант, з 1924 р. жив у США і був названий “американським соціологом № 1”, автор оригінальної концепції соціальної культури. Основна робота, видана в Росії, — книга “Людина. Цивілізація. Суспільство” (1992).

СПЕНСЕР Герберт (1820—1903) — англійський філософ і соціолог, один із родоначальників позитивізму. Основна робота — “Система синтетичної філософії” (1862—1896).

СПІНОЗА Бенедикт (1632—1677) — нідерландський філософ, пантеїст. Основні твори: “Богословсько-політичний трактат” (1670), “Етика” (1677).

ТАРД Габріель (1843—1904) — французький соціолог і криміналіст, один з основоположників соціальної психології. Основні твори: “Закони наслідування” (1890), “Соціальна логіка” (1894).

ТЕЙЯР де Шарден П’єр (1881—1955) — французький учений-палеонтолог, філософ, теолог. Прагнув розв’язати суперечність науки і релігії. Католицька церква засудила вчення як модерністське, але його еволюціоністська теорія набула поширення. Головна праця — “Феномен людини” (1956).

ТОМА Аквінський (1225—1274) — католицький теолог, намагався обґрунтувати християнське віровчення з філософських позицій. У 1323 р. був визнаний святим. Папа Лев XII в енцикліці у 1879 р. назвав філософську систему Аквінського “єдиною істинною філософією католицизму”.

ТЕРТУЛЛІАН Квінт Септілій Флоренс (бл. 160 — після 220) — християнський апологет, прихильник концепції “чистоті” віри.

ТРУБЕЦЬКОЙ Євгеній Миколайович (1863—1920) — російський філософ і суспільний діяч, активний учасник релігійно-філософського товариства пам’яті В. Соловйова. Головна книга — “Сенс життя” (1918).

ТРУБЕЦЬКОЙ Сергій Миколайович (1862—1905) — російський філософ, суспільний діяч, публіцист. Основні твори: “Про природу людської свідомості” (1890), “Основи ідеалізму” (1896), “Вчення про Логос і його історію”. У 1905 р. був обраний ректором Московського університету.

ТЮРГО Анн Робер Жак (1727—1781) — філософ-просвітник, представник вчення фізіократів. Свої економічні ідеї виклав у роботі “Роздуми про створення і розподіл багатства” (1766).

ФЕДОРОВ Микола Федорович (1828—1903) — російський мислитель, представник релігійно-філософського напрямку космізму. Основна праця — “Філософія загальної справи” (1903—1916).

ФЕЙЄРБАХ Людвіг (1804—1872) — німецький філософ-матеріаліст і атеїст. Основні твори: “До критики філософії

Гегеля” (1839), “Сутність християнства” (1841), “Основи філософії майбутнього” (1843).

ФІХТЕ Йоганн Готліб (1762—1814) — німецький філософ, другий за часом після Канта діяч німецького класичного ідеалізму. Основна робота — “Науковчення” (1794).

ФЛОРЕНСЬКИЙ Павло Олександрович (1882—1937) — російський релігійний філософ, вчений, богослов. Основна робота — “Історія нової філософії” (1897—1907).

ФРАНК Семен Людвігович (1877—1950) — російський релігійний філософ, послідовник В.С. Соловйова, учасник збірки “Віхи”; емігрував у 1922 р. У філософії розвивав ідеї всеєдності й боголюцтва. Основні твори: “Сенс життя” (1926), “Очерк методології суспільних наук” (1922), “Світло в темряві” (1949), “Реальність і людина” (1956).

ФРЕЙД Зігмунд (1856—1939) — австрійський лікар-психіатр і психолог, засновник психоаналізу і фрейдизму. Основні твори: “Тлумачення сновачень” (1900), “Психопатологія повсякденного життя” (1904), “Тотем і табу” (1913), “Я і Воно” (1923).

ФРОММ Еріх (1900—1980) — німецько-американський філософ, соціолог і психолог, один з провідних представників неофрейдизму. Основні твори: “Втеча від свободи” (1941), “Психоаналіз і релігія” (1950), “Революція надії” (1964).

ХАЙСК Фрідріх Август (1899—1992) — найвпливовіший теоретик неолібералізму XX ст., найвидатніший представник неоавстрійської традиції в сучасній економічній науці. Провідна роль у його економічній теорії належить вченню про спонтанний характер ринкового порядку.

ХІКС Джон Річард (1904—1989) — видатний лідер неокейнсіанства, розробник теорії загальної економічної рівноваги та добробуту.

ШМОЛЛЕР Густав (1838—1917) — засновник нової історичної школи в економіці, прагнув перетворити економічну теорію в історико-етичну науку.

ШУМПЕТЕР Йозеф Алоїз (1883—1950) — неординарний економіст-науковець, видатний теоретик та історик економічних учень, творчість якого справила істотний вплив на основні напрями сучасної економічної науки.

ЮМ Девід (1711—1776) — англійський філософ-ідеаліст, психолог, історик. Завдання знання вбачав не в досягненні буття самого по собі, а в здатності бути керівництвом для практичного життя. Єдиний об’єкт пізнання, який може бути доведений, за Юмом, — це об’єкт математики, всі інші можна досягнути лише з досвіду, а оскільки досвід індивідуальний, то і знання індивідуальні — суб’єктивні. Основні твори: “Трактат про людську природу” (1734—1737), “Дослідження про людський розум” (1748).

ЮНГ Карл Густав (1875—1961) — швейцарський психоаналітик, психіатр, культуролог. Засновник аналітичної психології. Основні твори: “Метаморфоза і символи лібідо” (1912), “Трансцендентна функція” (1916), “Дійсність душі” (1934) та ін.

ЮРКЕВИЧ Памфіл Данилович (1826—1874) — український філософ, видатний представник української академічної філософії. Безпосередній вчитель В.С. Соловйова. Написав ряд глибоких праць з історії філософії, про духовність, душу і “серце”.

ЯСПЕРС Карл (1883—1969) — німецький філософ-екзистенціаліст. Основні твори: “Розум і екзистенція” (1935), “Філософія” (1932), “Сенс і призначення історії” (1949), “Атомна бомба і майбутнє людство” (1958).

ГЛОСАРІЙ

А

АБСОЛЮТ (лат. *absolutus* — безумовний, необмежений) — те, що ні від чого не залежить, безвідносне. Вічна, нескінченна першооснова світу. Звідси — “абсолютна ідея”, абсолютна монархія тощо.

АБСТРАКЦІЯ (лат. *abstrakto* — відокремлюю) — один з моментів пізнання, який полягає в мисленому відокремленні й виділенні в самостійні об’єкти окремих сторін, властивостей, відношень певних предметів пізнання. Абстракція — процес мисленого ізолювання, “виривання” окремого предмета, відношення, властивостей.

АБСУРД (лат. *absurdus* — безглуздий, нісенітний) — твердження, що не має ніякого смислу в межах певної теоретичної системи, принципово несумісне з нею.

АГНОСТИЦИЗМ (гр. *непізнаваний*) — філософське вчення, яке заперечує можливість пізнання сутності речей і закономірностей розвитку дійсності. Термін “агностицизм” запровадив у 1869 р. англійський дослідник природи *Т.Г. Гекслі*.

АДЕКВАТНИЙ (лат. — *відповідність, рівність, еквівалентність*).

АКСІОЛОГІЯ (гр. *axios* — цінність і логія) вчення про цінності. Аксиологічний — ціннісний підхід.

АКСІОМА (гр. *axioma* — загальноприйняте, безперечне) — у широкому розумінні безумовне положення, яке не викликає сумнівів, принцип. У вузькому розумінні — твердження

певної теорії, що приймається без доведення як вихідне, таке, що кладеться в основу доведень інших тверджень (теорем) цієї теорії.

АКТИВНОГО ГРОШОВОГО БАЛАНСУ ДОКТРИНА — основа економічної політики раннього меркантилізму (XVI—XVII ст.), яка полягала у збільшенні кількості грошей у країні шляхом максимізації їх ввезення та заборони (обмеження) їх вільного вивезення. Реалізовувалася засобами прямого жорсткого державного контролю за рухом грошей в умовах готівкового дефіциту.

АКТИВНОГО ТОРГОВЕЛЬНОГО БАЛАНСУ ДОКТРИНА — основа економічної політики пізнього меркантилізму (XVI—XVIII ст.), яка полягала у збільшенні грошової маси країни шляхом зростання торговельного прибутку на основі стійкого перевищення експорту над імпортом. Знаменувала певну лібералізацію зовнішньоекономічної діяльності внаслідок відмови держави від адміністративного контролю за рухом грошей та сприяння активізації зовнішньої торгівлі. Започаткована англійським класиком зрілого меркантилізму *Т. Менном* (1571—1641).

АКЦИДЕНЦІЯ (лат. *accidentia* — випадковість) — випадкова, мінуща, тимчасова, неістотна властивість.

АЛОГІЗМ — міркування, що порушує закони логічного мислення, нелогічність взагалі. Веде до двозначності, суперечливості, бездоказовості, що виключає можливість пізнання істини.

АЛЬТЕРНАТИВА (лат. *alternare* — чергуватися, вагатися) — необхідність вибору між двома можливостями, що виключають одна одну.

АЛЬТРУЇЗМ (лат. *alter* — інший) — моральний принцип, що полягає в безкорисливому прагненні до діяльності на благо інших.

АНАЛОГІЯ (гр. *analogia* — відповідність, подібність, схожість) — умовивід, в якому на основі схожості предметів за одними ознаками робиться висновок про можливу схожість цих предметів за іншими ознаками.

АНАМНЕЗИС (гр. *anamnesis* — пригадування) — термін платонівської філософії, який означає стан людської душі, яка згадує про бачене нею у потойбічному світі.

АНИГІЛЯЦІЯ (лат. *ad* — до і *nihil* — ніщо) — взаємодія елементарних частинок і відповідних античастинок, унаслідок якої вони перетворюються на кванти випромінювання або інші частинки.

АНІМІЗМ (лат. *anima, animus* — душа, дух) — віра в існування душі як надприродного носія життя людини.

АНТАГОНІЗМ (гр. *antagonisma* — суперечка, боротьба) — одна з форм суперечностей, яка характеризується гострою непримиренною боротьбою ворогуючих сил, тенденцій.

АНТЕІЗМ — світоглядно-ментальна риса української філософії. Термін походить від давньогрецького міфічного персонажа Антея, що черпав свою життєву силу в постійному зв'язку з матір'ю-землею.

АНТИКЛЕРИКАЛІЗМ (лат. *anti...* — проти і лат. *clericalis* — церковний) — система поглядів і суспільні рухи, спрямовані проти намагань церкви підпорядкувати собі економічне, політичне і духовне життя суспільства.

АНТИНОМІЯ (гр. *antunomia* — суперечність у законі) — суперечність між двома твердженнями, кожне з яких однаковою мірою логічно доведене в певній системі.

АНТИТЕЗА (гр. *antithesis* — протиставлення, суперечність) — 1) у логіці — судження, що суперечить тезі. Антитеза є необхідною складовою непрямого доведення; 2) у філософії *Г.В.Ф. Гегеля* — другий з трьох ступенів тріади.

АНТРОПОГЕНЕЗ (від. гр. *антропос* — людина і *генезис* — походження) — процес історико-еволюційного виникнення й розвитку людини як суспільної істоти, діалектично нерозривно пов'язаний з формуванням і розвитком її первісної трудової діяльності, свідомості, мови.

АНТРОПОЛОГІЗМ (гр. *антропос* — людина і *логізм* — судження) — зведення всіх явищ суспільного життя до властивостей людської природи. Термін “антропологізм” запровадив *Л. Фейєрбах*.

АНТРОПОМОРФІЗМ (гр. *антропос* — людина і *морфе* — вигляд, форма) — наділення предметів природи, небесних тіл, тварин, а також надприродних істот (духів, богів) зовнішністю і фізичними властивостями людини.

АНТРОПОСОФІЯ (гр. *антропос* — людина і *софія* — мудрість) — релігійно-містичне вчення, що ставить на місце Бога обожнену людину.

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ (гр. *антропос* — людина і лат. *centrum* — осереддя, центр) — принцип деяких релігійно-ідеалістичних вчень, за яким людина нібито є центром Всесвіту і найвищою метою всіх подій, що відбуваються у світі.

АПОЛОГЕТИКА — (гр. *apologetikos* — захисний, виправданий) — галузь християнського богослов'я, що обґрунтовує віровчення християнства.

АПОРІЯ (гр. *aporia* — безвихідь) — утруднення у вирішенні проблеми, пов'язаної з суперечністю між даними спостереження і спробами мисленого аналізу їх.

АПОСТЕРІОРИ (лат. *a posteriori* — з наступного) — філософське поняття, що позначає знання, набуте з досвіду.

АПРІОРИЗМ — методологічний принцип, упроваджений в економічну науку представником лондонської школи неолібералізму *Л. Робінсоном*, згідно з яким економічна теорія ґрунтується на сукупності інтуїтивних аксіом, які стосуються поведінки індивідів і є беззаперечними та не потребують доведення. Висновки, сформульовані на базі цих аксіом, також є беззаперечними. Априоризм означає використання положень, взятих “на віру”, побудову теорії на основі базисних аксіом, відхилення ідеї емпіричної перевірки одержаних висновків та теорії в цілому.

АПРІОРИ (лат. *apriori* — з попереднього) — філософське поняття, що позначає знання, яке передуює досвідові.

АРТЕФАКТ (лат.) — штучний факт, результат людського творення.

АРХЕ (гр. *arche* — початок, походження) — термін давньогрецької філософії: 1) відправна точка, початок чого-небудь у просторовому або часовому смислі; 2) початок як причина чого-небудь.

АРХЕТИП (гр. *arche i typos* — образ) — в аналітичній психології термін, що ним позначають “первісні уявлення” або “універсальні форми думки”, які є цеглинами, з яких складається колективне несвідоме. Архетипи колективного несвідомого — це пам'ять поколінь, яка сформувалася тоді, коли наші предки тривалий час переживали схожі події.

АСКЕТИЗМ (гр. *asketes* — навчений вправам; пустельник, чернець) — моральний принцип, який полягає у крайньому обмеженні потреб людини, самозреченні, у відмові її від жит-

тевих благ і насолод з метою самовдосконалення або досягнення морального чи релігійного ідеалу.

