

**ПРИКАРПАТСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ВАСИЛЯ СТЕФАНИКА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ**

**ПРИКАРПАТСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ВАСИЛЯ СТЕФАНИКА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ**

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

БУДЗ АНДРІЙ ВОЛОДИМИРОВИЧ

УДК 124.5:130.122]1(091)(4-15)“185/190”(043)

**ДИСЕРТАЦІЯ
«ФОРМУВАННЯ АКСІОЛОГІЇ У ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКІЙ
ФІЛОСОФІЇ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ»**

Спеціальність 033 Філософія
Галузь знань 03 Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ А. В. Будз

Науковий керівник: Гоян І. М., доктор філософських наук, професор

Івано-Франківськ – 2025

АНОТАЦІЯ

Будз А. В. Формування аксіології у західноєвропейській філософії кінця ХІХ – початку ХХ століття. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії в галузі знань 03 Гуманітарні науки за спеціальністю 033 Філософія. Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника, Івано-Франківськ, 2025.

Дисертацію присвячено комплексному теоретико-методологічному обґрунтуванню виникнення засад та парадигмальних основ аксіології у західноєвропейській філософії кінця ХІХ – початку ХХ століття. Системний аналіз **світоглядних, методологічних та парадигмальних засад**, які є підґрунтям розвитку аксіологічної проблематики проведено на основі застосування *принципу деісторизації філософських вчень*. На основі цього принципу розглянуто виникнення аксіології внаслідок процесів *секуляризації* світогляду, на основі чого відбувається надання людині якості *автономної, вільної та раціональної* істоти, яка може бути *творчою, самостійною* та має власні надійні критерії пізнання, конструювання та оцінювання дійсності. У роботі розвинуто методологічні ідеї Г. Йоаса стосовно того що «філософія цінностей» виникає внаслідок «повороту до суб'єктивності» та на основі *суб'єктивного конструювання цінностей*. Доведено, що ідеї «повороту філософії до суб'єктивності» та *суб'єктивного конструювання цінностей* є підґрунтями для формування ідеї самоцінності самого суб'єкта, який стає внаслідок цього «аксіологічним суб'єктом». На цій основі обґрунтовано, що причиною розвитку аксіології є принцип самоусвідомлення та самопізнання людиною самої себе, де саме вона розглядається як самостійне джерело такого пізнання, а не трансцендентні сили. На основі ідей Г. Йоаса «повороту філософії до суб'єктивності» та *суб'єктивного конструювання цінностей* у дисертації критично проаналізовано творчість І. Канта, Г. Рікєрта, В. Віндельбанда, Г. Лотце, Ф. Ніцше, М. Шелера, Н. Гартмана та виявлено, що «філософія цінностей» має свої витоки у філософії Канта та *неокантіанській* філософії, яка акцентує увагу на *суб'єкті як джерелі раціонального та морального пізнання*, що сприяє становленню

феноменологічної аксіології. Доведено, що початковий етап формування аксіології відбувається на основі феноменологічної аксіології, яка започатковується у Кантовій філософії та неокантіанстві та розвивається у поглядах Г. Лотце, Ф. Ніцше, М. Шелера, Н. Гартмана. Показано, що розуміння цінностей та ціннісних архетипів як окремої предметної сфери у філософії починає активізуватись у зв'язку із констатацією духовної активності самого суб'єкта, який визнається джерелом цінності, а також у зв'язку із розумінням переживань суб'єкта як критеріїв цінностей (наприклад, задоволення/незадоволення, відчуття, почуття цінностей). Розвинуто концепцію виникнення аксіології на основі *парадигми активного та автономного суб'єкта пізнання і моралі*, яку започатковує І. Кант. Обґрунтовано, що Кантова *парадигма активного та автономного суб'єкта пізнання і моралі* дає підстави говорити про можливість існування моральних та аксіологічних систем, оскільки їх джерелом є морально автономний, свідомий, раціональний та відповідальний суб'єкт, який володіє свободою вибору. Осмислено, що **суб'єктивізм є підґрунтям для формування феноменологічного та персоналістичного підходів до цінностей**, оскільки джерелом цінностей є суб'єкт та його феноменологічні інтенції у формі почуттів (М. Шелер та Н. Гартман). Відзначено, що для формування поняття «цінність» є важливим наявність поняття «особистості», яке починає формуватись у поглядах Г. Лотце, бо розуміння **особистості як носія цінностей створює можливість постановки аксіологічних питань та виникнення аксіології**, оскільки в такому випадку особистість розуміється *секуляризовано як автономний носій цінностей* та ціннісних архетипів. Досліджено, що однією з передумов становлення аксіології було формування концепції **цінності людини**, оскільки людина у філософських концепціях починає цінуватись у контексті її духовної, моральної та раціональної значущості.

Акцентовано, що усвідомлення цінності людини є одним із аспектів **секуляризації філософії** та відбувається у контексті *антропологічного повороту у філософії*, що стає однією із причин формування аксіології. Запропоновано розглядати явища *сакралізації та секуляризації філософської свідомості як причини формування поняття «цінність»*. Виокремлено, що чітке формулювання

поняття «цінність» у західноєвропейській філософії кінця XIX – початку XX століття стало можливим на засадах **секуляризованого** та **деїсторизованого світогляду у філософії та науці**, який вже надає значення у пізнавальному та аксіологічному вимірі самій людині як цінності та джерелі пізнання істини. Встановлено, що **диференціація** та **секуляризація** філософії, яка відбувається у Новому часі, є підґрунтям для формування парадигми раціоналізму, надання суб'єкту пізнання більшої **автономії** у пізнавальному процесі на основі його розуму; а водночас диференціація та секуляризація «роблять» суб'єкта творцем філософських категорій, «творцем» смислів, істини та цінностей.

Доведено, що *сакралізація розуму та пізнавальних здібностей*, так як це властиво для Кантової філософії, пов'язана із обґрунтуванням філософом *парадигми активного та автономного суб'єкта пізнання і моралі*, на основі якої він започатковує суб'єктивну парадигму тлумачення цінностей, яка є фундаментальним підґрунтям для розвитку теорії цінностей, а зокрема – феноменологічної аксіології. Доведено, що аксіологічна проблематика почала розвиватись на основі зміни гносеологічних парадигм у контексті **Кантового апріоризму** та **трансценденталізму**, які стали *основою для секуляризації метафізики*, а *апріоризм* І. Канта став підґрунтям для обґрунтування автономності людського пізнання та можливості істинних суджень у моральній та аксіологічній сфері. Констатовано, що *«коперніканський переворот» І. Канта* у гносеології «робить» джерелом пізнання та джерелом моралі *людину* та є підґрунтям для становлення аксіологічної проблематики та формування поняття цінності у філософії. Констатовано, що **секуляризаційні** тенденції в міркуваннях І. Канта, які в подальшому стають основою постановки аксіологічних питань, засновуються на засадах *суб'єктивізму, раціональності та моральної автономності* людини, яка є *творчою істотою* та все творить із себе (в тому числі і цінності) на основі розуму і вільної волі.

Наголошено, що у *неокантіанстві* цінності тлумачаться як об'єктивні явища, але така їх об'єктивність полягає не в їх *трансцендентності*, а в тому що вони є *трансцендентальними*, оскільки цінності мають функцію значущості для людської

свідомості незалежно від конкретного суб'єкта на рівні їх культурного значення, тобто цінності є *об'єктивно-трансцендентальними у межах культури як апріорні смисли та значення*, або як ціннісні архетипи. Розкрито, що неокантіанські цінності є всезагальними *культурними цінностями* у формі держави, права, економічної організації, а тому їх *об'єктивність та позачасовість у неокантіанстві можлива тільки в культурно-історичному сенсі*, а не в трансцендентному. Доведено, що неокантіанці вживають *аксіологічні* поняття у *феноменологічному* ракурсі, зокрема аксіологічні поняття Г. Рікєрта мають *феноменологічний* зміст та вказують на елементи суб'єктивного тлумачення цінностей, оскільки неокантіанці звертають увагу на такі феноменологічні явища як «значущість цінностей», принцип «віднесення до цінностей» та «розуміння цінностей».

Обґрунтовано, що виникнення у західноєвропейській філософії кінця ХІХ – початку ХХ століття поняття «цінність» та аксіології засновано на антропологічних ідеях, які розвиває у своєму **персоналізмі** Г. Лотце, оскільки у його **персоналізмі** вагоме значення надається людині та її *духовності*, яка стає надійним критерієм істинності аксіологічних суджень на основі ідеї автономності та унікальності людського духу. Показано, що у філософії *персоналізму* Г. Лотце людині надається «статус цінності» у зв'язку з її пізнавально-духовними можливостями, які, хоч і мають своє *трансцендентне* джерело у Богові, але в той же час «роблять» людину по-перше автономною істотою, а по-друге – цінною істотою, тобто у *філософії персоналізму* людина починає цінуватись як носій унікального персонального духу. Доведено, що розуміння поняття «цінності» у Г. Лотце має *прагматичний* та *гедоністичний* вимір, оскільки пов'язане із чуттєвими процесами задоволення та незадоволення, які мають суб'єктивний вимір. Показано, що цінності у поглядах Г. Лотце мають суб'єктивне походження, оскільки ґрунтуються на чуттєвому сприйнятті, зокрема на задоволенні та незадоволенні, а це в свою чергу впливає на *секуляризацію моральних засад*, оскільки надійні моральні принципи виводяться не з ідеї наявності вищих начал, а із задоволення/незадоволення, які пов'язані із суб'єктивною чуттєвістю людини. Зазначено, що суб'єктивне чуттєве сприйняття на основі задоволення/незадоволення у системі аксіологічних поглядів Г. Лотце є

джерелом духовного життя, а відповідно всіх його сфер, у тому числі цінностей та ціннісних архетипів. З'ясовано, що у Г. Лотце ідея єдності душі і тіла є підґрунтям того, що критеріями цінностей стають задоволення та незадоволення та встановлено, що лотцівська ідея безпосередньої єдності душі і тіла має також елементи **секуляризації**, оскільки душа і тіло стають важливими для існування людини. Обґрунтовано, що Г. Лотце розвиває ідею про **оцінюючу діяльність людського розуму** та є одним із перших філософів, який **наділяє розум оціночними характеристиками в аксіологічному сенсі**, при цьому окреслено, що оціночна діяльність духу за Г. Лотце є примордіальною та вічною.