АСОЦІАЦІЯ (лат. *associo* — поєднання) — у психології зв'язок, який утворюється за певних умов між двома або більше психічними утвореннями (відчуттями, сприйняттями, уявленнями, ідеями тощо); дія цього зв'язку полягає в тому, що з'явлення одного члена асоціації приводить до появи іншого (інших).

АТАРАКСІЯ (гр. *ataraxia* — хвилювання, незворушність) — поняття давньогрецької етики про душевний спокій як мету й форму поведінки, до якої повинна прагнути людина.

АТЕЇЗМ (гр. *atheon* — безбожність) — система ідей, поглядів, переконань, що заперечують існування Бога.

АТРИБУТ (лат. *attribuo* — надаю, наділяю) — необхідна, суттєва, невід'ємна властивість предмета або явища, без якої вони не мають своєї визначеності і не можуть ані існувати, ані мислитися.

АФЕКТ (лат. *affectus* — хвилювання, пристрасть) — сильне і водночас короткочасне емоційне переживання.

Б

БЛАГО — поняття, яким позначають все, що має для людини позитивне значення. Залежно від здатності речей та явищ задовольняти різні потреби людини розрізняють блага матеріальні (засоби виробництва, їжа, одяг тощо) і духовні (свобода, істина, краса, добро та ін.).

БОГ — надприродна всемогутня істота, головний об'єкт релігійної віри і поклоніння. У розвинених релігіях Бог завжди виступає як особистість, з якою віруючий може спілкуватися, вимолювати у неї певні блага, просити про втручання в події.

БУТТЯ — філософська категорія, що позначає: 1) все, що реально існує; 2) те, що існує як істинне на відміну від видимого; 3) реальність, яка існує об'єктивно, поза і незалежно від свідомості людини; 4) загальний спосіб існування людини.

В

ВЕРИФІКАЦІЯ (лат. *verus* — істинний і *facio* — роблю) — встановлення істинності наукових тверджень у процесі їх емпіричної перевірки.

ВИРОБНИЧІ ВІДНОСИНИ — категорія, запроваджена К. Марксом (1818—1883) для позначення сукупності відносин між людьми, які складаються в процесі виробництва, обміну, розподілу та споживання матеріальних благ, залежать від характеру та рівня розвитку продуктивних сил, відображують відносини власності та обумовлюють соціально-класову структуру суспільства.

ВІДНОСНА ДОДАТКОВА ВАРТІСТЬ — поняття, запроваджене К. Марксом для позначення додаткової вартості, отриманої внаслідок відносного збільшення маси живої праці за рахунок підвищення її продуктивності.

ВІРОГІДНІСТЬ — форма істинності буття предмета через його безпосередню даність у чуттєвому чи інтелектуальному спогляданні.

ВОЛЮНТАРИЗМ (лат. *voluntas* — воля) — 1) напрям у філософії, який проголошує основою буття волю; 2) діяльність, що керується лише суб'єктивними бажаннями та рішеннями.

Г

ГАРМОНІЇ ІНТЕРЕСІВ КОНЦЕПЦІЯ — концепція американського економіста Г. Ч. Кері (1793—1879), згідно з якою за умов ринкової економіки немає суперечностей між інтересами різних класів, оскільки з розвитком капіталізму завдяки зростанню продуктивності праці та примноженню капіталів абсолютно і відносно зростає частка робітників у національному продукті, а частка капіталістів при абсолютному зростанні відносно зменшується.

ГЕДОНІЗМ (гр. *hedone* насолода, задоволення) — філософсько-етичне вчення, за яким найвищим благом і метою життя людини є насолода.

ГЕНЕЗИС (гр. *genesis* — виникнення, зародження) — поняття, що виражає як момент походження, виникнення предметів і явищ, так і процес їхнього закономірного розвитку.

ГЕРМЕНЕВТИКА (гр. *hermenevtike* — мистецтво тлумачення) — 1) у класичній філології вчення про інтерпретацію рукописних і друкованих давніх текстів; 2) у сучасній філософії метод тлумачення культурно-історичних явищ, який протиставляється об'єктивному, традиційно-науковому методу.

ГЕТЕРОДОКСІЯ — напрями економічної теорії, які є альтернативними до панівної наукової ортодоксії.

ГІЛОЗОЇЗМ (гр. *hyle* — речовина, матерія і *zoo* — життя) — філософське вчення, за яким здатність відчувати нібито притаманна всій матерії. Термін “гілозоїзм” запроваджено в XVII ст.

ГІПОТЕЗА РАЦІОНАЛЬНИХ ОЧІКУВАНЬ — гіпотеза американського математика Дж. Мута, відповідно до якої раціональні суб'єкти (виробники і споживачі) ефективно переробляють і використовують усю наявну в економічній системі інформацію для прогнозування майбутнього руху ринкової кон'юнктури, приймаючи на основі цих очікувань свої господарські рішення.

ГНОСЕОЛОГІЯ (гр. *gnosis* — пізнання і *logia*) — розділ філософії, в якому досліджуються пізнавальні відношення суб'єкта до об'єкта, природи і можливості пізнання людиною світу і самої себе.

ГОСПОДАРСТВО — об'єкт дослідження “філософії господарства”. Під ним розуміється сфера життя і діяльності людини, фактично весь світ. Господарювати — це бути у світі, жити у світі, мати справу зі світом. Поліфонія життя і є господарство. Родовід терміна “господарство” починається з *Арістотеля*, активно розробляється в працях *С.М. Булгакова*, *М.О. Бердяєва*, *Ю.М. Осипова*. Економіка розглядається ними як окремий випадок господарства.

ГРАДУАЛІЗМ — принцип грошово-кредитної політики, згідно з яким будь-які її заходи мають здійснюватися повільно, виважено й поступово, не реагувати на тимчасові зміни економічної кон'юнктури. Прикладом використання принципу градуалізму є дотримання “грошового правила”, яке передбачає зростання маси грошей в обігу заздалегідь визначеним темпом.

ГРАНИЧНА КОРИСНІСТЬ (*marginal utility*) — здатність блага задовольняти найменш інтенсивну потребу; додаткова корисність, яку одержує людина від споживання додаткової одиниці певного блага.

ГРАНИЧНІ ВИТРАТИ (*marginal cost*) — приріст витрат на виробництво додаткової одиниці продукції.

ГРОШОВЕ ПРАВИЛО — монетаристський принцип здійснення грошово-кредитної політики шляхом стабільного і помірнього зростання грошової маси заздалегідь визначеним темпом упродовж року з можливістю встановлення граничних темпів зростання окремих грошових агрегатів щоквартально (щомісячно). Передбачає законодавче регулювання грошової маси державою (центральним банком) з метою щорічного збільшення кількості грошей в обігу на 3—5 %.

ГУМАНІЗМ (лат. *humanus* — людський, людяний) — у широкому значенні — історично змінна система поглядів, яка визначає цінність людини як особистості, її право на свободу, щастя тощо; у вузькому значенні — культурний рух епохи Відродження.

Д

ДЕДУКЦІЯ (лат. *deductio* — виведення) — перехід від загального до окремого. Дедукція має значення методу дослідження, при якому окреме пізнається на основі знання загальної закономірності.

ДЕВІАНТНА ПОВЕДІНКА (від лат. *deviation* — відхилення) — поведінка, яка відхиляється від норми.

ДЕЇЗМ (лат. *Deus* — Бог) — принцип філософських вчень, які, визначаючи Бога першопричиною світу, заперечували його втручання в явища природи та в перебіг суспільних подій. Деїзм виник у XVII ст. в Англії.

ДЕКОНСТРУКЦІЯ — особлива стратегія стосовно до тексту, яка включає в себе одночасно і його “деструкцію”, і його реконструкцію.

ДЕМАГОГІЯ (гр. *demagogia* — букв. — керівництво народом) — засіб впливу на маси шляхом введення їх в оману нездійсненими обіцянками, популярними гаслами, навмисним викривленням фактів.

ДЕМІУРГ (гр. *demiurgos* — ремісник, творець) — в ідеалістичній філософії творче начало, творець Всесвіту; в теології — Бог.

ДЕМОКРАТІЯ (гр. *demokratia* — народовладдя) — форма державного устрою, що характеризується наявністю представницьких установ і участю народу в управлінні державою.

ДЕТЕРМІНІЗМ (лат. *determinatio* — визначений, обмежений) — філософське вчення про загальну об'єктивну зумовленість явищ природи, суспільства та людської волі.

ДЕФІНІЦІЯ (лат. *definitio* — визначення) — логічне визначення змісту якогось поняття.

ДИСКУРС (лат. *discourses* — міркування, доказ) — поняття, яке означає промову, виступ, міркування.

ДИСКУРСИВНИЙ (лат. *discursive* — біганина, рух, тут — міркування) — термін, яким позначають властивість раціональної діяльності у сфері мислення, знання чи пізнання, характерну для розсудкового, логіко-понятійного, доказового міркування.

ДИФЕРЕНЦІАЦІЯ ПРОДУКТУ — термін, який використовується для позначення наявності у товарі (послужі) одного з виробників істотної відмінної ознаки, яка приводить до надання переваги при купівлі продукту саме цього виробника. Диференціація пов'язується з певними особливостями продукту, зокрема якісними характеристиками та відмінними властивостями — товарним знаком, фірмовим найменуванням, специфічною упаковкою, індивідуальними особливостями форми, зовнішнього вигляду, стилю.

ДИХОТОМІЯ (гр. *dichotomia* — поділ на двое) — тип поділу понять, коли виокремлюються два видових поняття, причому до змісту одного з них включено ознаку, яка є запереченням відповідної ознаки іншого поняття.

ДІАЛЕКТИКА (гр. *dialektike* — мистецтво ведення бесіди, полеміки) — 1) у давньому значенні — мистецтво полеміки, логічний метод встановлення істини шляхом виявлення і подолання суперечностей у судженнях супротивника; 2) у сучасному розумінні: а) об'єктивний процес розвитку явищ на основі виникнення, боротьби і розв'язання протилежних їм суперечностей; б) філософська наука про універсальні закони руху і розвитку природи, суспільства й мислення.

ДІАЛОГ (гр. *dialogos* — розмова, бесіда) — форма мовно-мисленнєвої комунікації, в якій схрещуються два чи більше різноспрямованих потоки думок з метою з'ясувати спільні точки взаємопорозуміння та окреслити їхні розбіжності.

ДОГМАТИЗМ (гр. *dogma* — думка, вчення, положення) — спосіб засвоєння і застосування знань, в якому те чи інше вчення або положення сприймається як закінчена вічна істина, як догма. Для догматизму характерні некритичне беззмістовне мислення за шаблонами, оперування готовими, раз і назавжди виробленими формулами.

ДОДАНА ВАРТІСТЬ (*value added*) — вартість продукції фірми за вирахуванням вартості ресурсів, придбаних у інших фірм; сума факторних доходів фірми.

ДОДАТКОВА ВАРТІСТЬ (*surplus value*) — термін, запроваджений *К. Марксом* для позначення специфічної ознаки й основної мети капіталістичного виробництва; надлишок над вартістю робочої сили, створений найманими робітниками і безоплатно привласнений власниками капіталу.

ДРУГА ЕКОНОМІЧНА РЕВОЛЮЦІЯ — фундаментальні зміни, що відбулися в економічній системі у другій половині XIX ст. на основі комплексного використання результатів науково-технічного прогресу.

ДУАЛІЗМ (лат. *dualis* — двоїстий) — принцип філософського пояснення сутності світу, який виходить із визнання наявності в ньому двох первоначал (субстанцій) — духу і матерії, ідеального і матеріального.

ДУХ — притаманна людині здатність бути самосвідомим суб'єктом мислення, почуттів і волі, що виявляється в цілепокладанні та творчій діяльності.

ДУХ КАПІТАЛІЗМУ — термін, запроваджений представником німецької історичної школи *В. Зомбартом* (1863—1941) для позначення русійної сили господарського розвитку націй в епоху капіталізму. Включає “*дух підприємництва*”, пов'язаний з багатством, жадобою грошей, насильством, героїзмом та авантюризмом, і “*бюргерський (міщанський) дух*”, що ґрунтується на ощадливості, скромності, умінні рахувати та заощаджувати, працьовитості та поміркованості.

ДУША — термін, яким позначається психіка, внутрішній світ людини. Душа в релігії розглядається як нематеріальна потойбічна безсмертна сила, що тимчасово перебуває в тілі й

ніби є основою, джерелом психічних явищ. У новоєвропейській філософії термін “душа” став вживатися для визначення внутрішнього світу людини, її самосвідомості.

Е

ЕВДЕМОНІЗМ (гр. *eudaimonia* — щастя) — етичний принцип, за яким основою моральності є прагнення людини до щастя; особистого — індивідуалістичний Е., або суспільного — соціальний Е. Близький до гедонізму.

ЕВОЛЮЦІЯ (лат. *evolutio* — розгортання) — поступовий розвиток предмета. У широкому розумінні, частіше в природознавстві, термін “еволюція” застосовують для визначення змін, розвитку взагалі й позначають ним не лише кількісні зміни, а й весь процес розвитку в цілому.

ЕВРИСТИКА (гр. *heurisko* — знаходжу) — термін, яким позначають галузь знання про творчу діяльність, пов’язану з пошуками шляхів відкриття нового в судженнях, ідеях, способах діянн. Під терміном “евристика” розуміється наука, що вивчає творчу діяльність.

ЕГАЛІТАРИЗМ (фр. букв. — зрівнялівка) — різновид утопічного соціалізму, що обстоює принцип зрівняльного розподілу засобів виробництва між дрібними приватними власниками і організацію виробництва на основі індивідуального господарства.

ЕГОЇЗМ (лат. *ego* — Я) — морально-етичний принцип, який означає таку поведінку людини, за якої вона, прагнучи до задоволення лише власних інтересів, нехтує інтересами суспільства та інших людей.

ЕГОЦЕНТРИЗМ (лат. *ego* — я і *centrum* — осереддя, центр) — 1) філософський та етичний принцип, за яким індивід, особистість вважається центром Всесвіту; 2) негативна, хвороблива риса характеру, яка виявляється в крайньому індивідуалізмі, егоїзмі.

ЕЙДОС (гр. *eidos* — вигляд, образ) — термін давньогрецької філософії. Платон використовував його в різноманітних значеннях, зокрема як синонім терміна “ідея”, що розглядався як ідеальний прообраз речі. Арістотель використовував “ейдос” у значенні форми, що виступає в єдності з матерією.

ЕКЗИСТЕНЦІЯ (лат. *ex(s)istentia* — існування) — основна категорія екзистенціалізму, яка позначає внутрішнє буття людини, те непізнаване, ірраціональне в людському “Я”, внаслідок чого людина є конкретно неповторною особистістю. Вперше термін “екзистенція” застосував датський філософ С. К’єркегор.

ЕКЛЕКТИЗМ, ЕКЛЕКТИКА (гр. *eklektikos* — той, що вибирає, вибраний) — 1) у первісному значенні — механічне поєднання в одному вченні різнорідних, органічно несумісних елементів, які безпринципно запозичуються з протилежних концепцій; 2) напрям в античній філософії II ст. до н. е. — II ст. н. е., для якого характерні поєднання елементів різних філософських систем і тенденція до нівелювання відмінностей між вченнями й школами.

ЕКОНОМІЗМ — поняття, яке означає дух економіки як її провідне і “натхненне” начало. З перемогою капіталу дух економіки починає поширюватися на все життя людини, на весь простір її буття, на всю її цивілізацію. Економіка оволодіває людиною, її життям, все навколо підкоряється економічному началу. Панування економічного начала і всезагальна до нього повага і є економізмом.

ЕКОНОМІКА ТА ХРЕМАТИСТИКА — оригінальна концепція старогрецького мислителя Арістотеля (384—322 до н. е.), що ґрунтується на поділі всіх видів господарської діяльності на дві сфери: природну і справедливую, спрямовану на надбання благ, корисних для життя, за допомогою землеробства та ремісництва (*економіку*) та протиприродну і безчесну, метою якої є збагачення за рахунок спекулятивної торгівлі та лихварства (*хрематистику*).

ЕКОНОМІКС — теоретична галузь економічної науки, започаткована в 90-х роках XIX ст. у рамках неокласичного напрямку А. Маршаллом (1842—1924). Від політичної економії відрізняється переважанням позитивного аналізу ринку, дослідженням раціональних методів господарювання в умовах обмежених ресурсів, використанням маржиналізму, функціональних залежностей та математичних методів. Згідно з визначенням Л. Робінсон, яке вважається класичним, економікс — наука, яка вивчає людську поведінку як відносини між цілями і обмеженими засобами, що мають альтернативне застосування.

ЕКОНОМІЧНА ДЕМОКРАТІЯ — теоретична складова соціал-демократичної моделі побудови соціалізму, яка передбачає розподіл відповідальності між сторонами, які беруть участь в управлінні, оприлюднення всіх важливих рішень щодо діяльності підприємств і економічної політики держави, співучасть на всіх рівнях прийняття господарських рішень, суспільний контроль (громадський, робітничий, профспілковий) над економічною владою тощо.

ЕКОНОМІЧНА ДУМКА — сукупність економічних поглядів та уявлень, що склалися у суспільній свідомості в певний період часу.

ЕКОНОМІЧНА ЛЮДИНА (*homo oeconomicus*) — започаткована А. Смітом (1723—1790) абстрактна модель людини як незалежного, егоїстичного, поінформованого та раціонально мислячого суб'єкта, який прагне максимізувати власну вигоду. Зазначена концепція була включена в неокласичну парадигму та її методологічний інструментарій. Сучасна неокласична модель економічної людини включає цілераціональну поведінку, утилітаризм, прагматизм, емпатію, прагнення максимізації економічного ефекту.

ЕКОНОМІЧНА РЕАЛЬНІСТЬ — наявне буття предметів, речей, феноменів світу економіки в їх співмірності з природною і соціальною реальністю; економічна реальність є сукупністю всього існуючого в економічній і господарській діяльності.

ЕКОНОМІЧНЕ БУТТЯ — одне з головних понять “метафізики економіки”, означає *об'єктивний світ економіки*, що існує незалежно від *свідомості*; визнаючи економічне буття основоположним стосовно соціополітичної і духовно-культурної сфер, “метафізика економіки” трактує їх не як пасивне відображення, а як активну силу, котра здійснює зворотний вплив на розвиток економіки.

ЕКОНОМІЧНЕ МИСЛЕННЯ — усвідомлення економічної діяльності, система наукових поглядів щодо закономірностей економічного розвитку, сутності економічних явищ і процесів.

ЕКОНОМІЧНЕ УЧЕННЯ — система упорядкованих та пов'язаних між собою економічних поглядів та ідей.

ЕКОНОМІЧНИЙ АНАЛІЗ — система аналітичного інструментарію політичної економії, до якого відомий австрійський економіст Й. Шумпетер (1883—1950) відносив економічну

історію, статистику й абстрактну теорію. Техніка, що поєднує історичні, статистичні та абстрактно-теоретичні дослідження, і детермінує економічну науку.

ЕМАНАЦІЯ (лат. *emanatio* — витікання, сходження) — термін, запроваджений стародавніми філософами, який означав сходження нижчих форм буття з вищого буття — єдиного універсального непорушного начала.

ЕМПАТІЯ (від англ. *empathy* — співчуття) — здатність ринкового суб'єкта поставити себе на місце контрагента або іншого учасника угоди та поглянути на ринковий обмін з їх позиції. В неокласичній теорії вважається рисою економічної поведінки ринкових суб'єктів та елементом господарської етики.

ЕМПІРИЗМ (гр. *empeiria* — досвід) — напрям у теорії пізнання, який на протигагу раціоналізмові вважає єдиним джерелом і критерієм пізнання чуттєвий досвід.

ЕНТЕЛЕХІЯ (гр. *entelechia* — здійсненність) — у філософії Арістотеля внутрішня мета руху, закладена в прихованому вигляді в кожному бутті до його здійснення; діяльне, формуюче начало.

ЕПОХА (гр. *epoche* — зупинка, вихідний момент, затримка) — якісно своєрідний і відносно тривалий період історії, що виокремлюється на основі певних об'єктивних ознак.

Є

ЄВГЕНІКА (гр. *eugenes* — родовитий, знатний) — термін, який вживається для позначення напряму в генетиці людини, що ставить завдання поліпшення біологічних властивостей людини.

З

ЗМІШАНА ЕКОНОМІКА — соціал-демократична модель “третього” шляху розвитку суспільства, заснована на плюралізмі форм власності, співіснуванні різних форм управління виробництвом, демократизації державного регулювання господарського життя.

ЗНЯТТЯ — одна з центральних категорій філософії *Г.В.Ф. Гегеля*, яка позначає одночасно знищення і збереження чогось.

I

ІДЕАЛ (фр. *ideal*, гр. *idea* — першообраз) — уявлення про найвищу досконалість, що, як взірець, норма і найвища мета визначає певний спосіб і характер дії людини чи суспільного класу.

ІДЕАЛІЗМ (гр. *idea* — вигляд, першообраз) — протилежний матеріалізму філософський напрям, який намагається довести, що дух свідомість, мислення, ідеальне є первинним, а буття, природа, матеріальне — вторинним.

ІДЕАЛЬНІ ТИПИ — поняття, запроваджене представником німецької історичної школи *М. Вебером* (1864—1920) для позначення абстрактних мисленнєвих конструкцій історичного процесу, теоретичних схем, які створюються вченим з метою осмислення конкретних фактів історичного розвитку, дослідження та систематизації історичного матеріалу.

ІДЕОЛОГІЯ (від гр. *ідея* і *логія* — вчення) — система політичних, економічних, правових, моральних, естетичних, філософських і релігійних поглядів, що виражають інтереси певних класів або соціальних груп.

ІДЕЯ (гр. *idea* — вигляд, образ, начало) — форма духовно-пізнавального відображення певних закономірних зв'язків і відношень зовнішнього світу, спрямована на його перетворення.

ІЛЮЗІЯ (лат. *illusio* — обман, помилка) — 1) викривлене, хибне сприймання дійсності; 2) необґрунтована надія, нездійснення мрії. Джерелом соціальних ілюзій є відсутність наукового розуміння суспільства та його законів, а також ущербність людського буття і свідомості.

ІМАНЕНТНИЙ (від лат. *immaneus* — властивий, притаманний чомусь) — внутрішньо притаманний, на противагу трансцендентному — зовнішньому; впливає з природи самого явища.

ІМПЕРАТИВ (лат. *imperativus* — владний, наказовий) — вимога, наказ, закон. У *І. Канта* — загальнозначима моральна вимога на противагу особистому принципу (максимі).

ІНДЕТЕРМІНІЗМ (лат. *indeterminatus* — невизначений, необмежений) — філософське вчення, що заперечує об'єктивну зумовленість явищ природи, суспільства і людської психіки, необхідний і закономірний зв'язок між ними.

ІНДИВІДУАЛІЗМ (фр. *individualisme* — неподільне) — риса світогляду і принцип поведінки людини, коли інтереси окремого індивіда абсолютизуються, протиставляються колективі та суспільству.

ІНДУКЦІЯ (лат. *inductio* — наведення) — спосіб міркування, за допомогою якого встановлюється обґрунтованість висунутого припущення чи гіпотези.

ІНСТИНКТ (лат. *instinctus* — спонукання, потяг) — багатоступеневий комплекс поведінкових актів організму, створений у результаті тривалої еволюції та спрямований на забезпечення життєвих функцій, самого існування кожної істоти і виду в цілому.

ІНСТИТУЦІЙНІ ЗМІНИ — механізм інституційного розвитку суспільства та економіки; здійснюється еволюційним та революційним шляхами.

ІНСТИТУЦІОНАЛІЗМ — один із провідних напрямів економічної теорії XX ст. та сучасності. Предметом його дослідження є вивчення суспільства як сукупності економічних і неекономічних інститутів, що перебувають у взаємозв'язку, взаємодії та розвитку. Інституційними змінами пояснюються зміст та напрями суспільного розвитку.

ІНСТИТУЦІЯ (інститут) — провідна категорія інституціоналізму; норми, правила, традиції, звичаї та механізми, що забезпечують їх виконання та структурують повторювані взаємодії між людьми. Інституції встановлюють сукупність домінуючих рамкових обмежень, що обумовлюють тип економічної системи. Це основні політичні, соціальні, правові норми, які є базою для виробництва, обміну та споживання, впливають на функціонування економіки через дію на витрати обміну та виробництва, зменшення економічної невизначеності.

ІНСТРУМЕНТАЛІЗМ (лат. *instrumentum* — знаряддя) — філософське вчення, яке вважає свідомість одним зі знарядь (інструментів) пристосування організму до середовища, що постійно змінюється; різновид прагматизму.

ІНТЕЛІГІБЕЛЬНИЙ (лат. *intelligibilis* — уможлядний, мислимий) — той, що досягається тільки розумом, мисленням.

ІНТЕНЦІЯ (лат. *intentio* — прагнення, намір) — термін схоластичної філософії, яким позначали намір, ціль, спрямованість свідомості, мислення, на якийсь предмет.

ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНІСТЬ (лат. *inter* — між і *суб'єкт*) — у деяких сучасних філософських напрямках (феноменологія, неопозитивізм) термін для позначення феноменів, загальнозначущих для багатьох суб'єктів. Джерело цієї загальнозначущості вбачають у свідомості суб'єктів, а не об'єктів.

ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНИЙ — термін, який вживається і для пояснення засобу аналізу літературного тексту, і для визначення того світо- і самовідчуття сучасної людини, яке одержало назву *постмодерністської чуттєвості*.

ІНТУЇТИВІЗМ — напрям у філософії, який абсолютизує інтуїцію як єдино вірогідний вид пізнання.

ІНТУЇЦІЯ (лат. *intuitio*, від *intueor* — уважно дивлюсь) — спосіб досягнення істини через безпосереднє чуттєве споглядання чи уможляд на відміну від опосередкованого, дискурсивного характеру логічного мислення.

ІПОСТАСЬ (гр. *hypostasis* — ущільнення, основа, сутність) — термін античної філософії, вперше вжитий у значенні одиничного реального буття. У патристиці “іпостась” розуміється в значенні “індивідуальна субстанція”, “перша сутність”. У XIX—XX ст. спостерігається тенденція до витлумачення І. як певного особистого і загальнолюдського начала з метою вийти за межі “атомарної” концепції індивіда до поняття особистості як свободи стосовно до природи.

ІРОНІЯ (гр. *eironeia* — удаване незнання, самоприпущення) — естетична категорія, яка означає, що в зовні позитивну оцінку явища вкладено зміст, протилежний безпосередньо висловленому чи вираженому. У *Сократа* — філософський принцип пошуку істини через сумнів.

ІРРАЦІОНАЛІЗМ (лат. *irrationalis* — нерозумний, несвідомий) — у гносеології принцип філософських вчень, які обстоюють обмеженість раціонального пізнання, протиставляють йому інтуїцію, віру, інстинкт як основні види пізнання.

ІСНУВАННЯ — 1) синонім буття; 2) буття, в якому виявляється сутність (не просто бути, а існувати); 3) центральне поняття філософії екзистенціалізму.

ІСТИНА — адекватне відтворення в пізнанні об'єктивності, результат певного, визначеного практикою гносеологічного відношення, при якому пізнавальний образ суб'єкта виступає як правильне відображення дійсного стану об'єкта.

ІСТОРИЗМ — принцип наукового пізнання, згідно з яким процеси дійсності мають розглядатися в їхньому закономірному історичному розвитку, у тісному зв'язку з конкретно-історичними умовами їхнього існування.

ІСТОРИЧНА ШКОЛА — неортодоксальний напрям економічної думки, започаткований у 40-ві — 60-ті роки XIX ст. у Німеччині на основі історичного методу досліджень, спрямованого на вивчення господарських явищ і процесів у їх національній та часовій визначеності та обґрунтування пріоритетної ролі держави у досягненні загальнонаціональної мети і соціальної злагоди.

К

КАЛОКАГАТІЯ (гр. *прекрасне і хороший*) — поняття античної естетики, яким позначали гармонію зовнішнього і внутрішнього, краси і добра як умову досконалості людини.

КАНОН (гр. *kanon* — правило, норма) у мистецтві — сукупність твердо встановлених норм, правил і принципів художньої творчості. Каноном називають також твори, які є нормативним зразком.

КАРМА (санскрит — дія, обов'язок, діяльність) — у вченнях індійських релігій особлива містична сила, обов'язковий, такий, що діє автоматично, “Закон покарання” за сукупність вчинків, намірів, прагнень, який визначає долю живої істоти в наступних перевтіленнях.

КАРТЕЗІАНСТВО — вчення французького філософа, математика *Р. Декарта* (латинізоване ім'я *Cartesius* — Картезій, звідси і назва).