Констатовано, що Ф. Ніцше на основі аксіологічного нігілізму здійснює «аксіологічний поворот» у філософії з акцентом на суб'єкта, оскільки за допомогою нігілізму він секуляризує «вищі трансцендентні цінності». Він пропонує суб'єктивне джерело «можливості буття цінностей», яким є воля до влади та переоцінка цінностей на основі нігілізму та ресентименту, що вказує на елементи феноменологічної аксіології у його поглядах. Обґрунтовано, що суть ніцшеанської парадигми «переоцінки всіх цінностей» полягає в **аксіоцентричному суб'єктивізмі**.

Виділено, що у представників феноменологічної аксіології, зокрема у М. Шелера та Н. Гартмана простежуються елементи об'єктивного та суб'єктивного підходів до цінностей, тобто у їх поглядах немає однозначного **суб'єктивізму** чи **об'єктивізму** у тлумаченні цінностей, а є їх поєднання. Підкреслено, що Н. Гартман намагається поєднати **суб'єктивізм** та **об'єктивізм**, або **суб'єктивізм** та **трансценденталізм** як підходи до цінностей, **оскільки** особистість має таке ж значення для реалізації цінностей як і цінності для реалізації особистості, тобто *будь-який вихід цінностей з ідеальної сфери у сферу реальну пов'язаний із роллю суб'єкта*, тобто суб'єкт – необхідна умова реалізації цінностей.

Означено, що М. Шелер перебуває *на позиції надання суб'єкту об'єктивної цінності*, а цим самим підтримує методологічний *поворот до суб'єктивності* в аналізі цінностей. Він вказує на цінність індивідуальної сутності, особистих цінностей та цінність особистості, а *саме цінність особистості* може бути

вихідним критерієм для формування аксіологічних систем з їх спрямованістю у бік персоналізму. Зазначено, що цінності М. Шелер пов'язує із «відчуттям цінностей», тобто цінності можливі як суб'єктивне переживання речей і благ як цінностей на рівні задоволення та невдоволення, а тому феноменологічна аксіологія М. Шелера ґрунтується на суб'єктивізмі. Підкреслено, що цінності у феноменологічній аксіології М. Шелера мають суб'єктивне походження, оскільки ґрунтуються на інтенціях свідомості суб'єкта. Обґрунтовано, що для аксіології М. Шелера є характерними елементи апріорного підходу до цінностей, оскільки він наголошує на *апріоризмі емоційної сфери* у пізнавальних діях людини та вважає, що людина має здатність вбачати апріорні значущості та риси істинності речей. На цій основі він стверджує, що існує *апріорна форма структури душевних актів*, спосіб виникнення якої істотно не відрізняється від способу виникнення форм свідомості, а саме структура серця, структура волі, структура характеру, і посередництвом них – очевидність серця, “ordre du coeur”, “logique du coeur”, такт і “esprit de finesse” відчущання ціннісного відношення. Доведено, що М. Шелер поєднує у своїй аксіології ідеї **апріоризму** та **феноменологічну аксіологію**, оскільки використовує ідею апріоризму та базує матеріальну етику цінностей на *чуттєвому апріоризмі*. Підкреслено, що у М. Шелера справжнє місце всякого ціннісного Apriori (як і морального) – це пізнання, *вбачання цінностей*, що вибудовується у відчущанні, у любові та ненависті, у наданні переваги і зневаги, у чуттєвому, живому контакті зі *світом*, тобто у ході здійснення *цих інтенційних функцій та актів виникають цінності, їх порядки* та ціннісні архетипи. Зроблено висновок, що феноменологічна аксіологія М. Шелера має свої витоки у філософії І. Канта, оскільки він використовує поняття апріорності, яке було властиве для Кантової філософії.

Показано, що Н. Гартман розвиває *антропоцентричний підхід* до цінностей, який ґрунтується на *парадигмі суб'єктивізму*, оскільки суб'єкт має «почуття цінностей», при цьому кожна особистість, кожен людський характер сповнені ціннісного змісту, важливі та унікальні аж до найдрібніших відтінків, оскільки людина – це світ у малому, як особлива структура буття, і водночас як особлива ціннісна структура. Визначено, що Н. Гартман перебуває на позиції суб'єктивного

підходу до цінностей, оскільки пов'язує свою аксіологію із суб'єктом, а саме з «почуттям цінностей» та з «ціннісною свідомістю» суб'єкта. Встановлено, що підхід Н. Гартмана до цінностей є за своєю суттю *феноменологічним* та засновується на емоційному тлумаченні природи цінностей, тобто існує «емоційний апріоризм ціннісного почуття». Виявлено, що одним із елементів суб'єктивізму Н. Гартмана у тлумаченні цінностей є те, що він звертає увагу на совість як первинну наявну у кожного в почутті ціннісну свідомість, як етичне і ціннісне а пріорі, як ціннісний архетип; при цьому совість відповідає емоційній апріорності ціннісної свідомості, не до кінця усвідомленому і невизначеному ціннісному почуттю, тобто «голос совісті» є основною формою первинної ціннісної свідомості, найприродніший спосіб, яким ціннісне почуття набуває впливу в людині. Означено, що ідея совісті суб'єкта – це один із шляхів формування аксіологічної проблематики, а ідея совісті як апріорного джерела аксіологічних питань у Н. Гартмана та Г. Лотце – це спосіб секуляризації мислення та становлення аксіологічних питань, оскільки ідея Бога трансформується в ідею совісті як «голосу Бога» в людині. Доведено, що Н. Гартман розвиває *емоційний* та *аксіологічний апріоризм*, оскільки вважає, що первинна ціннісна свідомість – це ціннісне почуття, а апріорне бачення цінностей ґрунтується на ціннісному почутті, при цьому апріорність цінностей ще безумовніша та абсолютніша, ніж апріорність теоретичних категорій. Наголошено, що аксіологія Н. Гартмана розвивається як критика аксіологічних ідей І. Канта та Ф. Ніцше, хоча їх погляди поєднує парадигма аксіологічного суб'єктивізму, яку започатковує І. Кант, при цьому секуляризовану версію аксіологічного суб'єктивізму розвиває Ф. Ніцше, а сакралізовану версію аксіологічного суб'єктивізму розробляє Н. Гартман.

Ключові слова: цінність, трансцендентизм, сакралізація, диференціація філософії, секуляризація, поворот до суб'єктивності, аксіологічний поворот, ціннісний архетип, парадигма активного та автономного суб'єкта пізнання і моралі, І. Кант, Г. Лотце, Ф. Ніцше, М. Шелер, Н. Гартман, феноменологічна аксіологія.

SUMMARY

Budz A. V. Formation of Axiology in Western European Philosophy in Late XIX – Early XX Century. – Qualification research paper, manuscript.

Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in the field of knowledge 03 Humanities, specialty 033 Philosophy. Vasyl Stefanyk Precarpathian National University, Ivano-Frankivsk, 2025.

The thesis is devoted to the comprehensive theoretical-methodological substantiation of the emergence of principles and paradigmatic grounds of axiology in Western European philosophy in the late XIX – early XX century. The systemic analysis of **worldview, methodological, and paradigmatic principles**, which are the basis of the development of axiological problematics is conducted based on applying the *principle of dehistoricization of philosophical studies*. Based on this principle, the author examines the emergence of axiology due to the processes of *secularization* of worldview, based on which a human is granted the quality of *autonomous, free, and rational* being, who can be *creative, independent* and has the reliable criteria of cognition, construction, and evaluation of reality. In the thesis, the author develops the methodological ideas of H. Joas regarding that the “philosophy of values” emerges due to the “shift to subjectivity” and based on *subjective construction of values*. It is proved that the ideas of “philosophy’s turn to subjectivity” and *subjective construction of values* are the basis for the formation of the idea of self-value of the subject, who, based on this, becomes the “axiological subject”. On these grounds, the author substantiates that the reason for the development of axiology is the principle of human self-realization and self-cognition, where they are viewed as an individual source of such cognition, not the transcendental forces. Based on H. Joas’ ideas of “philosophy’s turn to subjectivity” and *subjective construction of values* in the thesis the author critically analyses the works of I. Kant, H. Rickert, W. Windelband, H. Lotze, F. Nietzsche, M. Sheler, N. Hartmann, and finds that the “philosophy of values” has its origins in *Kantian* and *neo-Kantian* philosophy, which accentuates the *subject as the source of rational and moral cognition*, which contributes to the formation of phenomenological axiology. It is proved that the initial stage of formation of axiology is based on phenomenological axiology, which is founded in

Kantianism and neo-Kantianism and is developed in the views of H. Lotze, F. Nietzsche, M. Sheler, N. Hartmann. It is shown that the understanding of values and value archetypes as a separate subject area in philosophy begins to get active in connection with the statement of the spiritual activity of the subject, who is recognized as the source of value, and in connection with the understanding of feelings of the subject as the criteria of values (e.g., satisfaction/dissatisfaction, sensation of values, feeling of values). The author develops the concept of the emergence of axiology based on the *paradigm of active and autonomous subject of cognition of morale*, which is founded by I. Kant. It is substantiated that the **Kantian paradigm of active and autonomous subject of cognition and morale** gives grounds to talk about the existence of moral and axiological systems since their source is a morally autonomous, conscious, rational, and responsible subject, who possesses freedom of choice. It is comprehended that **subjectivism is the basis of the formation of phenomenological and personalistic approaches towards values** since the source of values is the subject and his phenomenological intentions in the form of feelings (M. Sheler and N. Hartmann). It is noted that for the formation of the notion of “value” it is important to have the notion of “personality”, which begins to be formed in the views of H. Lotze, because the understanding of **personality as the bearer of values creates the possibility of formation axiological questions and the emergence of axiology** since in such case the personality is understood *secularly as an autonomous bearer of values* and value archetypes. It is investigated that one of the prerequisites of the emergence of axiology was the formation of the concept of **the value of human**, because a human in philosophical concepts begins to be valued in the context of their spiritual, moral, and rational significance.