КАТАРСИС (гр. *katarsis* — очищення) — термін, який у психології мистецтва й естетиці використовують для позначення сутності естетичного переживання. У давньогрецькій філософії К. тлумачили як очищення душі від пристрастей, від чуттєвих прагнень, насолоду очищення душі під впливом мистецтва.

КАТЕГОРИЧНИЙ ІМПЕРАТИВ (лат. *imperativus* — наказовий) — термін, запроваджений *І. Кантом*, для позначення безумовного веління моральної свідомості будувати свою поведінку відповідно до законів. Умовою категоричного імперативу є свобода волі.

КАТЕГОРІЯ (гр. *kategoricos* — ствердження; основна й загальна ознака) — універсальна форма мислення і свідомості, яка відображає загальні властивості й відношення об'єктивної дійсності, загальної закономірності розвитку всіх матеріальних, природних, духовних явищ.

КІЛЬКІСНА ТЕОРІЯ ГРОШЕЙ (*quantity theory of money*) — теорія, яка встановлює залежність між кількістю грошей в обігу, їх цінністю та змінами ринкових цін. Започаткована *меркантилізмом*, розвинута *класичною школою* та *неокласичним напрямом*. Її сучасним варіантом є *монетаризм*.

КЛЕРИКАЛІЗМ (лат. *clericalus* — церковний) — політичний напрям у західних країнах, представники якого домагаються керівної ролі церкви і духовництва в державі та в житті суспільства.

КОМУНІЗМ (від лат. *communis* — спільний) — поняття, запроваджене в марксистській теорії для позначення суспільного та економічного устрою, який прийде на зміну капіталізму і буде заснований на суспільній власності на засоби виробництва, рівності, відсутності держави та класового поділу суспільства, реалізації принципу “від кожного за здібностями, кожному — за потребами”.

КОМУНІКАЦІЯ (лат. *communicatio*, від *communico* — раджуся, спілкуюся) — спілкування, зв'язок.

КОНВЕНЦІОНАЛІЗМ (лат. *conventio* — угода, договір) — філософська концепція, за якою наукові теорії і поняття є не відображенням об'єктивного світу, а наслідками довільної угоди, конвенції між вченими, що укладається за принципами “зручності” і “економії мислення”.

КОНТЕКСТ (лат. *contextus* — сплетіння, зв'язок) — форма семантичної з'єднаності елементів тексту, а також позатекстових смислових відношень, що утворюються в процесі духовної та практичної діяльності людини.

КОНФОРМІЗМ (лат. *conformis* — подібний, відповідний) — пасивне пристосовницьке прийняття готових стандартів у поведінці, безапеляційне визнання існуючих порядків, норм і правил співжиття.

КОНЦЕПТУАЛІЗМ (лат. *conceptus* — думка, поняття) — напрям у середньовічній філософії, представники якого доводили, що *універсалії* реально не існують ані до речей, ані в самих речах, а є лише загальними поняттями, концептами про речі.

КОНЦЕПЦІЯ ІДЕАЛЬНОЇ ДЕРЖАВИ — соціально-економічна концепція старогрецького філософа *Платона* (близько 427—347 рр. до н. е.), що ґрунтується на ідеях станового поділу суспільства, натуральної орієнтації господарського життя, “аристократичного комунізму” тощо.

КОНЦЕПЦІЯ СПРАВЕДЛИВОЇ ЦІНИ — концепція відомого мислителя Середньовіччя *Томи Аквінського* (1225/26—1274), який виокремив два види справедливості в обміні: 1) справедливості, засновану на об'єктивних умовах обміну, які відображають витрати виробництва; 2) справедливості, засновану на необхідності збереження соціального статусу учасників обміну.

КРЕАТИВНИЙ (лат. *creation* — створення) — творчий, здібний до творчості.

КРЕАЦІАНІЗМ (лат. *creatio* — створення і *anima* — душа) — один з напрямів у християнсько-богословському вченні про душу людини, який доводить, ніби безсмертна душа дана Богом тільки при створенні першої людини (Адама), а потім передається від батьків дітям при зачатті.

КРИТЕРІЙ (гр. *kriterion* — засіб судження, мірило) — мірило достовірності людських знань, їхньої відповідності об'єктивній дійсності.

КУЛЬТ (лат. *cultus* — вшанування, поклоніння) — сукупність прийнятих у тій чи іншій релігії або релігійній течії обрядових дій, свят, ритуалів, звичаїв, пов'язаних з вірою у надприродні сили і спрямованих на умилоствлення їх; обрядовий бік релігії.

Л

ЛОГІКА (гр. *logike* — наука про умовивід) — наука про закони, форми та прийоми мислення, які забезпечують досягнення об'єктивної істини в процесі міркування і пізнання.

ЛОГОС (гр. *logos* — поняття, думка, розум) — термін давньогрецької філософії, що вживався в значеннях “слово”, “смысл”, “судження”, “пропорційність”, “основа”, “розум” і набував значення об'єктивної закономірності, необхідності. Термін ввів у філософію *Геракліт*, маючи на увазі так званий космічний Л., неадекватний словам.

ЛОГОЦЕНТРИЗМ — поняття *Ж. Дерріди*, яке означає західну інтелектуальну традицію, котра прагне у всьому знайти порядок і смысл, у всьому відшукати першопричину або просто нав'язати смысл і впорядкованість всьому, на що спрямована думка людини.

М

МАГІЯ (лат. *magia* — ворожба, чаклунство) — різновид ранніх релігійних вірувань і чаклунських дій, за допомогою яких людина первісного суспільства намагалася примусити уявні надприродні сили (фетишів, духів тощо) певним чином втрутитися в її життя.

МАСВТИКА (повивальна майстерність) — пізнавальний метод, що його виробив *Сократ*, який порівнював свою діяльність, що допомагає народженню істини, з мистецтвом повитухи (акушерки).

МАКСИМА (лат. *maximum* — найбільше) — узагальнююче правило, зразок.

МАТЕРІАЛІЗМ (від лат. *materialis* — речовинний) — протилежний ідеалізові філософський напрям, який виходить з того, що природа, буття, матерія є первинними, а свідомість, мислення, дух — вторинними.

МЕДИТАЦІЯ (лат. *meditatio* — розміркування) — розумова дія, спрямована на приведення психіки людини в стан поглибленого зосередження.

МЕРКАНТИЛІЗМ (від лат. *merkari* — торгувати) — домінуючий напрям економічної думки та різновид економічної політики, властивий перехідній добі первісного нагромадження капіталу (XV—XVIII ст.). Представники меркантилізму ототожнювали багатство з грошима, а його джерела вбачали у зовнішній торгівлі та видобутку благородних металів, обґрунтовуючи необхідність досягнення активного торговельного балансу шляхом державного регулювання господарського життя нації.

МЕРКАНТИЛІСТСЬКА ПОЛІТИКА — практичне втілення ідей меркантилізму, спрямоване на збільшення кількості грошей у країні шляхом перевищення експорту над імпортом на основі широкого використання державних протекційністських заходів.

МЕТАФІЗИКА (гр. *meta* та *physika* — “після фізики”) — 1) в історії філософії термін вживається для позначення філософських вчень про надчуттєві, не доступні досвідові начала буття; 2) протилежний діалектиці спосіб мислення і метод пізнання, який розглядає предмети і явища поза їхнім внутрішнім зв'язком і розвитком, не визнає внутрішніх суперечностей як джерела саморуху.

МЕТОД (гр. *methodes* — шлях дослідження чи спосіб пізнання) — спосіб організації практичного і теоретичного освоєння дійсності, зумовлений закономірностями відповідного об'єкта.

МЕТОДОЛОГІЯ (від *метод* і гр. *логос* — вчення) — 1) вчення про методи пізнання та перетворення дійсності; 2) сукупність прийомів дослідження, що застосовуються в якійсь науці.

МІЖДИСЦИПЛІНАРНИЙ ПІДХІД — властивий історико-соціальному напрямку та інституціоналізму методологічний принцип економічних досліджень, суть якого полягає в синтезі економічного знання з іншими галузями суспільствознавства: психологією, правом, соціологією, історією, антропологією, релігієзнавством та ін.

МІКРОЕКОНОМІЧНА ТЕОРІЯ — розділ економічної теорії, що вивчає ринкові процеси, поведінку ринкових суб'єктів та функціонування фірм на мікрорівні економіки.

Об'єктами дослідження є атомізовані економічні одиниці. Сформувалась як галузь теоретичного дослідження в межах неокласичного напрямку в останній третині XIX ст.

МІСТИЦИЗМ (гр. *misticos* — таємничий) — у широкому розумінні — визнання надприродної сутності явищ, у вузькому — релігійно-філософський світогляд, в основі якого лежить віра в можливість безпосередньо надчуттєвого і надрозумного спілкування людини з нематеріальним, духовним світом, Богом, духами тощо.

МІФ (гр. *mifhos* — слово, оповідь, переказ) — 1) історично перша світоглядна форма відображення дійсності. М. є духовно-практичним засобом освоєння форм суспільної життєдіяльності, форм взаємозв'язків людини і природи, людини і суспільства; 2) вигадка.

МІФОЛОГІЯ (гр. *mif* — оповідь, переказ і *logos* — вчення) — 1) сукупність міфів будь-якого народу; 2) спосіб духовно-практичного освоєння світу, форма суспільної самосвідомості та світосприйняття людиною первісного суспільства, викладені в системі міфів; 3) наука про міфи.

МОДЕРНІЗМ (фр. *modernise* — новітній, сучасний) — 1) загальна назва формалістичних течій у мистецтві XX ст., яким притаманні заперечення реалізму, утвердження суб'єктивного в художній творчості, відмова від спадщини художньої класики; 2) церковно-богословські напрями в сучасних релігіях, які прагнуть пристосувати ідеологію, культуру, організаційну структуру церкви до існуючих соціально-економічних цінностей і духовних умов життя суспільства.

МОДУС (лат. *modus* — міра, спосіб, образ) — властивість предмета, притаманна йому лише в деяких станах, на відміну від *атрибути* — невід'ємної властивості предмета у всіх його станах.

МОНАДА (гр. *monas* — одиниця, неподільне) — основне поняття філософської системи Г.В. Лейбніца. Найпростіша, неподільна духовна єдність, першопочаток, основа явищ.

МОНІЗМ (гр. *monos* — один, єдиний) — протилежний *дуалізму* і *плюралізму* філософський принцип пояснення різноманітності світу як прояву єдиного начала — матерії або духу.

МОНЕТАРИЗМ — економічна теорія, що надає грошам першочергового значення. Пов'язана з розробкою грошово-кредитної політики, спрямованої на регулювання грошової маси в обігу. В основу сучасного монетаризму покладено методологію неопозитивізму, теоретичні та методологічні положення класичної та неокласичної шкіл. Термін М. вперше використав американський економіст К. Бруннер у 1968 р. для визначення загальнотеоретичного підходу, що визнає виняткову важливість грошей в економіці, надає грошовій масі роль вирішального фактора економічної кон'юнктури та вказує на пріоритет особливого типу грошово-кредитної політики — прямого регулювання темпів зростання грошової маси.

МУДРІСТЬ — позатеоретична форма світоглядного філософського осмислення дійсності і розв'язання практичних питань на основі життєвого досвіду і розуму.

Н

НАПРЯМ ЕКОНОМІЧНОЇ ДУМКИ — сукупність течій, які мають значні розбіжності, але відстоюють деякі спільні принципові положення, еволюціонуючи протягом тривалого історичного періоду.

НАРАТИВ — специфічний спосіб осмислення світу як особливої форми існування людини, як властивий лише їй модус буття.

НАТУРФІЛОСОФІЯ (лат. *natura* — природа і *філософія*) — система умоглядних і часом фантастичних уявлень про природу, що розробляється у філософських вченнях переважно в епоху Відродження і Нового часу.

НЕВИДИМА РУКА РИНКУ — концепція, впроваджена в економічну науку видатним англійським дослідником А. Смітом (1723—1790), згідно з якою стихійні об'єктивні закони ринкової економіки спонтанно забезпечують координацію економічної поведінки суб'єктів господарювання, узгоджуючи приватні та суспільні економічні інтереси.

НЕОІНСТИТУЦІОНАЛІЗМ — теоретичний напрям сучасного інституціоналізму, парадигмальні основи якого сформувались шляхом синтезу теоретико-методологічних засад тра-

диційного американського інституціоналізму та неокласики. Пройшов суттєву еволюцію впродовж XX ст., найбільшого визнання та наукового впливу набув в останні десятиріччя.

НЕОПЛАТОНІЗМ — містичний та ідеалістичний напрям у філософії, що виник у III—V ст. н. е. в Римській імперії. Намагався поєднати на основі платонізму різні системи античної філософії.

НЕОПОЗИТИВІЗМ — один з основних напрямів західноєвропейської філософії XX ст. Сформувався на основі вихідних принципів позитивізму та емпіріокритицизму.

НЕСВІДОМЕ — певний рівень психічного відображення дійсності, який характеризується мимовільністю виникнення і протікання, відсутністю свідомого контролю й регулювання.

НЕФОРМАЛЬНІ ІНСТИТУЦІЇ — інституції, закріплені традиціями, звичаями, але такі, що не мають правового оформлення.

НІГІЛІЗМ (лат. *nihil* — ніщо, нічого) — заперечення загальноприйнятих цінностей: ідеалів, моральних норм, культури, традицій.

НОВА ІСТОРИЧНА ШКОЛА — другий етап розвитку історичної школи в Німеччині, започаткований у 70—90-х роках XIX ст. *Г. Шмоллером, Л. Брентано, К. Бюхером*, які застосовували історичний метод дослідження до аналізу економічних процесів та явищ, продовжуючи основні наукові традиції старої економічної школи.

НОМІНАЛІСТИЧНА ТЕОРІЯ ГРОШЕЙ — економічна теорія, яка зародилась у стародавні часи і набула систематичного розвитку у XVIII ст. у працях *Дж. Беллєрса, Н. Барбона, Дж. Берклі*, які заперечували товарну природу грошей, розглядаючи їх як умовний знак, технічний інструмент обміну. У Середні віки використовувалася для виправдання псування монет, у Новий час — для обґрунтування необхідності заміни металевих грошей.

НОНКОНФОРМІЗМ (лат. *non* — ні і *conformis* — подібний, відповідний) — прагнення будь-якою ціною суперечити думці більшості і чинити інакше, не рахуючись ні з чим.

НОРМА ДОДАТКОВОЇ ВАРТОСТІ — поняття, запроваджене *К. Марксом* для позначення ступеня експлуатації ро-

бітників капіталістами: процентне відношення додаткової праці (додаткового продукту) до необхідної праці (необхідного продукту).

НОУМЕН (гр. *νοῦμενον* — осягнуте розумом) — термін, який означає те, що осягається розумом, на противагу даному в чуттях (феномен). У *І. Канта* “ноумен” — проблематичне поняття, що не містить логічної суперечності, але об’єктивну реальність якого аж ніяк не можна пізнати без допомоги чуттів.

НУС (гр. *νους* — думка, розум) — одне з основних понять давньогрецької філософії, що означало узагальнення всіх актів свідомості й мислення, усіх смислових, розумових і мислительних закономірностей, що їм підпорядковані космос і людина. Поняття Н. найповніше розкрито у філософії Анаксагора.

О

ОБ’ЄКТИВАЦІЯ — перетворення суб’єктивного (властивостей, притаманних суб’єкту) в об’єктивне (у властивості об’єкта), що відбувається в процесі суспільної практики.

ОБРАЗ — форма і продукт суб’єктивного, ідеального відображення об’єктивної дійсності та свідомості людини.

ОНТОЛОГІЯ (гр. *on (ontos)* — суще і *логія* — вчення) — в історії філософії вчення про першопочаток буття. Під онтологією розуміли самостійну частину філософії, яка досліджувала нібито вищі, такі, що осягаються не відчуттями, а тільки розумом, основи всього сущого (буття, субстанція, простір і час, причинність тощо).

ОПРЕДМЕТНЕННЯ І РОЗПРЕДМЕТНЕННЯ СУТНІСНИХ СИЛ ЛЮДИНИ — терміни, якими визначаються характерні особливості предметної діяльності. Під *опредметненням* розуміють перетворення людських здібностей і сил у форму предмета, а під *розпредметненням* — перехід об’єктивного предмета в культурно-діяльні здатності суб’єкта.

П

ПАНЛОГІЗМ (гр. *pan* — усе і *логос* — слово, думка, розум) — об'єктивно-ідеалістичне вчення, яке вважає закони мислення (логіки) універсальними закономірностями становлення світу й ототожнює об'єктивну закономірність з необхідним зв'язком логічних категорій.

ПАНПСИХІЗМ (гр. *pan* — усе і *душа*) — філософське вчення, яке проголошує психіку, душу загальною властивістю природи. Панпсихізм багато в чому схожий з *гілозоїзмом*.

ПАНТЕЇЗМ (гр. *усе* і *Бог*) — філософсько-релігійне вчення, за яким Бог є безособовим началом, розлитим по всій природі, тотожним з нею або з її субстанцією.

ПАРАДИГМА (гр. *paradeigma* — приклад, взіреть) — поняття, яке використовували в історії філософії і культури для характеристики примату ідеального над матеріальним.

ПАТРИСТИКА (лат. *pater* — батько) — один з провідних напрямів ідеології в епоху Середньовіччя, що мав на меті тлумачення біблійних текстів, питань теології тощо.

ПЕРСОНАЛІЗМ (лат. *personalis* — особистий) — течія в сучасній західноєвропейській філософії, яка розглядає особу як первинну реальність і найвищу духовну цінність.

ПЕРЦЕПЦІЯ (лат. *perceptio* — сприймання) — чуттєве сприйняття предметів. *Г.Ф. Лейбніц* розрізняв перцепцію як просте, безпосереднє уявлення про зовнішній світ і аперцепцію як вищу форму пізнавальної діяльності, пов'язану з самосвідомістю.

ПЕРША ЕКОНОМІЧНА РЕВОЛЮЦІЯ (*First Economic Revolution*) — радикальна зміна забезпеченості населення ресурсами внаслідок формування виключних прав власності, що відбулася близько 8—10 тис. років тому. Перехід у господарській діяльності людей від полювання і збиральництва до регулярного землеробства і приручення свійських тварин, який уможливив зростання чисельності населення за умов збереження рівня споживання.

ПІЗНІЙ МЕРКАНТИЛІЗМ — історичний етап розвитку меркантилістської доктрини (XVI—XVII ст.), представники якого ставили за мету обґрунтування теорії активного торговельного балансу.

ПЛЮРАЛІЗМ (лат. *pluralis* — множинний) — філософська концепція, за якою існують кілька або безліч незалежних субстанціональних первоначал або видів буття.

ПОЛІТЕЇЗМ (гр. *багато* і *Бог*) — багатобожжя, поклоніння багатьом богам.

ПОЛІТИЧНА ЕКОНОМІЯ — термін, запроваджений у науковий вжиток французьким меркантилістом *А. Монкретьеном* (1575—1621), який трактував політичну економію як науку про практичні правила господарської діяльності держави та мистецтво управління ними. Згідно із сучасними підходами політична економія вивчає економічні відносини, які виявляються через діяльність та поведінку суб'єктів господарювання.

ПОСТПОЗИТИВІЗМ (лат. *post* — після і *позитивізм*) — течія в сучасній західній філософії науки, що склалася в 60—70-х роках XX ст. як спроба подолати деякі найбільш одіозні недоліки неопозитивізму.

ПОСТУЛАТ (лат. *postulatum* — вимога) — аксіоматичне твердження, що змістовно виділене серед інших аксіом теоретичної системи і передує доведенню її тверджень.

ПРАГМАТИЗМ (гр. *pragma* — дія, діяння) — вчення в західній філософії, за яким цінність понять, суджень та ін. про об'єкти, їхні властивості тощо визначається практичними наслідками для людини дій, що базуються на цих знаннях.

ПРЕЦЕДЕНТ (лат. *praecedens* — попередній) — випадок, який мав раніше місце і тепер слугує прикладом для наступних випадків подібного роду.

ПРИНЦИП (лат. *principium* — начало, основа) — 1) першопочаток, те, що лежить в основі певної сукупності фактів, теорії, науки; 2) внутрішнє переконання людини.

ПРОВІДЕНЦІАЛІЗМ (лат. *providentia* — передбачення, провидіння) — теологічне розуміння причин суспільних подій як прояву волі Бога, а їхнього сенсу — як наперед визначеного наміру Бога.

ПРОТЕКЦІОНІЗМ — економічна політика держави, спрямована на захист вітчизняної економіки від іноземної конкуренції.

ПСИХОАНАЛІЗ (*психо* та *аналіз*) — одна з теоретичних засад фрейдизму, загальна теорія і метод лікування нервових і психічних захворювань, запропоновані *З. Фрейдом* наприкінці XIX — на початку XX ст.

Р

РАЦІОНАЛІЗМ (лат. *rationalis* — розумний, від *ratio* — розум) — 1) у широкому розумінні — філософський напрям, що протиставляє містици, теології, ірраціоналізмові переконання у здатності людського розуму пізнавати закони розвитку природи і суспільства; 2) напрям у теорії пізнання, який, на противагу сенсуалізму (емпіризму), вважає єдиним джерелом і критерієм пізнання розум (теоретичне мислення).

РЕАЛІЗМ (лат. *realis* — речовий, дійсний) — 1) термін, яким позначали своє вчення деякі матеріалісти, зокрема природодослідники; 2) у західній філософії початку ХХ ст. сукупність філософських вчень і шкіл, які визначають незалежне від суб'єкта існування об'єкта, причому під об'єктом розуміють як матеріальні речі, так і ідеальні поняття.

РЕДУКЦІЯ (лат. *reductio* — повернення, приведення назад) — логіко-методологічний прийом, який полягає у зведенні в процесі дослідження одного явища до іншого, однієї задачі чи проблеми до іншої з метою їх спрощення.

РЕЛЕВАНТНИЙ (англ. *relevant* — відповідний) — відповідний, схожий, подібний.

РЕЛЯТИВІЗМ (лат. *relativus* — відносний) — 1) принцип відносності людських знань; 2) суб'єктивно-ідеалістичне вчення, яке абсолютизує відносність людських знань, заперечує моменти абсолютно істинного в них і на цій підставі заперечує об'єктивну істину, пізнаваність світу.

РЕФЛЕКСІЯ (лат. *reflexio* — обернення назад, відображення) — термін для позначення такої риси людського пізнання, як дослідження самого пізнавального акту, діяльності самопізнання, що дає змогу розкрити специфіку духовного світу людини.

РИНКОВИЙ ЛІБЕРАЛІЗМ — ідеологія класичної школи та неокласики, заснована на концепціях “природного порядку”, “невидимої руки”, “економічної людини” та ін.; включає захист принципів вільної ринкової конкуренції, свободи підприємництва, сукупність ринкових свобод, вільні ринки, вільне ціноутворення, вільну торгівлю, обмеження державного втручання в економіку.

РИТУАЛ (лат. *ritus* — урочиста церемонія) — вид образу, норма поведінки, що історично склалася або спеціально встановлена, за якої спосіб виконання дій строго канонізований і має символічний характер.

С

СВІДОМІСТЬ — властивий людині спосіб сприйняття світу через суспільство, вироблену систему знань, закріплених у мові, в усіх її смислах і значеннях; найвища форма відображення матерії.

СВІТЕКОНОМІКИ — сукупність усіх форм існування економічної реальності; економічне буття у всій його різноманітності. Поняття “світу економіки” широко вживається для означення окремих частин економіки, економічних процесів, явищ, котрі характеризують як цілісність (економічне буття, економічна діяльність, економічна цивілізація, фінанси тощо) окремих сфер господарського життя і його проявів (товар, гроші, власність, багатство, вартість). Світ економіки — це також стан відносин між людьми, соціальними групами, суб'єктами економічної діяльності.

СВОБОДА — притаманна людині специфічна здатність діяти відповідно до своїх цілей та інтересів, які виражають переважно не наявну (вже здійснену), а майбутню, головним чином, можливу реальність.

СВОБОДА ВОЛІ — один з аспектів свободи, в якому розкривається здатність людини приймати рішення зі знанням справи, панувати над собою.

СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ (лат. *saecularis* — мирський, світський) — процес звільнення всіх сфер життєдіяльності людини і суспільства від впливу релігії.

СЕМІОТИКА (гр. *semeiotike* — пов'язаний зі знаками) — наука про різні системи знаків, які використовуються для передачі інформації.

СЕНСУАЛІЗМ (лат. *sensualis* — чуттєвий, від *sensus* — почуття, відчуття) — напрям у теорії пізнання, який визнає відчуття єдиним джерелом знань. Протилежний *раціоналізму*.

СИМУЛЯКР — поняття постмодернізму, яке означає: відображення базової реальності; воно приховує і спотворює базову реальність; воно приховує відсутність базової реальності; воно не має ніякого відношення до будь-якої реальності; воно є своїм власним чистим симулякром. Симулякр — це творчий монтаж імітованої реальності.

СИНЕРГЕТИКА (гр. *sinergia* — спільна дія) — науковий напрям, який досліджує процеси самоорганізації в природних, соціальних і когнітивних системах.

СКЕПТИЦИЗМ (гр. *skeptikos* — недовірливий, той, хто досліджує) — філософське вчення, що піддає сумніву можливість достовірного пізнання об'єктивного світу.

СОЛІПСИЗМ (лат. *solus* — один, єдиний та *ipse* — сам) — крайня форма суб'єктивного ідеалізму, згідно з якою єдиною реальністю є свідомість суб'єкта, його “Я”, а об'єктивна дійсність — продукт свідомості.

СОФІЗМ (гр. *sophisma* — судження, придумане хитро, майстерність, уміння) — логічний виверт, який навмисно імітує, наслідує формальну правильність мислення, щоб видати хибне міркування за істинне.

СПЕКУЛЯТИВНЕ — термін, під яким розуміється тип теоретичного знання, яке виводиться без звернення до досвіду, за допомогою рефлексії і спрямоване на досягнення граничних основ буття.

СПОНТАННИЙ (лат. *spontaneus* — довільний) — характеристика процесів, що виникають не під впливом зовнішніх дій і причин, а внаслідок власного саморуху, довільно; самодіяльність, здатність до активних дій, зумовлена внутрішніми імпульсами.

СУБ'ЄКТ (лат. *subjectum* — те, що лежить в основі, підкладене) — носій певного роду діяльності; у теорії пізнання — свідомо істота, що пізнає.

СУБ'ЄКТИВНЕ — те, що властиве суб'єктові, визначається його діяльністю; психічна, духовна діяльність людини як суб'єкта; знання і переживання суб'єктом самого себе; індивідуальність пізнання різних людей.

СУБЛІМАЦІЯ (лат. *sublimo* — високо піднімаю, підношу) — одне з основних понять теорії психоаналізу, особливий вид відхилення інстинктів від притаманної їм спрямованості і

переключення їхньої енергії на досягнення соціальних і культурних цілей.

СУБСТАНЦІЯ (лат. *substantia* — сутність) — філософська категорія для позначення кінцевої основи всієї різноманітності явищ природи та історії, якою є саморух матерії.

СХОЛАСТИКА (гр. *scholē* вчений, вчена бесіда, школа) — тип середньовічної філософії, цілком підпорядкованої релігії. Мала на меті обґрунтування, систематизацію і захист теології за допомогою раціоналістичних засобів.

СЦІЄНТИЗМ (лат. *scientia* — знання, наука) — світоглядна позиція, пов'язана з абсолютизацією позитивних аспектів впливу природничих наук на розвиток культури.

Т

ТАБУ (полінезійське) — категорична заборона певних дій, порушення якої нібито неминуче призводить до тяжкої кари.

ТЕЇЗМ (гр. *Theos* — Бог) — релігійний світогляд, в основі якого лежить розуміння Бога як вищої істоти, що створила світ і втручається в його події.

ТЕЛЕОЛОГІЯ (гр. *telos* — мета, кінець і *логія*) — вчення, за яким розвиток є здійсненням наперед визначеної мети і все в розвитку природи і суспільства є доцільним.

ТЕОГОНІЯ (гр. *Theos* — Бог, *goneia* — народження) — сукупність міфів про походження і родовід богів.

ТЕОДИЦЕЯ (гр. *Theos* — Бог, *dike* — справедливість) — “боговиправдання” — релігійно-філософське вчення, яке має на меті усунути суперечності між вірою у всемогутнього справедливого Бога і наявністю на землі “доказу” того, що саме зло є добром.