It is accentuated that the understanding of the value of a human is one of the aspects of the **secularization of philosophy** and happens in the context of the *anthropological shift in philosophy*, which becomes one of the reasons of the formation of axiology. The phenomena of *sacralization and secularization of philosophical consciousness* are proposed to be viewed as *the reasons for the formation of the concept of “value”*. It is singled out that the clear formulation of the notion of “value” in Western European philosophy in the late XIX – early XX century became possible on the grounds of

secularized and **dehistoricized worldview in philosophy and science**, which grants meaning in cognitive and axiological dimensions to human as value and the source of cognition of truth. It is established that **differentiation** and **secularization** of philosophy, which take place in the New Era, are the foundation for the formation of the rational paradigm, granting the subject of cognition more **autonomy** in the cognitive process based on their mind, and simultaneously “make” a human the creator of philosophical categories, “creator” of senses, truth, and values.

It is proved that the *sacralization of mind and cognitive abilities*, as it is characteristic of *Kantian* philosophy, relates to the substantiation by I. Kant the *paradigm of active and autonomous subject of cognition and morale based on which* I. Kant founds subjective paradigm of explanation of values, which is the fundamental ground for the development of the value theory, particularly phenomenological axiology. It is proved that axiological problematics began to develop based on the change of gnoseological paradigms in the context of **Kantian apriorism** and **transcendentalism**, which became the *basis for the secularization of metaphysics*, and I. Kant’s *apriorism* became the ground for substantiation of autonomous human cognition and the possibility of truthful judgments in moral and axiological spheres. It is stated that *I. Kant’s “Copernican revolution”* “makes” a human the source of cognition and morale and is the ground for the building of axiological problematics and formation of the notion of value in philosophy. It is stated that **secularizing** tendencies in I. Kant’s thinking, which later became the basis for the formation of axiological questions, was founded on the grounds of *subjectivism, rationality, and moral autonomy* of human, who is a *creative being* and creates everything from themselves (including values) based on reason and free will.

It is pointed out that in *neo-Kantianism* values are interpreted as objective phenomena, but such objectivity lies not in their *transcendence*, but in the fact that they are *transcendental* since values have the function of significance for human consciousness regardless of each individual subject on the level of their cultural meaning, hence values are *objectively-transcendental within given culture as a priori senses and meanings*, value archetypes. It is revealed that neo-Kantian values are universal *cultural values* in the form of state, law, economic organization, and therefore *the objectivity and*

timelessness of values in neo-Kantianism is possible only in a culturally historical sense, and not in the transcendent one. It is proved that neo-Kantians use axiological notions in a phenomenological sense, particularly the axiological notion of H. Rickert has a phenomenological contents and points to the elements of subjective interpretation of values since neo-Kantians draw attention to such phenomenological phenomena as the “importance of values”, the principle of “belonging to values” and “understanding of values”.

It is substantiated that the emergence of the notion of “value” and axiology in the late XIX – early XX century is founded on anthropological ideas developed by H. Lotze in his **personalism**, where an important meaning is given to human and their *spirituality*, which becomes a reliable criterion of the truthfulness of axiological judgments based on the ideas of autonomy and uniqueness of human spirit. It is shown that in the philosophy of *personalism* H. Lotze grants a human the “status of value” in connection with their cognitively spiritual abilities, which although have their *transcendent* source in God, at the same time “make” a human firstly autonomous being, and secondly – value being, i.e., in the philosophy of *personalism* a human begins to be treated as a bearer of unique personal spirit. It is proved that the understanding of the notion of “value” in H. Lotze’s views has a *pragmatic* and *hedonistic* dimension because it relates to sensual processes of satisfaction and dissatisfaction, which have a subjective dimension. It is shown that values in H. Lotze’s views have a subjective origin as they are founded on sensual perception such as satisfaction and dissatisfaction, and this, in turn, affects the **secularization** of moral principles, whereas reliable moral principles are derived not from the idea of the existence of higher principles but from satisfaction-dissatisfaction which relate to subjective sensuality of a human. It is noted that subjective sensual perception based on satisfaction/dissatisfaction in H. Lotze’s views is the source of spiritual life, and therefore all its spheres, including values and value archetypes. It is revealed that in H. Lotze’s views the idea of unity of body and soul is the foundation of satisfaction and dissatisfaction becoming the criteria of values and it is found out that Lotze’s idea of direct unity of body and soul has also the elements of **secularization** because body and soul become important for human existence. It is substantiated that H. Lotze develops the

idea of **evaluative activity of the human mind** and is one of the first philosophers who **bestows the mind with evaluative characteristics in an axiological sense**, herewith, it is outlined that the evaluative activity of spirit by H. Lotze is primordial, eternal, or primal.

It is outlined that F. Nietzsche based on **axiological nihilism** makes an “**axiological turn**” in philosophy with the emphasis on the subject, since with the help of *nihilism* he **secularizes** “higher transcendent values”. He proposes a subjective source of the “possibility of the existence of values”, which is the will to power, and the re-evaluation of values based on nihilism and resentment, which points to the elements of phenomenological axiology in his views. It is substantiated that the essence of the Nietzschean paradigm of “re-evaluation of values” lies in **axiocentric subjectivism**.

It is highlighted that in the views of representatives of phenomenological axiology, particularly in M. Sheler and N. Hartmann one can trace the elements of objective and subjective approaches to values, that is in their views there is no evident **subjectivism** or **objectivism** in interpreting the values, but their combination. It is outlined that N. Hartmann tries to combine **subjectivism** and **objectivism**, or **subjectivism and transcendentalism** as approaches to values, whereas personality has the same meaning to the realization of values as values to the realization of personality, hence *any exit of values from the ideal sphere into the real sphere relates to the role of the subject*, therefore the subject is the necessary condition of realization of values.

It is noted that M. Sheler stands on the *position of granting the subject an objective value*, and by this, he supports the methodological *shift to subjectivity* in the analysis of values. He points to the value of individual being, personal values, and the value of personality; *the value of personality* can be the initial criterion for the formation of axiological systems with their orientation towards personalism. It is specified that M. Sheler connects values with the “sensation of values”, i.e., values are possible as subjective experience of things and benefits as values on the level of satisfaction and dissatisfaction, and therefore M. Sheler’s phenomenological axiology is founded on subjectivism. It is outlined that values in M. Sheler’s phenomenological axiology have a subjective origin since they are based on the intentions of the subject’s consciousness. It

is substantiated that M. Sheler's axiology is characterized by the elements of an *a priori* approach to values since he emphasizes on *apriorism of the emotional sphere* in cognitive acts of a human and believes that a human can perceive *a priori* significances and the features of truthfulness of things. On this basis, he claims that there exists an *a priori form of the structure of spiritual acts*, the way of the emergence of which does not significantly differ from the emergence of forms of consciousness, namely the structure of the heart, the structure of will, the structure of character, and by the mediation of them – the apparenity of heart, “*ordre du coeur*”, “*logique du coeur*”, tact and “*esprit de finesse*” of the feeling of value relation. It is proved that M. Sheler combines in his axiology the ideas of apriorism and bases the material ethics of values on *sensual apriorism*. It is outlined that in M. Sheler the true place of any value Apriori (as well as moral one) is the cognition, *the perception of values* which is being built in feeling, in love and hate, granting preference and contempt, in sensual, live contact with *the world*, that is while *performing these intentional functions and acts there emerge values, their orders* and value archetypes. The author concludes that M. Sheler's phenomenological axiology has its origins in the philosophy of I. Kant, since he uses the notion of apriority, which was characteristic of Kantian philosophy.

It is shown that N. Hartmann develops *an anthropological approach* to values which is based on the *paradigm of subjectivism* because the subject has the “feeling of values”, herewith, every personality, and every human character is filled with value meaning, are important and unique to the smallest details as a human is a world in small, both as a unique structure of being and the special value structure. It is defined that N. Hartmann stands on the position of subjective approach to values, because he connects his axiology with the subject, specifically with the “feeling of values” and “valuable consciousness” of the subject. It is established that N. Hartmann's approach to values by its essence is *phenomenological* and is founded on the emotional interpretation of the nature of values, that is, there exists “emotional apriorism of valuable feeling”. It is found out that one of the elements of N. Hartmann's subjectivism in the interpretation of values is that he draws attention to conscience as a primary available in everyone in feeling valuable consciousness, as an ethical and valuable *a priori*, as value archetype; herewith

consciousness corresponds to emotional apriority of valuable consciousness, not fully realized and uncertain valuable feeling, that is the voice of consciousness is the main form of primordial valuable consciousness, the most natural way in which valuable feeling becomes influential in a human. It is defined that the idea of consciousness is one of the ways of subject's influence on the formation of axiological problematics, and the idea of consciousness as an a priori source of axiological questions in N. Hartmann's and H. Lotze's is the way of secularizing of thinking and formation of axiological questions since the idea of God is transformed into the idea of consciousness as the "voice of God" in a human. It is proved that N. Hartmann develops *emotional* and *axiological apriorism*, as he believes that primal valuable consciousness is the valuable feeling, and the a priori view of values is based on valuable feeling, hence apriority of values is more evident and absolute than the apriority of theoretical categories. It is emphasized that N. Hartmann's axiology develops as a critique of axiological ideas of I. Kant and F. Nietzsche, although their views are connected by the paradigm of axiological subjectivism, which was founded by I. Kant, while the secularized version of axiological subjectivism is developed by F. Nietzsche, and N. Hartmann establishes the sacralized version of axiological subjectivism.

Keywords: value, transcendentalism, sacralization, differentiation of philosophy, secularization, shift to subjectivity, axiological shift, value archetype, paradigm of active and autonomous subject of cognition and morale, I. Kant, H. Lotze, F. Nietzsche, M. Sheler, N. Hartmann, phenomenological axiology.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Публікації у фахових виданнях України

1. Будз А. Трансцендентизм як чинник ототожнення аксіологічної та етичної проблематики у західноєвропейській філософії. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць ДДПУ. Серія «Філософія»*. 2021. № 42. С. 71–86.

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.42.5>

URL: <https://filos.dspu.in.ua/index.php/main/issue/view/8>

2. Будз А. В. Розвиток аксіологічної проблематики у філософських поглядах Р.Г. Лотце. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2021. № 29. С. 3–8.