ТЕОЛОГІЯ (гр. *Theos* — Бог і *логія*), богослов'я — вчення про Бога, побудоване на основі логіко-схоластичних тлумачень “Священного Письма”. Теологія є догматичним обґрунтуванням, “теоретичним” змістом, серцевиною релігії.

ТЕОРІЯ ВАРТОСТІ А. СМІТА — неоднозначне та суперечливе трактування вартості А. Смітом, згідно з яким вартість визначається: 1) витраченою на виробництво товарів працею; 2) працею, що купується; 3) сумою доходів (заробітної плати, прибутку, ренти).

ТЕОРІЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ЕКОНОМІЇ Ф. ЛІСТА — теорія предтечі німецької історичної школи *Ф. Ліста* (1789—1846), спрямована на вивчення національних інтересів та специфічних законів господарського розвитку окремих країн з метою визначення ролі та обґрунтування функцій держави щодо створення найсприятливіших умов для реалізації економічного потенціалу окремої нації.

ТЕОСОФІЯ (гр. *Theos* — Бог і *мудрість*) — релігійно-філософське вчення, що проголошує предметом пізнання “божественну мудрість”, а джерелом його — містичну інтуїцію та одкровення.

ТОМІЗМ (лат. *Thomas* — Фома) — напрям філософії католицизму, заснований на вченні *Томи Аквінського*.

ТОТАЛЬНІСТЬ (лат. *totus* — увесь, цілий) — повнота, всезагальність, всеосяжність, охоплення усіх сторін дійсності.

ТОТЕМІЗМ (алгонкінське *ототем* — його рід) — форма родової суспільної самосвідомості, для якої характерна віра у спільне походження і кровну спорідненість між певною родовою групою людей і певним видом тварин, рослин, рідше — тим чи іншим предметом або явищем природи.

ТОТОЖНІСТЬ — рівність певних предметів, збіг усіх їхніх властивостей, що дає змогу розглядати їх як один і той самий предмет.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИЙ — той, що зумовлює можливість пізнання.

ТРАНСЦЕНДЕНТНИЙ — той, що лежить поза межами свідомості й пізнання.

ТРИАДА (гр. *trias* — трійка, трійця) — термін, яким позначають ідею про тріступінчастість розвитку: теза, антитеза, синтез.

У

УНІВЕРСАЛІЇ (лат. *universalis* — загальний) — філософський термін, який вживався для позначення загальних понять (стіл, люди) на відміну від одиничних (конкретний стіл, конкретна людина). Широко використовувався в середньовічній схоластиці.

УНІВЕРСУМ (лат. *universum* — світ, всесвіт) — філософський термін для позначення об’єктивного світу як цілісності, що перебуває в постійному саморусі й кожна частина якої є ланкою в нескінченному ланцюзі розвитку матерії.

УРБАНІЗАЦІЯ (лат. *urbanus* — міський, *urba* — місто) — історичний процес зростання і підвищення ролі міст у розвитку суспільства.

УТИЛІТАРИЗМ (лат. *utilitas* — користь, вигода) — етична доктрина, яку характеризують три основні положення: 1) дію вважають правильною або неправильною на підставі наслідків, до яких вона приводить; 2) благо або зло наслідків вимірюється щастям або нещастям, до яких приводить дія; 3) для індивіда його особистий інтерес є важливим так само, як і інтерес до людей. Через це завжди правильними будуть дії, що ведуть до найбільшого щастя найбільшої кількості людей.

УТОПІЯ (гр. букв. *неіснуюче місце*) — термін, яким позначають ідеальні, науково не обґрунтовані проекти взірцевого суспільного устрою.

УЯВЛЕННЯ — чуттєво-наочний образ предметів, явищ дійсності, світу в цілому, який містить узагальнення суспільного та індивідуального досвіду людей.

Ф

ФАЛЬСИФІКАЦІЯ (лат. *falsificatus* — підроблений) — спосіб перевірки наукових результатів (гіпотез, теорій, ідей) через спростування положень, які їм суперечать.

ФАТАЛІЗМ (лат. *fatalis* — визначений долею) — концепція, за якою перебіг подій у природі, суспільстві, житті кожної людини наперед визначений Богом, його волею.

ФЕНОМЕН (гр. *phainomenon* — те, що з’являється) — явище, єдине у своєму роді, взяте в цілісності, в єдності з його суттю. Феномен як очевидна даність досягається за допомогою інтуїції.

ФІДЕЇЗМ (лат. *fidles* — віра) — напрям філософської думки, який намагається підмінити знання релігією, поставити віру над розумом.

ФІЗИКАЛІЗМ — одна з концепцій неопозитивізму, за якою істинність положення будь-якої науки залежить від можливості перекласти його мовою фізики, “фізикалії”.

ФІКЦІОНАЛІЗМ (лат. *fictio* — вигадка) — філософська концепція, висунута наприкінці XIX ст., за якою наше уявлення про світ є сукупністю ілюзій, функцій. Згідно з Ф., продуктами мислення є своєрідні “корисні функції”, які не мають нічого спільного з об’єктивною дійсністю і слугують лише інструментами орієнтації у світі.

ФЛУКТУАЦІЯ (лат. *fluctuation* — хитання) — випадкові відхилення від середніх значень фізичних величин, що спостерігаються, які характеризують систему, що складається з великої кількості елементів і підкоряється не динамічним, а статистичним законам.

ФУНКЦІОНАЛІЗМ — один з компонентів системного підходу, суть якого полягає у виявленні функцій окремих елементів і підходів певного соціального утворення.

ФУТУРОЛОГІЯ (лат. *futurum* — майбутнє і логія) — галузь наукових знань, що охоплює перспективи розвитку соціальних процесів: вчення про майбутнє.

Х

ХІЛІАЗМ (гр. *chilioi* — тисяча) — релігійне вчення про тисячолітнє “царство Боже” на землі, що нібито настане перед “кінцем світу”.

ХОЛІЗМ (лат. *holos* — цілий, увесь) — “філософія цілісності” — напрям у сучасній західній європейській філософії, який розглядає цілісність світу як наслідок творчої еволюції, що спрямовується нематеріальним і непізнаним “фактором цілісності”.

Ц

ЦИВІЛІЗАЦІЯ (лат. *civilis* — громадянський, державний) — 1) форма існування живих істот, наділених розумом; 2) синонім культури, сукупність матеріальних і духовних досягнень суспільства; 3) відносно самостійне цілісне соціально-історичне утворення, локалізоване у просторі й часі, що може мати ієрархічні рівні (наприклад, антична цивілізація, римська цивілізація). Термін був запроваджений В.Р. Мірабо (1757 р.).

ЦИНІЗМ (вчення кініків) — презирливе ставлення до культури суспільства, до його духовних і особливо моральних цінностей та загальноприйнятих норм поведінки; безсоромність.

Ч

ЧИСТА ЕКОНОМІЧНА ТЕОРІЯ — термін, який використовувався неокласиками (маржиналістами) для означення економічної теорії як позасоціальної науки, “чистого знання”, галузі дослідження функціональних та кількісних залежностей ринкової економіки, формалізації та моделювання оптимальних станів економіки та її мікроструктур, визначення шляхів підвищення економічної ефективності.

ЛІТЕРАТУРА

- Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. — СПб., 1998.
- Ананьин О.И. Экономическая наука в зеркале методологии // Вопросы философии. — 1999. — № 10.
- Андрущенко В.П. Социология. Наука об обществе. — Х., 1998.
- Андрущенко В.П. Філософія політики: Короткий енцикл. слов. — К., 2002.
- Андрущенко В.П., Губерський Л.В., Михальченко М.І. Соціальна філософія. Історія. Теорія. Методологія. — 3-тє вид., випр. і доп. — К., 2006.
- Андрущенко В.П., Михальченко М.І. Сучасна соціальна філософія. — К., 1996.
- Антология мировой философии: В 4 т. — М., 1969.
- Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. — М., 1980. — Т. 1.
- Аристотель. Никомахова етика // Соч.: В 4 т. — М., 1980. — Т. 4.
- Аристотель. О душе // Соч.: В 4 т. — М., 1980. — Т. 1.
- Арістотель. Політика. — К., 2000.
- Арльчев А.Н. Об иррационализме как философии изменчивости // Вопросы философии. — 1998. — № 6.
- Асмус В.Ф. Метафизика Аристотеля // Аристотель. Соч.: В 4 т. — М., 1980. — Т. 1.
- Базилевич В. “Метафізика економіки”: ідея, смисл, призначення // Банківська справа. — 2006. — № 1.
- Базилевич В.Д. Інтелектуальна власність. — К., 2006.

Література

- Базилевич В.Д., Базилевич К.С. Ринкова економіка: основні поняття і категорії. — К., 2006.
- Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. — М., 1975.
- Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. — М., 1999.
- Бердяев Н. Судьба России: Сочинения. — М.; Харьков, 1998.
- Бердяев Н.А. Самопознание. — М., 1991.
- Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. — М., 1989.
- Бердяев Н.А. Человек и машина // Вопросы философии. — 1989. — № 2.
- Беркли Дж. Сочинения. — М., 2000.
- Блауг М. Економічна теорія в ретроспективі. — К., 2001.
- Богомолов А.С., Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. — М., 1982.
- Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — М., 1990.
- Быстрыков И.К. Метафизика экономики: реальность и виртуальность // Философия экономики. — К., 2002.
- Бьюкенен Дж. М. Сочинения. — М., 1997.
- Васильева Т.В. Афинская школа философии. — М., 1985.
- Введение в институциональный анализ. — М., 1996.
- Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990.
- Веблен Т. Теория праздного класса. — М., 1984.
- Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентный идеализм // Культурология. XX век. Антология. — М., 1995.
- Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. — К., 1994.
- Войтов А.Г. Самоучитель мышления. — М., 2001.
- Волков Г. Сова Минервы. — М., 1973.
- Воля к власти. — М., 1994.
- Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. — М., 1991.
- Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. — М., 1988.
- Гайденко П.П. У истоков новоевропейской науки // Научковедение. — 1999. — № 32.
- Гайденко П.П. Бытие и разум // Вопросы философии. — 1997. — № 7.
- Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук: В 3 т. — М., 1975. — Т. 1.

- Гегель Г.В.Ф. Философия природы // Энциклопедия философских наук: В 3 т. — М., 1975. — Т. 2.
- Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук: В 3 т. — М., 1975. — Т. 3.
- Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. — М., 1971.
- Гегель Г.В.Ф. Феноменологии духа. — М., 1999.
- Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — СПб., 1999.
- Гегель Г.В.Ф. Эстетика: В 4 т. — М., 1968. — Т. 1.
- Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. — М., 1977. — Т. 2.
- Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. — М., 1970. — Т. 1.
- Гесць В.М. Перехідна економіка. — К., 2004.
- Гетманн К.Ф. От сознания к действию. Прагматические тенденции в немецкой философии первых десятилетий XX века // Логос. — 1999. — № 1 (11).
- Гусев В.И. Вступ до метафізики. — К., 2004.
- Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб., 1988.
- Гэлбрейт Дж.К. Новое индустриальное общество. — М., 1969.
- Дельоз Ж. Логика смысла. — М., 1995.
- Державин Г.Р. Стихотворения. — М., 1958.
- Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Вестн. МГУ. — Сер. 9. — 1996.
- Джемс В. Прагматизм. — К., 1995.
- Дугин А.Г. Эволюции социальных идентичностей при переходе к парадигме постмодерна // Философия хозяйства. — 2004. — № 5 (35).
- Економічна теорія: Політекономія / За ред. В.Д. Базилевича. — 5-те вид. — К., 2006.
- Захаров В.Д. Метафизика в науках о природе // Вопросы философии. — 1999. — № 3.
- Здравомыслов А.Г. Рациональность и властные отношения // Вопросы социологии. — М., 1996. — Вып. 6.
- Зиммель Г. Избранное: В 2 т. — М., 1996.
- Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — М., 2004.
- Иванов А.В., Миронов В.В. Университетские лекции по метафизике. — М., 2004.
- Иванов В.П. Человеческая деятельность — познание — искусство. — К., 1977.

- Ильин В.В. Философия богатства. Человек в мире денег. — К., 2005.
- Ильин И.А. Путь к очевидности. — М., 1993.
- Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. — М., 1996.
- Иноземцев В.Л. За пределами экономического общества. — М., 1998.
- Ільїн В.В. Апологія ірраціонального. — К., 2005.
- Історія економічних учень: Підручник / За ред. В.Д. Базилевича. — К., 2004.
- Каган М.С. Метаморфозы бытия и небытия. К постановке вопроса // Вопросы философии. — 2001. — № 6.
- Кант И. Соч.: В 6 т. — М., 1964.
- Карцев Е.А. Постмодерн как фаза цивилизационного развития и междисциплинарный дискурс // Философия хозяйства. — 2004. — № 5 (35).
- Касавин И.Т. Проблема и контекст. О природе философской рефлексии // Вопросы философии. — 2002. — № 7.
- Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. — М., 2000.
- Категории философии и категории культуры. — К., 1983.
- Кейнс Дж.М. Избранные экономические произведения. — М., 1993.
- Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. — М., 2001.
- Кемеров В.Е. Метафизика — динамика (К вопросу об эволюции метафизики) // Вопросы философии. — 1998. — № 8.
- Кириленко Г.Г. Самосознание и мировоззрение личности. — М., 1998.
- Козловски П. Принципы этической экономии. — СПб., 1999.
- Козловски П. Этическая экономия как синтез экономической и этической теории // Вопросы философии. — 1996. — № 8.
- Кон И.С. В поисках себя: Личность и ее самосознание. — М., 1984.
- Конверский А.Е. Теория и ее обоснование. — К., 2000.
- Конверський А.Є. Логіка. — К., 2004.
- Конверський А.Є. Логіка. Традиційна та сучасна. — К., 2004.

Корняков В.И. Об экономической субстанции // *Философия хозяйства*. — 2004. — № 3 (33).

Кремень В., Табачник Д., Ткаченко В. Україна: проблеми самоорганізації: В 2 т. — К., 2003.

Кремень В.Г. Людина і освіта у вимірах економічної цивілізації // *Дзеркало тижня*. — 2006. — № 40.

Кремень В.Г. Освіта і наука в Україні — інноваційні аспекти. Стратегія. Реалізація. Результати. — К., 2005.

Кремень В.Г., Ільїн В.В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції. — К., 2005.

Кримський С.Б. Запити філософських смислів. — К., 2003.

Крымский С.Б. Философия как путь человечности и надежды. — К., 2000.

Культура, культурология и образование // *Вопросы философии*. — 1997. — № 2.

Кутырев В.А. Человек XXI века: уходящая натура... // *Человек*. — 2001. — № 1.

Кутырев В.А. Оправдание бытия (явление нигитологии и его критики) // *Вопросы философии*. — 2000. — № 5.

Лакатос И. Методология научных исследовательских программ // *Вопросы философии*. — 1995. — № 4.

Лекторский В.А. Научное и вненаучное мышление // *Разум и экзистенция*. — СПб., 1999.

Лист Ф. Национальная система политической экономии. — Екатеринбург, 1999.

Личность: внутренний мир и самореализация. Идеи, концепции, взгляды. — СПб., 1996.

Логинова Е.В. Некоторые аспекты политико-экономического анализа сетевой экономики // *Философия хозяйства*. — 2004. — № 5 (35).

Локк Дж. Опыт о человеческом разуме // *Соч.*: В 3 т. — М., 1985. — Т. 1.

Локк Дж. Соч.: В 3 т. — М., 1985.

Лосев А.Ф. Дерзание духа. — М., 1988.

Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологемы. — М., 1991.

Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. — М., 1987.

М. Бунге. Сучасний дискурс / За ред. В.Д. Базилевича. — К., 2005.

Майбурд Е.М. Введение в историю экономической мысли. От пророков до профессоров. — М., 1996.

Макроекономіка: Підручник / За ред. В.Д. Базилевича. — 4-те вид. — К., 2006.

Мальковская И.А. Институциональная динамика в условиях экономической глобализации // *Философия хозяйства*. — 2004. — № 4 (34).

Мамардашвили М.К. Стрела познания. набросок естественноисторической гносеологии. — М., 1996.

Мареева Е.В. Проблема души в классической и неклассической философии. — М., 2003.

Маркузе Г. Одномерный человек. — М., 1994.

Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 46. — Ч. 1.

Маршалл А. Принципы экономической науки: В 3 т. — М., 1993.

Материальное и духовное в социальном развитии. — К., 1986.

Мизес Л. Социализм. Экономический и социалистический анализ. — М., 1994.

Микешина Л.А. Специфика философской интерпретации // *Вопросы философии*. — 1999. — № 6.

Микешина Л.А. Философия познания: диалог и синтез подходов // *Вопросы философии*. — 2001. — № 4.

Мировоззренческая культура личности. — К., 1986.

Миронов В.В. Образы науки в современной культуре и философии. — М., 1997.

Миронов В.В. Трансформации философии в эпоху глобализма // *Философия хозяйства*. — 2002. — № 4 (22).

Московский А.И. Экономикс и... другие! // *Философия хозяйства*. — 1999. — № 2.

Мудрагей Н.С. Рациональное и иррациональное — философская проблема // *Вопросы философии*. — 1994. — № 9.

Мунье Э. Манифест персонализма. — М., 1989.

Начала христианской психологии. — М., 1995.

Некlessа А.И. Трансмутации истории // *Вопросы философии*. — 2001. — № 3.

Ницше Ф. К генеалогии морали // *Соч.*: В 2 т. — М., 1990.

Нугаев Р.М. Схема развития научных теорий: ценностные измерения // *Вопросы философии*. — 2002. — № 11.

Ортега-и-Гасет Х. Что такое философия? — М., 1991.

- Осипов Ю.М.* Время философии хозяйства. — М., 2003.
- Осипов Ю.М.* Тайна хозяйства и тайна экономики // *Философия хозяйства*. — 2002. — № 6 (24).
- Осипов Ю.М.* Тезисы об экономике как реальности и экономики как собрании мыслей об экономике // *Философия хозяйства*. — 2004. — № 5 (35).
- Осипов Ю.М.* Философия хозяйства. — М., 2001.
- Осипов Ю.М.* Что есть экономика вообще и что она есть сегодня // *Философия хозяйства*. — 2004. — № 3 (33). — С. 83.
- Осипов Ю.М.* Экономика в лучах философии хозяйства // *Философия хозяйства*. — 2003. — № 2 (26).
- Осипов Ю.М.* Эпоха Постмодерна. — М., 2004.
- Павленко Ю.В.* История мировой цивилизации. — К., 2004.
- Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. — М., 2002.
- Пахомов Ю.Н., Крымский С.Б., Павленко Ю.В.* Пути и перепутья современной цивилизации. — К., 1998.
- Пахомов Ю.Н.* Стратегия экономического прорыва // *Цивилизационные модели современности*. — К., 2002.
- Петти В., Смит А., Рикардо Д., Кейнс Дж., Фридмен М.* Классика экономической мысли. — М., 2000.
- Писконель А.А.* Научная концепция, структура, генезис. — М., 1993.
- Плаксунова Т.А.* Экономический рост и становление концепции человеческого развития // *Философия хозяйства*. — 2004. — № 5 (35).
- Поппер К.* Логика и рост научного знания. — М., 1980.
- Поппер К.* Объективное знание: Эволюционный подход. — М., 2002.
- Пролеев С.В.* Духовность и бытие человека. — К., 1992.
- Прудон П.Ж.* Что такое собственность? или Исследование о принципе права и власти. Бедность как экономический принцип. — М., 1998.
- Пути и перепутья современной цивилизации*. — К., 1998.
- Рікер П.* Сам як інший. — К., 2000.
- Розов П.С.* Структура социальной онтологии по пути к синтезу макроисторических парадигм // *Вопросы философии*. — 1999. — № 2.

- Рорти Р.* Философия и зеркало природы. — М., 1997.
- Рузавин Г.И.* Теория рационального выбора и границы ее применения в социально-гуманитарном познании // *Вопросы философии*. — 2003. — № 5.
- Румянцев М.А.* К созданию политической экономии империй // *Философия хозяйства*. — 2004. — № 2 (32).
- С. Булгаков.* Розмисли. Творча спадщина у контексті ХХІ століття / За ред. В.Д. Базилевича. — К., 2006.
- Саймон Г.А.* Теория принятия решений в экономической теории и науке о поведении // *Теория фирмы*. — СПб., 1995.
- Самсин А.И.* Основы философии экономики. — М., 2003.
- Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. — М., 2000.
- Свасьян К.А.* Проблема символа в современной философии: Критика и анализ. — М., 1980.
- Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. — М., 1992.
- Сміт А.* Добробут націй. Дослідження про природу та причини добробуту націй. — К., 2001.
- Соколов В.В.* Европейская философия XV—XVII веков. — М., 1984.
- Соловьев В.С.* Кризис западной философии // *Соч.: В 2 т.* — М., 1990. — Т. 2.
- Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал // *Соч.: В 2 т.* — М., 1990. — Т. 1.
- Соловьев В.С.* Оправдание добра: Нравственная философия. — М., 1996.
- Солодухо Н.М.* Бытие и небытие как предельные основания мира // *Вопросы философии*. — 2001. — № 6.
- Сорос Дж.* Кризис глобального капитализма. — М., 1999.
- Таранов П.С.* Анатомия мудрости. 106 философов: жизнь, учение, судьба. — Симферополь, 1995.
- Татаренко Н.А.* Глобализация как модель трансформации цивилизационных пространств // *Цивилизационные модели современности*. — К., 2002.
- Тизон-Браун М.* Завещание гуманиста // *Звезда*. — 2001. — № 12.
- Тоффлер Э.* Третья волна. — М., 2002.

- Тоффлер А. Футурошок. — СПб., 1997.
- Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. — М., 1997.
- Тутов Л.А. Философия хозяйства и экономическая теория: точки пересечения и противоречия // Философия хозяйства. — М., 2004. — № 4 (34).
- Тутов Л.А. Философия хозяйства. Опыт духовного преобразования. — М., 2003.
- Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. — М., 1994.
- Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // На переломе: Философия и мировоззрение. — М., 1990.
- Френч М. Премудрость в личности // Вопросы философии. — 2000. — № 4.
- Фукуяма Ф. Великий разрыв. — М., 2003.
- Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. — М., 2005.
- Хабермас Ю. Познание и интерес // Философские науки. — 1990. — № 1.
- Хазанов Б. Черное солнце философии: Шопенгауэр // Вопросы философии. — 2002. — № 3.
- Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1997.
- Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М., 1993.
- Хайдеггер М. О сущности истины // Разговор на проселочной дороге. — М., 1991.
- Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. — 1989. — № 9.
- Хайек Ф.А. Дорога к рабству. — М., 1992.
- Хайек Ф.А. Претензии знания // Вопросы философии. — 2003. — № 1.
- Хайек Ф.А. Право, законодательство та свобода. Нове викладення широких принципів справедливості та політичної економії. — К., 1999—2000.
- Хикс Дж.Р. Стоимость и капитал. — М., 1993.
- Хьюбнер К. Истина мифа. — М., 1996.
- Цивилизационные модели современности. — К., 2002.
- Чанышев А.Н. Аристотель. — М., 1981.

- Чанышев А.Н. Бытие и ничто // Вопросы философии. 1993. — № 4.
- Человек и его бытие как проблема современной философии. — М., 1977.
- Чухно А.А. Постіндустріальна економіка: теорія, практика та їх значення для України. — К., 2003.
- Шпенглер О. Закат Европы. — Т. 1. — М., 1993.
- Шумпетер Й. История экономического анализа: В 3 т. — СПб., 2001.
- Эйнштейн А. Творческая биография. — М., 1985.
- Экономическая теория в XXI веке. — 1 (8): Экономика Постмодерна. — М., 2004.
- Экономическое мышление: философские предпосылки. — М., 2005.
- Элоян М.Р. Хозяйство и религия (М. Вебер, С. Булгаков, В. Зомбарт) // Философия хозяйства. — 2003. — № 1 (25).
- Энштейн М. К философии возможного. Введение в посткритическую эпоху // Вопросы философии. — 1999. — № 6.
- Эрроу К.Дж. Возможности и пределы рынка как механизма распределения ресурсов // THESIS: теория и история экономических и социальных инструментов и систем. — 1993. — Т. 1. — Вып. 2.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1991.
- A Guide to Post-Keynsian Economics. — N. Y., 1979.
- Commons J.R. Economics of collective action. — N. Y., 1950.
- Fletcher G.A. The Keynesian Revolution and its Critics. — L., 1989.
- Friedmann M. Essays in Positive Economics. — Chicago, 1970.
- Knight F.H. On the History and Methodology of economics, or How economist explain. — Cambridg, 1981.
- Laidler D. The New-Classical Contribution to Macroeconomics. — N. Y., 1998.
- Michan E.J. Introduction to Normative Economics. — Oxford, 1981.
- McGloskey D.N. Knowledge and pernasion in economics. — Cambridg, 1994.
- Pribram K. The History of economic reasoning. — L., 1983.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

Аббаньяно Н. 438, 549
Августин Аврелій (Блаженний) 482, 483, 559, 625, 628
Адорно Т. 652
Альберт Великий 51
Аморал К. 102, 103
Анаксагор 689
Анаксимандр 233
Анаксимен 233
Ананій О.І. 82,
Андронік Родоський 30
Ансельм Кентерберійський 251, 652
Апель К.О. 102
Арон Р. 609
Арістотель 30—33, 37, 39—51, 53, 54, 72, 127, 163, 175,
201—203, 205, 208, 225, 236, 244—248, 323, 475, 476, 478—
481, 484, 532, 564, 618, 628, 652, 674
Ахієзер А.С. 304
Баллестрем К. 641
Барбон Н. 688
Бастіа Р. 336, 652
Батіцев Г.С. 62, 271
Бахтін М.М. 119, 291, 347, 463, 652
Бекон Ф. 56, 249, 631, 652

Белл Д. 109, 609
Беллерс Дж. 688
Бергсон А. 142, 166, 565—568, 570, 572, 652
Бердяєв М.О. 88, 348, 449—453, 502, 521, 524, 573, 652,
670
Берклі Дж. 59, 205, 207, 489, 652, 688
Берштейн Е. 82
Бжезінський З. 630
Бистряков І.К. 81
Бистрицький Є.К. 369
Біблер В.С. 62, 343
Бйоме Я. 556
Блок М. 622
Блондель М. 144
Бодрійяр Ж. 69
Босенко В.О. 62, 366
Брентано Л. 567, 652, 688
Бродель Ф. 627
Бруннер К. 687
Бруно Дж. 51
Буагільбер П. 653
Бубер М. 628
Булгаков С.М. 83, 92, 93, 95, 161, 175—178, 307, 365, 429,
440—442, 447, 470, 503, 504, 507, 508, 515, 539, 542, 546,
548, 577, 653, 670
Бюхер К. 688
Валері П. 597
Валлерстайн І. 642
Вальрас Л. 119, 653
Василій Кесарійський 214
Введенський А.І. 223, 254
Вебер М. 17, 83, 100, 104, 161, 203, 205, 207, 210, 213, 304,
357, 372, 386, 387, 420, 425, 445, 446, 487, 498, 502, 524, 564,
567, 576, 584, 591, 604, 614, 615, 617, 620, 622, 627, 646, 653,
678
Веблен Т. 101, 102, 103
Вернадський В.І. 615, 653
Виготський Л.С. 396
Вишеславцев Б.П. 537, 545, 554, 559

Віндельбанд В. 519, 520
Вільямсон О. 109
Вітгенштейн Л. 164, 166, 654
Возняк В.С. 570, 589
Вольф Х. 56, 58, 217
Габермас Ю. 154, 157, 591
Гадамер Х.-Г. 154, 155, 156
Гайдеггер М. 12, 20, 29, 66—70, 100, 124, 149, 153, 154, 160, 164, 168, 216, 227, 231, 295, 297, 315, 336, 345, 408, 440, 458, 537, 569, 570, 571, 662
Галілей Г. 204
Гартман Н. 558, 579
Гваттарі Ф. 69
Гегель Г.В.Ф. 30, 60, 61, 127, 138, 140, 145, 205, 212, 213, 216, 227, 242, 262—264, 268, 273, 278, 280, 284, 289, 290, 300, 311, 313, 317, 318, 334, 336, 339, 340, 342, 359, 383, 390, 403, 410—414, 416, 418—420, 423, 425, 427, 441—444, 446, 451, 453, 454, 458, 460, 494, 495, 518, 533, 543, 544, 559, 567, 569, 578, 615, 625, 654, 678
Гедель К. 562
Гейзенберг В. 146
Гекслі Т.Г. 664
Гельвецій К. 522, 654
Геракліт 40, 67, 257, 262, 474, 654, 684
Гердер Й.Г. 615
Гесіод 38
Гете І.В. 625
Гоббс Т. 249, 654
Гомер 30, 38
Гольбах П. 600
Григорій Назіанзін 214
Григорій Ниський 214
Грицанов А.А. 135
Гусєв В.І. 140, 399
Гуссерль Е. 167, 213, 295, 315, 319, 353, 358, 363, 435, 459, 465, 513, 515, 534, 654
Данилевський М.Я. 601, 602, 604, 615
Дарвін Ч. 218
Дарендорф А. 109