DOI: <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i29.951>

URL: http://www.apfs.nuoua.od.ua/archive/29_2021/29_2021.pdf#page=3

3. Budz A., Hoian I. Nietzsche's concept of revaluation of values and its potential application for rethinking postmodern constructs. *Humanities Studios: Pedagogy, Psychology, Philosophy*. 2024. Vol. 12, No. 3. P. 101–113.

DOI: <https://doi.org/10.31548/hspedagog/3.2024.101>

URL: <https://humstudios.com.ua/uk/journals/tom-12-3-2024/ideya-pereotsinki-tsinnostey-f-nitsshe-ta-mozhlyvist-yiyi-zastosuvannya-dlya-pereosmislennya-postmodernistskikh-konstruktiv>

4. A. V. Budz. Ressentiment in M. Scheler and Revaluation of Postmodern Values. *Current Problems of Philosophy and Sociology*. 2024. Vol. 51, № 6. P. 32–37.

DOI: <https://doi.org/10.32782/apfs.v051.2024.6>

URL: <http://apfs.nuoua.od.ua/51-2024>

5. Budz A. V. Conscience in N. Hartmann as Means of Rethinking Modern Values. *Perspectives. Socio-political journal*. 2024. № 4. P. 171–179.

DOI: <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2024.4.23>

URL: <http://perspektyvy.pdpu.od.ua/index.php/2024-ukr?id=80>

6. Budz A. Pleasure and Pain as Criteria of Constitution of Values in Axiological Views of H. Lotze. *Visnyk of the Lviv University. Series Philos.-Political Studies*. Issue 58. P. 37–41.

DOI: <https://doi.org/10.30970/PPS.2025.58.4>

URL: <http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/uk/2025-58>

Статті, що опубліковані у фахових виданнях іноземних держав

7. A. Budz. Max Scheler's Phenomenology of Experience of Values and the Functioning of Worldview. *Scientific Journal of Polonia University*. 2024. Vol. 67, № 6. P. 180–189. (Польща)

DOI: <https://doi.org/10.23856/6724>

URL: <http://pnap.ap.edu.pl/index.php/pnap/issue/view/74>

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

8. Будз А. В. Ідентичність особистості у контексті системи цінностей. *Проблема ідентичності в ХХІ столітті*: збірн. наукових праць студентів, аспірантів та викладачів, м. Київ, 15 жовтня 2020 р. Київ, 2020. С. 86–87.

URL: <https://kfsr.pnu.edu.ua/wp-content/uploads/sites/13/2021/02/Проблема-ідентичності-в-ХХІ-ст.-збірник-1.pdf>

9. Гоян І. М., Будз А. В. Екзистенційне та психологічне походження цінностей. *Перспективні напрямки наукових досліджень* : збірн. наукових матеріалів LV Міжнародної науково-практичної Інтернет-конференції, м. Львів, 24 листопада 2020 р. Львів, 2020. Частина 1. С.133–135.

URL: https://el-conf.com.ua/wp-content/uploads/2020/12/Львів_Ч1.pdf

10. Гоян І. М., Будз А. В. Антропоцентричні та історичні цінності як детермінанти проявів людської активності. *Світовий розвиток науки та техніки* : збірн. наукових матеріалів LVI Міжнародної науково-практичної Інтернет-конференції, м. Запоріжжя, 07 грудня 2020 р. Запоріжжя, 2020. Частина 1. С. 98–101.

URL: https://el-conf.com.ua/wp-content/uploads/2020/12/Запоріжжя_ч1_122020.pdf

11. Будз А. В. Інтерпретація цінностей у західноєвропейській філософії у контексті трансценденталізму. *Education and science of today: intersectoral issues and development of sciences* : collection of scientific papers «ΛΟΓΟΣ» with Proceedings of the I International Scientific and Practical Conference (Vol. 3), Cambridge, March 19, 2021. Cambridge-Vinnytsia: P.C. Publishing House & European Scientific Platform, 2021. С.15–16.

DOI: <https://doi.org/10.36074/logos-19.03.2021.v3.03>

URL: <https://ojs.ukrlogos.in.ua/index.php/logos/article/view/10137>

12. Будз А. В. Особистість та її цінності у контексті течій західноєвропейської філософії. *Проблеми саморозвитку особистості в сучасному суспільстві* :

матеріали II Міжнародної науково-практичної конференції, м. Харків, НЮУ імені Ярослава Мудрого, 26-27 березня 2021 р. Харків, 2021. С. 64–66.

URL: https://dspace.nlu.edu.ua/bitstream/123456789/18796/1/Pr_samoroz_26-27_03-2021.pdf

13. Будз А. В. Аксіологія особистості. *Теоретико-методологічні проблеми сучасної психології особистості* : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції, м. Івано-Франківськ, 23–24 верес. 2021 р. Івано-Франківськ, 2021. С. 18–19.

URL: <http://lib-old.pnu.edu.ua/files/zbirnyky/konf-psych-2021.pdf>

14. Будз А. В. Цінності як фактор розвитку організації. *Психологічні виклики сучасних організацій* : збірн. тез II Міжнародної науково-практичної конференції, м. Івано-Франківськ, 03 бер. 2022 р. / за наук. ред. проф. Л. С. Пілецької, проф. І. М. Гояна, проф. І. А. Гуляс, доц. О. М. Чуйко. Івано-Франківськ, 2022. С. 27–29.

URL: https://ksp.pnu.edu.ua/wp-content/uploads/sites/68/2022/06/КОНФЕРЕНЦІЯ_-2022.pdf

15. Будз А. В. Підходи до формування цінностей у поглядах І. Канта. The current state of development of world science : characteristics and features: collection of scientific papers «SCIENTIA» with Proceedings of the VI International Scientific and Theoretical Conference, Lisbon, Portuguese Republic, December 15, 2023. International Center of Scientific Research, 2023. С. 186–188.

DOI: <https://doi.org/10.36074/scientia-15.12.2023>

URL: <https://previous.scientia.report/index.php/archive/issue/view/15.12.2023>

16. Гоян І. М., Будз А. В. Ціннісні трансформації в умовах суспільних змін. *Актуальний філософський дискурс: трансформаційні зміни в умовах війни* : матеріали наукового круглого столу до Міжнародного дня філософії, м. Львів, Україна, Торунь, Польща, 16 листопада 2023 року. Львів – Торунь, Liha-Pres, 2023. С. 46–49.

DOI: <https://doi.org/10.36059/978-966-397-348-7-13>

17. Будз А. Вплив неокантіанства на розвиток аксіології у західноєвропейській філософії. *Theoretical and empirical scientific research: concept*

and trends : collection of scientific papers «ΛΟΓΟΣ» with Proceedings of the VI International Scientific and Practical Conference, Oxford, UK, February 02, 2024. С. 313–314.

DOI: <https://doi.org/10.36074/logos-02.02.2024.062>

18. Будз А. Нігілізм як підґрунтя становлення аксіологічних поглядів Ф. Ніцше. *Débats scientifiques et orientations prospectives du développement scientifique* : с avec des matériaux de la VI conférence scientifique et pratique internationale, Paris, République française, Mars 01, 2024. С. 324-326.

DOI: <https://doi.org/10.36074/logos-01.03.2024.071>

19. Будз А. Феноменологічна аксіологія Макса Шелера. *Education and science of today: intersectoral issues and development of sciences* : collection of scientific papers «ΛΟΓΟΣ» with Proceedings of the VI International Scientific and Practical Conference, Cambridge, United Kingdom, March 29, 2024. С. 384–385.

DOI: <https://doi.org/10.36074/logos-29.03.2024.080>

20. Будз А. Ідея совісті у контексті феноменологічної аксіології Ніколая Гартмана. *Ricerche scientifiche e metodi della loro realizzazione: esperienza mondiale e realtà domestiche* : Raccolta di articoli scientifici «ΛΟΓΟΣ» con gli atti della V Conferenza scientifica e pratica internazionale, Bologna, Repubblica Italiana, aprile 26, 2024. С. 316–317.

DOI: <https://doi.org/10.36074/logos-26.04.2024.066>

ЗМІСТ

Вступ.....	21
РОЗДІЛ 1. ІСТОРІОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРИЧИН ВИНИКНЕННЯ ПОНЯТТЯ «ЦІННІСТЬ» ТА «ФІЛОСОФІЇ ЦІННОСТЕЙ»	37
1.1. Історіографія та джерела вивчення дискурсу історії філософії цінностей ...	37
1.2. Системний зв'язок аксіологічних понять у філософському дискурсі	58
1.3. Співвідношення об'єктивного та суб'єктивного тлумачення цінностей як методологічна основа аксіологічних теорій.....	67
РОЗДІЛ 2. ПЕРЕДУМОВИ ВИНИКНЕННЯ АКСІОЛОГІЇ У ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ	83
2.1. Диференціація та секуляризація метафізики Нового часу як підґрунтя появи аксіологічної проблематики	83
2.2. Трансформація антропологічних ідей у філософії Нового часу у контексті аксіологічних уявлень	94
РОЗДІЛ 3. СТАНОВЛЕННЯ АКСІОЛОГІЇ У РУСЛІ КАНТОВОЇ ТА НЕОКАНТІАНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ	102
3.1. Гносеологічна парадигма І. Канта як підґрунтя можливості аксіології	102
3.2. Проблеми моралі у філософії І. Канта та їх вплив на розвиток аксіології .	111
3.3. Феноменологічний підхід неокантіанства до суті цінностей	123
РОЗДІЛ 4. РОЗВИТОК ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ АКСІОЛОГІЇ У КОНТЕКСТІ ПОСТКАНТІАНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ	137
4.1. Персоналістичні та феноменологічні інтенції аксіології Г. Лотце	140
4.2. Аксіоцентричний суб'єктивізм та елементи феноменологічного підходу до «переоцінки цінностей» у поглядах Ф. Ніцше	165
4.3. Емоційний апріоризм у феноменологічній аксіології М. Шелера	182
4.4. Суб'єктивно-феноменологічна аксіологія Н. Гартмана.....	202
ВИСНОВКИ	212
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	230
ДОДАТКИ	247

ВСТУП

Актуальність теми дисертації. Питання цінностей, систем цінностей та ціннісних архетипів є одними із фундаментальних в історії філософії. Вони є важливими для розуміння сенсу буття, перебувають у центрі світогляду людини та структурно включаються у формулювання мети людської життєдіяльності. Кожна історична епоха (як і кожна людина) функціують в межах певних систем цінностей та ціннісних архетипів. Однак аксіологія як теорія цінностей формується у рамках західноєвропейської філософії тільки в кінці XIX ст. – на початку XX ст. Тому доцільно дослідити соціокультурні та концептуальні чинники формування поняття «цінність» та аксіології як теорії цінностей.

Пояснення системи цінностей та їх ієрархії, а на цій основі – проблематика аксіології як філософської дисципліни є актуальними не тільки для сфери *теоретичної* філософії, але й для *практичної* життєдіяльності людини та суспільства. Діяльність і поведінка людини зорієнтована переважно на цінності та їх архетипи, які є основами мотивації діяльності людини. В цілому, цінності можна вважати основними структурними елементами конструювання індивідуального і суспільного буття. Цінності та ціннісні архетипи орієнтують та мотивують людину на ті чи інші типи дій. Тому суспільні зміни відбуваються не еволюційно, а мають суб'єктивні і соціальні причини, якими є аксіологічні конфлікти інтересів та цінностей індивідів і соціальних груп, що призводить до конфліктів, революцій і війн. Швидкі суспільні зміни на аксіологічному рівні свідчать про **актуальність** теоретичного осмислення проблеми цінностей, що дасть змогу аналізувати причини не тільки світоглядних змін, але й причини більшості змін, які відбуваються у суспільствах і мають кризовий характер.

Актуальність роботи полягає в тому, що дослідження історико-філософських засад формування аксіології дає змогу з'ясувати особливості розвитку інших філософських понять, зокрема у сфері етики, онтології, гносеології та філософської антропології, які тісно пов'язані із поняттям «цінність» та зрештою часто замінювали його у картині світогляду. Якщо з'ясувати як формується поняття «цінність» та ціннісні архетипи у певній епосі, зокрема у західноєвропейській

філософії кінця XIX ст. – на початку XX ст., то на цій основі можна виявити специфіку розвитку історико-філософського процесу загалом у цей період. **Актуальність** теми дослідження полягає також у тому, що відбувається постійна трансформація цінностей, а тому вивчення причин формування аксіології є важливим дослідницьким завданням.

Історико-філософський підхід до виникнення аксіології має *теоретичний* та *практичний* вимір, оскільки дає змогу виявити методологічні та парадигмальні засади розуміння цінностей, аксіологічних систем, ціннісних архетипів і створює інструментальні засади впливу на аксіологічні процеси. Тому актуальність роботи полягає в тому, що в ній здійснено комплексний аналіз **світоглядних, методологічних та парадигмальних засад**, які є підґрунтям для розвитку аксіологічної проблематики у західноєвропейській філософії кінця XIX – початку XX століття.

Пошук концептуальних засад, на основі яких формується поняття «цінність» та аксіологія як теорії цінностей – це основне завдання дисертації. Тут зазначу, що у дисертації вивчається не природа і виникнення цінностей, ціннісних архетипів, а виникнення поняття «цінність» та засади формування аксіології як філософської дисципліни, тобто аналізуються історико-філософські концептуальні засади формування аксіології. Основна ідея дисертації полягає у тому, що саме парадигми філософського мислення у онтології, гносеології, антропології, етиці та естетиці є в основі розуміння поняття «цінність» та впливають на формування його специфіки. Зокрема такою парадигмою, яка суттєво вплинула на формування ідеї цінностей є парадигма активного та автономного суб'єкта пізнання і моралі, яка, у свою чергу стала підґрунтям для розвитку феноменологічної аксіології як вихідної версії формування аксіології.

Актуальність дисертації також полягає у тому, що вона знайомить українську філософську спільноту із досвідом розробки аксіології як теорії цінностей у Кантовій та посткантіанській філософії. Узагальнений філософський досвід може слугувати основою подальших розробок аксіологічної проблематики сучасними українськими філософами.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана відповідно до теми науково-дослідної роботи кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника «Історичний розвиток української та світової філософії: історія та перспективи» за державним реєстраційним номером № 0122U001393.

Робоча гіпотеза дослідження полягає в тому, що аксіологічна проблематика системно пов'язана з іншими філософськими науками та їх парадигмальними засадами, а відповідно – з їх основними категоріями, зокрема з онтологічними. Тому аксіологічна проблематика чітко формується тільки в контексті певних світоглядних та філософських парадигм, які, зі свого боку, впливають на особливості інтерпретації поняття «цінність» та на сферу предметного наповнення цього поняття, бо часто, наприклад, онтологічна парадигма є така, що аксіологічні поняття заміняються на семантичному рівні на онтологічні та етичні. Наприклад, у межах *теоцентризму*, Бог – це першооснова буття, а тому добро, істина, краса, цінність отожднюються. Звідси у межах *теоцентризму* аксіологічні поняття не виникають.

Мета дисертаційного дослідження полягає у виявленні соціокультурних та концептуальних чинників становлення аксіології у західноєвропейській філософії кінця XIX – початку XX століття.

Досягнення мети дисертації передбачає виконання таких завдань:

- виявити концептуальні підходи, на основі яких відбувається становлення аксіологічної проблематики в історії західноєвропейської філософії;
- встановити принципи системного зв'язку аксіологічних понять у філософському дискурсі;
- проаналізувати методологічні особливості співвідношення об'єктивного та суб'єктивного підходів до тлумачення цінностей у західноєвропейській філософії кінця XIX – початку XX століття;
- розкрити вплив диференціації та секуляризації метафізики на розвиток аксіологічної проблематики у філософії Нового часу;
- дослідити гносеологічні та моральні основи аксіології у філософії І. Канта;

- окреслити особливості феноменологічного підходу неокантіанства до суті цінностей;
- з'ясувати вплив персоналізму Г. Лотце на становлення аксіології;
- обґрунтувати аксіоцентричний суб'єктивізм «переоцінки цінностей» у поглядах Ф. Ніцше;
- показати особливості феноменологічної аксіології М. Шелера;
- означити специфіку суб'єктивно-феноменологічної аксіології Н. Гартмана.

Об'єкт дослідження – процеси становлення філософської теорії цінностей у західноєвропейській філософії кінця XIX – початку XX століття.

Предмет дослідження – соціокультурні та концептуальні засади формування аксіології у західноєвропейській філософії у кінці XIX – на початку XX століття.

Методи і принципи дослідження. Серед методів, які використовуються у дисертаційному дослідженні можна виділити наступні:

- *системний підхід*, який дає змогу розглядати аксіологічну проблематику у її зв'язку із онтологічними, гносеологічними, етичними та філософсько-антропологічними проблемами, оскільки аксіологія не може передувати онтології та гносеології, а здебільшого ґрунтується на їхніх засадах;
- *метод історико-філософської реконструкції*, який полягає у тому, що у дисертації відтворюється модель історико-філософського становлення поняття цінність в історії західноєвропейської філософії кінця XIX – початку XX ст., враховуючи сучасне надбання аксіології та обґрунтовується думка, що аксіологія першопочатково зароджується як феноменологічна аксіологія;
- *метод компаративного аналізу*, на основі якого порівнюються аксіологічні ідеї, які розвиваються у західноєвропейської філософії кінця XIX – початку XX ст. та робиться висновок, що вони мають спільні риси, які можна означити як феноменологічна аксіологія;
- *герменевтичний метод*, який дозволяє на основі текстуального аналізу проникнути у специфіку світогляду мислителів та виявити в ньому ті

парадигмальні принципи, які впливають на розуміння і тлумачення людиною цінностей в межах певної світоглядної парадигми і картини світу;

- *принцип суб'єктивного конструювання цінностей Г. Йонаса*, (який за своєю суттю є *феноменологічним*) та полягає в тому що цінності виникають у процесі формування самості та в досвіді самотрансценденції; на основі цього принципу я припускаю, що аксіологічна проблематика у філософії формується у зв'язку із визнанням автономної пізнавальної діяльності суб'єкта, який має надійні критерії пізнання світу та цінностей;

- *принцип повороту до суб'єктивності у філософії цінностей Г. Йонаса*, який ґрунтується на тому, що цінності не можуть сприйматися як такі, які не залежать від суб'єкта;

- *принцип активного та автономного суб'єкта пізнання*, крізь призму якого осмислена поява поняття цінності та філософії цінностей, бо тільки активний та автономний суб'єкт пізнання може бути джерелом цінностей;

- *принцип деісторизації філософії*, який пов'язаний із *принципом повороту до суб'єктивності*, оскільки *деісторизація* – це водночас надання суб'єкту значущості у процесах пізнання та діяльності, тобто *деісторизація* пов'язана із процесом суб'єктивізації – наданням людині автономності у пізнанні і творчості та усунення статусу історичного суб'єкта, наприклад, для таких понять як благо, істина, добро, краса, Бог.

Наукова новизна отриманих результатів дисертаційного дослідження полягає в узагальненні соціокультурних та концептуальних чинників формування аксіології у західноєвропейській філософії кінця XIX – початку XX століття та в побудові на цій основі феноменологічної моделі початкового етапу її становлення. У результаті виконання поставлених у дисертаційній роботі завдань обґрунтовано положення, що мають наукову новизну та виносяться на захист; зокрема, у роботі:

Вперше:

- здійснено системний аналіз **світоглядних, методологічних, концептуальних та парадигмальних засад**, які є підґрунтям для розвитку аксіологічної проблематики у західноєвропейській філософії кінця XIX – початку

XX століття на основі застосування *принципу деїсторизації філософських вчень*, який дає змогу розглянути виникнення аксіології внаслідок процесів *секуляризації* та *суб'єктивізації* світогляду, що впливає на надання людині якості *автономної, вільної та раціональної* істоти, яка може бути *творчою, самотійною* та має власні надійні критерії пізнання, конструювання та оцінювання дійсності;

- доведено, що аксіологія першопочатково зароджується на основі її *феноменологічної версії*, а феноменологічна аксіологія у свою чергу засновується на основі трансцендентального апріоризму та теорії автономного суб'єкта пізнання, яку розвивають І. Кант та неокантіанці, які надають велику вагу в структуруванні цінностей поняттю «значущості»; феноменологічну аксіологію розвивають Г. Лотце на основі ідеї про чуттєві критерії цінностей (задоволення/незадоволення) та ідеї про оцінюючу діяльність людського розуму та Ф. Ніцше, який наголошує на формуванні цінностей у контексті переоцінки цінностей на основі ресентименту (негативних почуттів) та волі до влади; найбільш ґрунтовну версію феноменологічної аксіології представляють М. Шелер та Н. Гартман, які використовують для розуміння цінностей такі структурні елементи як «почуття цінностей», «ціннісна свідомість», інтенційність свідомості;