Дебре Ж. 120
Декарт Р. 56, 57, 85, 118, 163, 192, 203, 205, 215, 216, 255, 289, 394, 408, 559, 560, 630, 654, 681
Дельоз Ж. 69, 528, 529
Демокріт 239, 654
Дерріда Ж. 69, 158, 162, 684
Дідро Д. 654
Джемс В. 338
Дільтей В. 165, 168, 290, 295, 531, 565—568, 570, 572, 655
Діоген 42
Дугін А.Г. 598, 643, 645
Дюгем П. 343
Дюркгейм Е. 104, 525, 608, 655
Дьюї Дж. 164
Евклід 211
Ейніштейн А. 215, 218
Екхарт М. 626
Енгельс Ф. 61, 381, 655
Етноці А. 109
Еразм Роттердамський 655
Ерроу К.Дж. 221
Зейферт Й. 279
Зенон 237
Зіммель Г. 100, 161, 166
Зомбарт В. 83, 93, 100, 161, 202, 208, 213, 241, 386, 407, 425, 445, 446, 448, 449, 489, 490, 497, 505, 511, 512, 527, 567, 623, 633, 636, 655, 673
Ібн Рушд 51
Ібн Сіна 51
Ільєнков Е.В. 62, 328, 330, 424, 425
Ільїн І.П. 71
Іоанн Дамаскін 201
Іоанн Скот Еріугена 201, 626
Ісус Христос 597
Камю А. 655
Кан Г. 109, 609
Кант І. 23, 54, 59—61, 64, 127, 140, 141, 143, 144, 160, 163, 204—207, 209, 212—214, 216, 217, 227, 228, 234, 248, 250, 251, 289, 300, 323, 336, 403, 492—494, 533, 558, 559, 561, 562, 569, 597, 600, 618, 622, 656, 678, 681, 689

Карл Великий 619
Карнап Р. 65
Катон 208
Кейнс Дж.М. 656
Кемеров В.Є. 184, 192, 194, 198, 295, 304
Кене Ф. 656
Кері Г. 656, 669
К'єркегор С. 555, 562, 564, 568, 569, 571, 572, 630
Климент Александрійський 201
Козловські П. 110, 112, 113, 114,
Колумелла 208
Кольбер Ж. 656
Конт О. 64, 128, 656
Конфуцій 656
Копнін П.В. 309, 312
Корет Е. 48, 71, 134, 135, 148, 159, 169, 213, 214, 215, 357,
 418, 428, 459, 466, 540, 544, 551, 578
Корняков В.І. 182, 189
Коуз Р. 103
Кримський С.Б. 106, 107, 121, 391, 416, 421, 598, 613
Ксенофонт 35, 208
Кун Т. 120
Кутирьов В.А. 90, 283, 524
Лакатос І. 120
Лапшин І. 119
Лассаль Ф. 336
Лаудон Л. 171
Левєр'є У. 209
Левінас Е. 76, 396, 398
Левкіпп 239
Лейбніц Г. 56—58, 163, 209, 216, 217, 580, 686, 690
Леонардо да Вінчі 518, 609
Леонт'єв К.Н. 615
Лівій 208
Ліотар Ф. 70
Ліст Ф. 566, 656, 696
Ло Дж. 656
Лобачевський М.І. 211
Локк Дж. 63, 205, 249, 289, 394, 488, 489, 657

Лосєв А.Ф. 385, 409, 480, 657
Лукач Д. 238, 379, 382
Лютер М. 630
Макіавеллі Н. 205
Мак-Клоскі Д. 308
Мальтус Т.Р. 219, 336, 657
Мамардашвілі М.К. 166, 229, 293, 350, 657
Марітен Ж. 657
Маркс К. 128, 300, 301, 313, 364, 381, 525, 610, 627, 641,
 657
Маршалл А. 657, 675
Мен Т. 657, 665
Менор К. 103,
Мертон Т. 554
Микола І 619
Микола Кузанський 21, 60, 626, 627
Мізес Л. 119, 658
Мікешина Л.А. 167
Міллер Дж.С. 64, 217, 300, 336, 340, 341, 658
Мірабо В.Р. 600, 698
Мітчелл У. 103
Миронов В.В. 133
Моль А. 464
Монкрет'єн де Ваттевіль А. 202, 658, 691
Монтень М. 87, 559, 658
Монтеск'є Ш.-Л. 611, 615
Морган Л.Г. 611
Мун'є Е. 365
Мут Дж. 670
Мяснікова Л.А. 79, 596, 645, 649
Некlessа О.І. 623, 624, 628, 629, 634, 646, 648, 650, 651
Ніл В. 101
Ніцше Ф. 69, 150, 342, 565, 567, 570—572, 658
Норт Д. 103
Нугаєв Р.М. 604
Ньютон І. 209, 212, 215, 562
Олександр Гельський 51
Ориген 201
Ортега-і-Гассет Х. 349, 658

Осипов Ю.М. 10, 25, 26, 28, 51, 77, 92—97, 131, 137, 142, 169, 174, 178, 180, 185, 200, 210, 215, 220, 226, 229, 240, 250, 261, 272, 275, 276, 285, 291, 296, 298, 301, 304, 314, 315, 322, 330, 334, 356, 376, 378, 535, 538, 548, 549, 550, 551, 558, 560, 566, 587, 593, 600, 632, 635, 637, 638, 641, 644, 646, 670

Отт Р. 537

Павленко Ю.В. 613, 614, 617, 622

Пазов А. 206, 210

Панарін А.С. 642

Парето В. 584, 658

Парменід 67, 205, 234—237, 239, 240, 242, 261

Парсонс Т. 104

Паскаль Б. 73, 216, 555, 559, 628

Пахомов Ю. 635

Петті В. 216, 658

Пігу А. 658

Пірс Ч. 339

Піфагор 215, 659

Платон 30, 32, 35—42, 45, 46, 48, 51, 67, 126, 127, 205, 239—241, 243, 244, 246, 248, 471, 476, 477, 480, 504, 511, 659, 674

Плесснер Г. 168, 295

Плутарх 208

Помпонаці П. 486, 487

Поппер К. 104

Прокопович Т. 659

Прудон П.Ж. 336, 659

Пружинін Б. 119

Пуанкаре А. 212, 343

Пугач Г.В. 326

Рассел Б. 659

Рікардо Д. 81, 336, 659

Рікер П. 461

Ріккерт Г. 287, 580

Ріман Б. 211

Роббінсон Л. 667, 675

Рорті Р. 164, 171, 289

Ростоу В. 109

Роулд Дж. 156

Руссо Ж.-Ж. 522, 633

Саймон Г. 103, 589, 590

Сальдівар Р. 71

Самсін А.І. 88

Сартр Ж.-П. 252—254, 399, 570, 571, 659

Сей Ж.Б. 336, 659

Сенека 208

Сеніор Н.В. 336

Сен-Сімон А. 301

Сісмонді Ш. 336, 660

Сміт А. 81, 161, 210, 216, 217, 336, 339, 340, 441, 442, 460, 506, 522, 523, 581—583, 588, 589, 600, 633, 639, 660, 676, 687, 695

Сковорода Г.С. 659

Сократ 31, 32, 34, 35, 39, 215, 474, 476, 660, 680, 684

Соловійов В.С. 31, 228, 231, 233, 269, 270, 286, 316, 326, 333, 345, 365, 366, 374, 377, 456, 660

Сорокін П.О. 660

Сорос Дж. 588

Спенсер Г. 660

Спіноза Б. 56, 273, 308, 370, 560, 660

Тард Г. 661

Татаренко Н.О. 639

Тейяр де Шарден П. 615, 661

Тертуліан 537, 661

Тізон-Браун М. 597

Тойнбі А.-Дж. 11, 601—606, 612, 613, 616

Тома Аквінський 51—55, 203, 257, 483—485, 628, 661, 683, 696

Тоффлер А. 106, 109, 595, 597

Тростніков В. 219

Трубецької С.М. 661

Трубецької С.М. 480, 661

Тутов Л.А. 97, 219, 265

Тюрго А.-Р. 611, 661

Фалес 233

Февр Л. 600, 627

Федоров М.Ф. 661

Фейєрабенд П. 150

Фейербах Л. 503, 661, 666
 Фергюссон А. 600, 611
 Фіхте Й. 205, 301, 534, 559, 662
 Флоренський П.А. 345, 346, 499, 622, 662
 Фостер Д.В. 103,
 Фотій 619
 Франк С.Л. 229, 468, 502, 506, 510, 582, 662
 Франклін Б. 492
 Франс А. 597
 Франциск Св. 451
 Фрейд З. 365, 662, 691
 Фромм Е. 662
 Фукуяма Ф. 525, 642
 Фур'є Ш. 301
 Хайєк Ф.А. 26, 153, 164, 169, 588, 662
 Хайлбронер Р.Л. 80
 Хікс Дж. 119, 662
 Хюбнер Й. 102, 103, 585
 Чанишев А.Н. 260
 Шелер М. 168, 295
 Шеллінг Ф. 213, 273, 534, 555—557
 Шестов Л. 271, 333, 334, 341, 505
 Шлегель Ф. 324, 552
 Шмоллер Г. 100, 114, 566, 662, 688
 Шопенгауер А. 217, 328, 331, 553, 555, 559—561, 565, 567,
 569, 571, 572
 Шпенглер О. 166, 507, 597, 601, 602, 604, 605, 608, 612,
 614, 615
 Шпранглер Е. 166
 Шумейкер П. 103
 Шумпетер Й. 662, 676
 Юм Д. 59, 64, 205, 249, 489, 490, 491, 492, 663
 Юнг К. 608, 663
 Юркевич П.Д. 323, 500, 663
 Юстиніан 50
 Якобі Ф. 558, 570
 Ясперс К. 19, 21, 343, 355, 432, 436, 465, 469, 568, 569,
 572, 573, 625, 663

БАЗИЛЕВИЧ Віктор Дмитрович,
 ІЛЬІН Володимир Васильович

МЕТАФІЗИКА ЕКОНОМІКИ

Монографія

Підп. до друку 14.09.2006. Формат 60 × 90 1/16.

Папір офс. Друк офс. Гарнітура SchoolBook.

Ум. друк. арк. 45,0. Обл.-вид. арк. 41,8.

Наклад 1000 прим. Зам. №

Видавництво “Знання”

01034, м. Київ-34, вул. Стрілецька, 28.

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру видавців,
 виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
 ДК № 1591 від 03.12.2003.

Тел.: (044) 234-80-43, 234-23-36

E-mail: sales@znannia.com.ua

[http:// www.znannia.com.ua](http://www.znannia.com.ua)

В Україні книгу можна придбати за адресами:

- м. Київ, вул. М. Грушевського, 4, маг. “Наукова думка”, тел. (044) 278-06-96;
- м. Київ, вул. Л. Толстого, 11/61, маг. “Книги”, тел. (044) 230-25-74;
- м. Київ, вул. Хрещатик, 44, маг. “Знання”, тел. (044) 234-22-91;
- м. Київ, вул. Стрілецька, 13, маг. “Абзац”, тел. (044) 581-15-68;
- м. Вінниця, вул. Привокзальна, 2/1, маг. “Кобзар”, тел. (0432) 61-77-44;
- м. Донецьк, вул. Артема, 147А, “Будинок книги”, тел. (062) 343-89-00;
- м. Дніпропетровськ, Театральний б-р, 3, маг. “Книжковий супер-маркет”, тел. (056) 372-80-18;
- м. Житомир, вул. Київська, 17/1, маг. “Знання”, тел. (0412) 47-27-52;
- м. Запоріжжя, просп. Леніна, 147, маг. “Буква-Запоріжжя”, тел. (0612) 49-00-08;
- м. Запоріжжя, просп. Леніна, 142, маг. “Спеціальна книга”, тел. (0612) 13-85-53;
- м. Івано-Франківськ, Вічковий майдан, 3, маг. “Сучасна українська книга”, тел. (03422) 3-04-60;
- м. Кіровоград, вул. Набережна, 13, маг. “Книжковий світ”, тел. (0522) 24-94-64;
- м. Кривий Ріг, пл. Визволення, 1, маг. “Букініст”, тел. (0564) 92-37-32;
- м. Луганськ, вул. Советська, 58, маг. “Глобус-книга”, тел. (0642) 53-62-30;
- м. Луцьк, просп. Волі, 41, маг. “Знання”, тел. (03322) 4-23-98;
- м. Львів, вул. Шевська, 6/2, маг. “Літера”, тел. (0322) 94-82-08;
- м. Львів, просп. Шевченка, 16, маг. “Ноти”, тел. (0322) 72-67-96;
- м. Львів, просп. Шевченка, 8, маг. “Українська книгарня”, тел. (0322) 79-85-80;
- м. Одеса, вул. Буніна, 33, маг. “Будинок книги”, тел. (0482) 32-17-97;
- м. Одеса, вул. Дерибасівська, 27, маг. “Дім книги”, тел. (048) 728-40-13;
- м. Рівне, вул. Соборна, 57, маг. “Слово”, тел. (0362) 26-94-17;
- м. Тернопіль, вул. Миру, 3А, маг. “Знання”, тел. (0352) 53-21-22;
- м. Харків, вул. Сумська, 51, маг. “Books”, тел. (057) 714-04-70, 714-04-71;
- м. Херсон, вул. Леніна, 14/16, маг. “Книжковий ряд”, тел. (0552) 22-14-56;
- м. Хмельницький, вул. Подільська, 25, маг. “Книжковий світ”, тел. (03822) 6-60-73;
- м. Черкаси, вул. Б. Вишневецького, 38, маг. “Світоч”, тел. (0472) 47-92-20;
- м. Чернігів, просп. Миру, 45, маг. “Будинок книги”, тел. (04622) 7-30-03.

**Книготорговельним організаціям та оптовим покупцям
звертатися за тел.: (044) 537-63-61, 537-63-62; факс: 235-00-44.
E-mail: sales@znannia.com.ua**