Отримали подальший розвиток:

- методологічні ідеї Г. Йоаса про те, що «філософія цінностей» виникає внаслідок принципів «повороту до суб'єктивності» та *суб'єктивного конструювання цінностей*, які є підґрунтями для формування ідеї «самоцінності суб'єкта», який внаслідок цього стає «аксіологічним суб'єктом»; на основі ідеї Г. Йоаса про «філософію цінностей» як наслідку «повороту до суб'єктивності» та *суб'єктивного конструювання цінностей* критично проаналізована творчість І. Канта, Г. Рікєрта, В. Віндельбанда, Г. Лотце, Ф. Ніцше, М. Шелера, Н. Гартмана та виявлено, що «філософія цінностей» для своєї появи передбачає наявність автономного, раціонального і морального суб'єкта, що чітко простежується у філософії Канта та неокантіанстві;

- ідея Г. Йоаса про важливість суб'єктивності для формування аксіології, оскільки розуміння цінностей як окремої предметної сфери у філософії починає

активізуватись у зв'язку із визнанням *духовної* та *чуттєвої* активності суб'єкта як джерела цінностей, зокрема через надання чуттєвим переживанням суб'єкта статусу критеріїв цінностей (наприклад, задоволення/незадоволення, відчуття цінностей у феноменологічній аксіології);

- концепція виникнення аксіології на основі *парадигми активного та автономного суб'єкта пізнання і моралі*, яку започатковує І. Кант, та яка ґрунтується на тому, що формування поняття «цінностей» та аксіології відбувається внаслідок довіри до пізнавальних можливостей людського розуму, а це впливає на: 1) *секуляризацію* свідомості, 2) *сакралізацію* духу, а на цій основі – на 3) *сакралізацію* людини та особистості. Тобто *парадигма активного та автономного суб'єкта пізнання і моралі* передбачає, що джерелом пізнання та моралі є морально автономний і раціональний суб'єкт, який володіє свободою вибору, а таке положення *секуляризує* світогляд та *сакралізує* людський дух, який починає вважатись джерелом цінностей. Інакше кажучи, джерелом цінностей на основі *парадигми активного та автономного суб'єкта пізнання і моралі* починає вважатись суб'єкт як етична та аксіологічна категорія, а тому такий *суб'єкт* вже тлумачиться як *особистість, персона*, яка визначає моральні та аксіологічні пріоритети;

Уточнено:

- що для формування поняття «цінність», звернення уваги на ціннісну сферу як на самостійний предмет філософського аналізу та виникнення аксіології є необхідною наявністю поняття «особистості», яке починає формуватись у поглядах Г. Лотце, при цьому «особистість» має розумітись *секуляризовано як автономний носій цінностей*, бо тільки на цій основі є можливою постановка аксіологічних питань;

- що однією із вихідних світоглядних позицій виникнення аксіології є ідея *власної цінності і значущості людини*, яка зароджується у світогляді гуманізму, коли людина цінується як явище буття у контексті її *духовної та раціональної значущості*, як така, яка здатна самостійно пізнавати буття та раціонально володіти власною свободою, що започатковується на основі:

1) **Локової** ідеї про природну свободу людини, (яка, у свою чергу, стає основою для формування моральних і правових *егалітаристських* ідей);

2) **Кантової** ідеї гносеологічної та моральної **автономності** людського духу, яка «забезпечує» та «гарантує» людині статус цінності;

3) антропологічного повороту у західноєвропейській філософії, який актуалізує питання людини, сенсу її життя, розуміння цінності людини та цінності її духу; при цьому ідея власної цінності *і значущості людини секуляризує* моральну та аксіологічну свідомість;

- що явища **сакралізації та секуляризації** філософської свідомості безпосередньо пов'язані із формуванням поняття «*цінність*» та аксіології, оскільки чітке формулювання аксіологічних питань у західноєвропейській філософії стало можливим на засадах **секуляризованого та деісторизованого світогляду у філософії та науці**, який надає значення у пізнавальному та аксіологічному вимірі самій людині як цінності; у **сакралізованому світогляді** аксіологічні питання зазвичай не ставляться, бо носієм цінностей вважається не суб'єкт чи особистість, а **трансцендентні сили**, сумніватися в істинності, справедливості та цінності **яких** безглуздо, гріховно та недоречно, оскільки всі вищі цінності мають відношення до Бога, який виражає собою абсолютну цінність та є втіленням всіх досконалостей, в тому числі – Добра, Істини і Краси; **секуляризація** філософських понять («благо», «добро», «істина», «краса») та можливість розвитку аксіологічних питань пов'язані з *ідеєю сакралізації індивіда*, його природних прав, розуму та раціональних здібностей, оскільки сакралізований індивід та його розум стають «творцем цінностей» і не потребують гарантій з боку трансцендентних сил;

- що поняття «*цінність*» може сформуватись лише на основі **раціоналістичної** парадигми *Нового часу*, яка схильна до сакралізації людини і її розуму, оскільки розуму надається вагома роль у пізнанні світу та висловлюється *довіра* до його пізнавальних можливостей, а це впливає на *секуляризаційні* процеси у західноєвропейській філософії, оскільки розуму надаються претензії на універсальне та вичерпне пізнання світу за допомогою того чи іншого методу;

- що **диференціація** філософських наук у Новому часі суттєво вплинула на процеси **секуляризації** метафізики, оскільки виникає інтерес до людини, способів її пізнання та існування, принципів її поведінки, які пов'язані з проблемою її природних прав та основних цінностей; **диференціація** та **секуляризація** філософії є підґрунтям для формування **парадигми раціоналізму** із надання суб'єкту пізнання більшої **автономії** у пізнавальному процесі на основі його розуму, а водночас «роблять» його творцем філософських категорій, «творцем» смислів, істини та цінностей;

- що І. Кант у «Критиці чистого розуму» постановкою фундаментальних філософських питань активізує аксіологічну проблематику та започатковує *феноменологічну* традицію розуміння цінностей, наголошуючи на апріорних засадах чуттєвого, розсудкового та раціонального пізнання суб'єктом дійсності; *трансцендентальний апіоризм* Канта сприяє *секуляризації метафізики* та обґрунтовує автономність людського пізнання та моралі; «*коперніканський переворот*» І. Канта «робить» джерелом пізнання та джерелом моралі *людину*, що є підґрунтям для становлення аксіологічної проблематики, оскільки людина починає тлумачитись як самодостатня та вільна особистість, яка володіє надійними автономними трансцендентальними засобами пізнання, які незалежні від трансцендентних явищ, а внаслідок цього відбувається переосмислення значення чуттєвого пізнання у процесі пізнання дійсності; Кантова ідея особистості **як абсолютної цінності** – це ідея автономної, вільної «моральної особистості», (тобто цінність людини у її моральній особистості) яка має «самоцінність», «гідність» та внутрішній **раціональний контроль над ірраціональним**, що впливає на **секуляризацію** філософії та розвиток аксіологічної проблематики, яка засновується на засадах *суб'єктивізму, раціональності та моральної автономності* людини, яка є *творчою істотою* та все творить із себе;

- що у *неокантіанстві* цінності тлумачаться як об'єктивні, однак суть їх об'єктивності не в трансцендентності, а трансцендентальності, оскільки цінності мають функцію *значущості* незалежно від свідомості конкретного суб'єкта на рівні їх культурного значення, тобто цінності є об'єктивно-трансцендентальними у

межах культури як апріорні смисли та значення, або ціннісні архетипи; неокантіанські цінності є всезагальними культурними цінностями у формі держави, права, мистецтва, релігії, економічної організації, а їх об'єктивність та позачасовість можлива тільки в культурно-історичному сенсі у якості їх значущості; тому неокантіанці вживають аксіологічні поняття у феноменологічному сенсі, оскільки звертають увагу на структурування цінностей на основі таких феноменологічних явищ як «значущість цінностей», принцип «віднесення до цінностей» та «розуміння цінностей», тобто цінності, наприклад, у Г. Рікєрта пов'язані із суб'єктивними переживаннями людини, зокрема із відношенням до цінностей та оцінюванням об'єктів у якості цінностей;

- що виникнення поняття «цінність» засновується на антропологічних ідеях, які розвиває у своєму **персоналізмі** Г. Лотце, в якому вагоме значення надається автономності та унікальності людського духу, внаслідок чого людина володіє самоцінністю, тобто інтерпретація поняття «цінність» засновується на цінності людини та цінності її духу; Г. Лотце надає людині «статус цінності» на основі її пізнавально-духовних можливостей, які хоч і мають своє *трансцендентне* джерело у Богові, але в той же час ці духовні можливості «роблять» людину по-перше автономною істотою, а по-друге – цінною істотою; у *філософії персоналізму* Г. Лотце людина починає цінуватись як носій унікального персонального духу; Г. Лотце розвиває ідею про **оцінюючу діяльність людського розуму**, тобто є одним із перших філософів, який **наділяє розум оціночними характеристиками в аксіологічному сенсі**, при цьому така оціночна діяльність духу за Г. Лотце є примордіальною, вічною, чи первісною, відбувається на рівні ціннісних архетипів, а тому поняття «цінність» розгортається на основі таких понять як «*критика совісті*», *моральність*, віра в обов'язок, які певною мірою виражають цю примордіальність та зв'язок із трансцендентним, що вказує на феноменологічне трактування цінностей Г. Лотце; у багатьох випадках розуміння «цінності» у Г. Лотце має *прагматичний* та *гедоністичний* вимір, бо пов'язані із процесами чуттєвого задоволення та незадоволення, які мають суб'єктивне походження, позаяк ґрунтуються на чуттєвому сприйнятті, тілесності, зокрема на задоволенні та

незадоволенні, а це також вказує на елементи феноменологічної аксіології у поглядах Г. Лотце. Підґрунтям того, що критеріями цінностей стають чуттєве задоволення та незадоволення є ідея Г. Лотце про безпосередню єдність душі і тіла; суб'єктивне чуттєве сприйняття на основі задоволення/незадоволення у системі аксіологічних поглядів Г. Лотце є джерелом духовного життя, а відповідно всіх його сфер, у тому числі – цінностей. На цій основі засновується *секуляризація моральних засад*, оскільки надійні моральні принципи виводяться не з ідеї наявності вищих начал, а із задоволення-незадоволення, які є пов'язані із суб'єктивною чуттєвістю людини, а крім того ідея безпосередньої єдності душі і тіла має також елементи *секуляризації*, оскільки душа і тіло стають важливими для аксіологічної самоідентифікації людини;

- що Ф. Ніцше здійснив своєрідний *аксіологічний поворот* у філософії, акцентуючи увагу на суб'єкті як джерелі цінностей, виходячи із *нігілізму* та концепції «*переоцінки цінностей*», яку він розробляє у своїх творах на основі ідеї ресентименту (почуттів заздрості, озлоблення та обурення), що свідчить про елементи феноменологічної аксіології у його поглядах; суть ніцшеанської парадигми «переоцінки всіх цінностей» полягає в **аксіоцентричному суб'єктивізмі**; Ф. Ніцше започатковує:

1) *аксіоцентричну суб'єктивну парадигму тлумачення цінностей* де «центром» оцінки та класифікації цінностей виступає людське «Я»;

2) започатковує ідею *секуляризації цінностей* на основі нігілістичної ідеї «переоцінки цінностей»; на основі аксіологічного нігілізму Ф. Ніцше здійснює «аксіологічний поворот» у філософії з акцентом на суб'єкта, оскільки за допомогою нігілізму він секуляризує «вищі трансцендентні цінності» та пропонує суб'єктивне джерело «можливості буття цінностей», яким є воля до влади, що свідчить про елементи феноменологічної аксіології у його поглядах;

- М. Шелер розвиває *феноменологічну аксіологію* на основі ідеї інтенційності, оскільки шелерівське питання цінностей – це питання співвідношення ціннісної свідомості та феноменології людських почуттів; він пов'язує розуміння цінностей із «відчуттям цінностей», тобто цінності можливі як суб'єктивне переживання

речей і благ як цінностей на рівні задоволення та незадоволення; феноменологічна аксіологія М. Шелера ґрунтується на ідеї емоційної сутності особистості, а джерелом цінностей є почуття та інтенції свідомості суб'єкта, а тому вона має елементи суб'єктивного тлумачення цінностей; М. Шелер перебуває *на позиції надання суб'єкту об'єктивної цінності*, а цим самим підтримує методологічний *поворот до суб'єктивності* в аналізі цінностей, оскільки вказує на цінність індивідуальної сутності, особистих цінностей та цінність особистості, а саме *цінність особистості* може бути вихідним критерієм для формування аксіологічних систем з їх спрямованістю у бік персоналізму; для аксіології М. Шелера є характерними елементи апіорного підходу до цінностей, оскільки він наголошує на *апіоризмі емоційної сфери* у пізнавальних діях людини та вважає, що людина має здатність вбачати апіорні значущості та риси істинності речей, тобто існує *апіорна форма структури душевних актів*, спосіб виникнення якої істотно не відрізняється від способу виникнення форм свідомості, а саме структура серця, структура волі, структура характеру, і посередництвом них – очевидність серця, “ordre du coeur”, “logique du coeur”, такт і “esprit de finesse” відчуження ціннісного відношення; у дусі Канта він вважає, що емоційна сфера – відчуття, надання переваги та зневага, любов і ненависть у сфері духу мають свій власний *апіорний* зміст, який так само незалежний від індуктивного досвіду, як і чисті закони мислення; при цьому М. Шелер веде мову про вбачання *апіорної структури царства цінностей*, незалежної від будь-якого досвідного пізнання благ і від усіх цілепокладань; М. Шелер поєднує у своїй аксіології ідеї **апіоризму** та **феноменологічну аксіологію**, оскільки використовує ідею апіоризму та базує матеріальну етику цінностей на *чуттєвому апіоризмі*; він вважає, що справжнє місце всякого ціннісного Аргіогі – це пізнання, відповідно, – *вбачання цінностей*, що вибудовується у відчуженні, наданні переваги, зрештою – у любові та ненависті, тобто у чуттєвому, живому контакті зі *світом* (психічним, фізичним), у наданні переваги і зневаги, у самих любові та ненависті, тобто у ході здійснення *цих інтенційних функцій, актів спалахують цінності, їх порядки та ціннісні архетипи*, тобто цінності за своєю суттю мають інтенційний, власне феноменологічний зміст;

- що Н. Гартман розвиває *антропоцентричний підхід* до цінностей, який ґрунтується на *парадигмі суб'єктивізму*, оскільки суб'єкт має у своїй структурі «почуття цінностей», при цьому кожна особистість, людський характер сповнені ціннісного змісту, важливі та унікальні аж до найдрібніших відтінків, оскільки людина – це світ у малому, і як особлива структура буття, і як особлива ціннісна структура; Н. Гартман перебуває на позиції суб'єктивного підходу до цінностей, оскільки пов'язує свою аксіологію із суб'єктом, а саме із «почуттям цінностей» та з «ціннісною свідомістю» суб'єкта; такий суб'єктивний підхід Н. Гартмана до цінностей є за своєю суттю **феноменологічним** та засновується на емоційному тлумаченні природи цінностей, тобто існує «емоційний апріоризм ціннісного почуття»; крім того він вважає, що суб'єкт та особистість є *аксіологічною істотою*, як носій цінностей суб'єкт є особистістю; Н. Гартман розвиває *емоційний та аксіологічний апріоризм*, оскільки для нього первинна ціннісна свідомість – це ціннісне почуття, а апріорне бачення цінностей ґрунтується на ціннісному почутті, при цьому апріорність цінностей ще безумовніша та абсолютніша, ніж апріорність теоретичних категорій, тобто *перше місце ціннісного a priori було і залишається за ціннісним почуттям*, а ціннісне a priori безпосередньо наповнює практичну свідомість людини та її сприйняття життя і всьому надає ціннісного (неціннісного) акценту; одним із елементів суб'єктивізму Н. Гартмана у тлумаченні цінностей є те, що він звертає увагу на совість як первинну ціннісну свідомість, як етичне і ціннісне a priori чи ціннісний архетип; совість відповідає емоційній апріорності ціннісної свідомості, невизначеному, не до кінця усвідомленому ціннісному почуттю; тобто голос совісті є основною формою первинної ціннісної свідомості, найприродніший спосіб, яким ціннісне почуття набуває впливу в людині; ідея совісті як апріорного джерела аксіологічних питань у Н. Гартмана та Г. Лотце – це спосіб секуляризації мислення та становлення аксіологічних питань, оскільки ідея Бога трансформується в ідею совісті як «голосу Бога» (Н. Гартман), який найбільш точно відповідає поняттю емоційного a priori, тобто совість – це вплив «вищої» сили, голос з іншого світу – з ідеального світу цінностей, власне совість – це пра-форма ціннісного почуття, або своєрідний ціннісний архетип; на основі тлумачення

совісті як аксіологічної основи слід розуміти також цінності як трансцендентальні умови для оцінювання дійсності, тобто Н. Гартман *розуміє буття цінностей по аналогії із буттям совісті*, яка, на його погляд має трансцендентне джерело – Бога.

Теоретичне значення дисертаційного дослідження полягає у тому, що в ньому системно осмислений історико-філософський процес формування аксіологічних уявлень, понять та аксіології у західноєвропейській філософії кінця XIX – початку XX століття та встановлено, що аксіологія першопочатково зароджується як **феноменологічна аксіологія**, яка акцентує увагу на структуруванні та ієрархії цінностей на основі феноменологічних явищ, джерелом яких є суб'єкт. У дисертації виявлені основні парадигмальні, методологічні та концептуальні засади формування аксіології, а це дає підґрунтя для цілісного осмислення історико-філософського процесу. Теоретичний внесок дисертації є суттєвим для переосмислення логіки та причин розвитку аксіології на основі концепції важливості *суб'єктивності* як джерела формування цінностей та ідеї про її початковий етап становлення у її феноменологічній версії.

Практичне значення отриманих результатів полягає у тому, що отримані автором результати можуть бути підґрунтям для інструментального вимірювання поняття «цінність», оскільки «цінність», як теоретичне поняття аксіології може, на відміну від інших філософських понять, піддаватися соціологічному вимірюванню. «Цінність» на відміну від інших філософських понять (особливо онтологічних та гносеологічних: наприклад, буття, закон, причина, першооснова, субстанція, свідомість, мислення) має «вихід» на практичний вимір людського буття. У такому аспекті поняття «цінність» можна *операціоналізувати* в емпіричному вимірі, тобто його можна «перевести» з *теоретичного* рівня на *емпіричний*, принаймні на естетичному рівні, де критерієм цінностей буде тілесне задоволення чи незадоволення, яке має феноменологічний ракурс.

Особистий внесок здобувача полягає у тому, що автором самостійно проведено системний аналіз формування аксіології та встановлено, що вона формується у західноєвропейській філософії кінця XIX – початку XX століття на

основі феноменологічної аксіології. Всі результати дисертації отримані автором особисто, а на ідеї інших авторів здійснені відповідні посилання.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні положення та ідеї дисертаційної роботи обговорювались на наукових семінарах і засіданнях кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, висвітлювались у виступах і доповідях на низці міжнародних та всеукраїнських конференцій, зокрема:

Міжнародних та з міжнародною участю: «Перспективні напрямки наукових досліджень» (Львів, 2020, дистанційна), «Світовий розвиток науки та техніки» (Запоріжжя, 2020, дистанційна), «Education and science of today: intersectoral issues and development of sciences» (Cambridge, United Kingdom, 2021, заочна), «Проблеми саморозвитку особистості в сучасному суспільстві» (Харків, 2021 р., дистанційна), «Теоретико-методологічні проблеми сучасної психології особистості» (м. Івано-Франківськ, 2021, очна), «Психологічні виклики сучасних організацій» (м. Івано-Франківськ, 2022, очна), «The current state of development of world science» (Lisbon, Portuguese Republic, 2023, заочна), Круглому столі «Актуальний філософський дискурс: трансформаційні зміни в умовах війни» (Львів, Україна, Торунь, Польща, 2023, дистанційна), «Theoretical and empirical scientific research: concept and trends» (Oxford, United Kingdom, 2024, заочна), «Débats scientifiques et orientations prospectives du développement scientifique» (Paris, République française, 2024, заочна), «Education and science of today: intersectoral issues and development of sciences» (Cambridge, United Kingdom, 2024, заочна), «Ricerche scientifiche e metodi della loro realizzazione: esperienza mondiale e realtà domestiche» (Bologna, Repubblica Italiana, 2024).

Публікації. Основні ідеї та результати дисертаційного дослідження висвітлено у 20 публікаціях, із них 6 – статті у фахових періодичних виданнях України, одна – у фаховому періодичному виданні іноземних держав, та 13 публікацій у збірниках наукових праць та матеріалів тез наукових конференцій.

Структура та обсяг дисертації. Дисертація містить вступ, чотири розділи, висновки, список використаних джерел (175 найменувань) та 1 додаток. Загальний обсяг роботи – 251 сторінка, із них 231 сторінка основного тексту.

РОЗДІЛ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРИЧИН ВИНИКНЕННЯ ПОНЯТТЯ «ЦІННІСТЬ» ТА «ФІЛОСОФІЇ ЦІННОСТЕЙ»

1.1. Історіографія та джерела вивчення дискурсу історії філософії цінностей

Проблема становлення аксіології у структурі філософії є актуальною у наукових дослідженнях різного характеру, які можна певним чином класифікувати за основними *напрямами*. Зокрема деякі дослідники вивчають *специфіку виникнення аксіологічної термінології та її різні ракурси*, зокрема досліджують особливості дефініції концепту «цінність» в історико-філософському процесі, але не зачіпають його концептуальні засади. Так Є. Бартмінський звертає увагу на процес виникнення терміну «аксіологія» [48]. Такі автори як Є. Ковальов [19] та Г. Тимошук [36] вивчають історичний контекст формування поняття «цінність».

Є ряд авторів, які аналізують *зв'язок аксіології та її понять з іншими філософськими поняттями та дисциплінами, а також зв'язок аксіології з наукою як соціальним інститутом та зв'язок аксіології з іншими науками*. Так ряд авторів аналізують зв'язок поняття «цінність» із системою інших філософських понять, але не вивчають парадигмальні засади виникнення цього поняття. Зокрема С. Ячін [174] досліджує особливості співвідношення поняття «цінність» з етичними поняттями «добро» та «благо» в історико-філософському процесі. Такий підхід є перспективним оскільки на його основі можна виявити семантичні відмінності або засади тотожності цих понять. Ю. Журавльова здійснює аналіз еволюції поглядів на категорію «благо» у контексті зв'язку цього поняття із поняттям «цінність» [13]. Л. Подгорна вивчає смислові зв'язки між поняттями істина, добро, краса, благо, Бог, вважаючи, що ці поняття формують аксіосферу культури у контексті наукового та релігійного знання [27]. Я. Саламатіна вивчає

проблему цінностей у лінгвістичному та психологічному аспектах, наголошуючи, що цінність – це не явище, а його значущість для особистості, яка виступає як орієнтир, ідеал, що скеровує поведінку людини, при цьому оцінка становить передумову формування **цінності**, оскільки в основі ціннісного ставлення людини до світу лежить *значущість* [30, с. 114]. Г. Патнем досліджує дихотомічне співвідношення «факт – цінність», ставлячи їх у взаємозалежність [139]. С. Григоришин проводить порівняльний аналіз понять значущості та феномену в Г. Лотце і Е. Гусерля [11].

Деякі автори досліджують *типологію цінностей і різні підходи до їх розуміння*. Зокрема, Т. Косач звертає увагу на *метафізичний* підхід до розуміння цінностей на основі поглядів М. Гайдегера [20]. Н. Гартман розробляє *антропоцентричний* підхід до цінностей та розвиває феноменологічну аксіологію, яка ґрунтується на *парадигмі суб'єктивізму*, оскільки суб'єкт має у своїй структурі «почуття цінностей», яке структурує цінності [81]. І. Лебідь виокремлює у своїй статті шість типів аксіологічних концепцій у кінці XIX – на початку XX ст. та обирає критерієм такої класифікації модальність буття цінностей [21]. Однак така класифікація аксіологічних концепцій є дискусійною, бо її наслідком є приписування тим чи іншим напрямам філософії аксіологічного змісту. Але чи може, наприклад, існувати *аксіологія логічного позитивізму* [21], про яку веде мову авторка, якщо позитивізм взагалі заперечує можливість філософії та філософських наук. Чи може існувати у кінці XIX – на початку XX ст. *діалектико-матеріалістична теорія цінностей* [21], якщо аксіологія за своєю суттю виникає взагалі на основі критики позитивізму і матеріалізму і як реакція на них, наприклад, як це видно у поглядах Германа Лотце [116, с. 151]. Крім того авторка у статті ототожнює трансцендентизм та трансценденталізм; трансцендентизм, навпаки за своїми світоглядними аспектами впливає на те, що поняття «цінність» в межах такої теорії взагалі не формується, бо всі типи вищих цінностей приписуються трансцендентній істоті, а тому людина не здатна рефлексувати щодо природи цінностей, а сприймає їх готовими і абсолютними. Тому, на мій погляд, така класифікація аксіологічних концепцій авторкою є дискусійною, бо аксіологія на

своїх перших етапах становлення розвивається саме як феноменологічна аксіологія, бо, наприклад, неокантіанство, інтуїтивізм, емотивізм, афективно-вольова теорія цінності, трансценденталістська теорія цінностей, які виділяє авторка [21] розвиваються саме у контексті феноменологічної аксіології.

Ряд авторів звертають увагу на *історичний розвиток поняття цінність в історико-філософському процесі*. Зокрема, М. Підлісний робить короткий екскурс історії аксіології [26]. А. Драбарек аналізує історію розвитку аксіології ХХ ст. [64, с. 48–66]. Г. Йоас вивчає виникнення поняття цінність та концепції цінностей, а також ті досвідні засади, які є підґрунтям виникнення цінностей та ядром формування відданості цінностям [97]. І. Павлюк вивчає історичну генезу моральних цінностей [25]. С. Каленюк та І. Лощенова аналізують витоки аксіології, зокрема в українській філософії [98]. О. Волков вивчає відмінності трактування цінностей у контексті нігілізму і цинізму, звертаючи увагу на аксіологічні погляди І. Канта, Г. Рікєрта, Ф. Ніцше, В. Віндельбанда, В. Дільтая, М. Шелера, Н. Гартмана, М. Гайдегера, М. Вебера, А. Камю [8].

Х. Оноф вивчає аксіологічні витоки етики І. Канта [133, с. 496]. Х. Естевес [65, с. 83] та М. Касвель [53, с. 184] звертають увагу на добру волю як аксіологічну основу в етичних поглядах І. Канта. М. Сінельнікова звертає увагу на ідею свободи як на основу моральної поведінки людини [32]. Г. Шьонріх реконструює теорію цінностей І. Канта як *теорію відповідного ціннісного ставлення* [157, с. 321]. А. Гілс [91] та П. Формоза [67] порівнюють концепції ціннісного реалізму та ціннісного конструктивізму у поглядах І. Канта. Е. Тіфані [167] та Я. Шааб [150] наголошують на моральному конструктивізмі І. Канта, а А. Ріт констатує конструктивізм та конститутивізм філософа [140]. М. Газе та Е. Майєр також вказують на Кантовий конститутивізм [71].

С. Бачін [46, с. 97] та О. Сенсен [159, с. 309] звертають увагу на гідність як основу людської цінності у поглядах І. Канта. Також О. Сенсен досліджує концепцію «внутрішньої цінності» І. Канта [160, с. 271–275]. Р. Фремстедаль досліджує моральний вимір поглядів І. Канта та С. К'єркегора [68, с. 25].

С. Фільстром вивчає вплив філософських ідей І. Канта на прагматизм [137], а Є. Тіммерман аналізує філософію І. Канта у контексті утилітаризму [168].

Г. Пірсон аналізує вплив концепції цінностей Г. Лотце на неокантіанство та прагматизм [136, с. 115]. К. Гаузер вивчає вплив філософії Г. Лотце на течії сучасної філософії [84, с. 152]. Х. Хуквей [93] аналізує вплив ідей Г. Лотце на американський прагматизм. Т. Кубаліца вивчає вплив неокантіанства, зокрема філософії Г. Рікєрта на феноменологію Р. Інґардена [106].

А. Гарпер досліджує основу етичних поглядів Ф. Ніцше та наголошує на чесності як чесноті і стандарті цінностей [72]. М. Ріккарді [142] та К. Ансель-Піарсон [44] аналізують Кантове підґрунтя формування філософії Ф. Ніцше. Дж. Вард аналізує специфіку конфлікту цінностей у поглядах Ф. Ніцше [170]. І. Держко наголошує на аксіологічному радикалізмі Ф. Ніцше [12]. Т. Лютий вивчає особливості активного нігілізму Ф. Ніцше [22], [23]. М. Сінельнікова аналізує ідею ніцшеанського вічного повернення у контексті суб'єктивізму [32]. Проблему *суб'єктивізму* та *конструктивізму* цінностей у поглядах Ф. Ніцше аналізують такі дослідники як Т. Дойл [63, с. 41], Дж. Андресен [43, с. 207], Дж. Моллісон [121, с. 93], Г. Лангсам [109, с. 100], Дж. Мітчел [120, с. 1], Я. Морріссон [122, с. 67], Т. Ламберт [108, с. 49], А. Сілк [161, с. 244] та Ю. Ремгоф [141, с. 392]. Зв'язок філософії Ф. Ніцше із неокантіанством досліджують М. Вішке [172] та А. Єнсен [96].

Я. Лайн аналізує зв'язок поглядів Г. Рікєрта, Е. Ласка та М. Гайдегера [118, с. 204]. К. Шуман та Б. Сміт вивчають тенденції взаємодії поглядів Е. Ласка та Е. Гусерля [158]. Нам-Ін Лі наголошує на аксіологічному сентименталізмі М. Шелера [111]. В. Тамуносікі досліджує емоційний інтуїтивізм аксіології М. Шелера [164]. Н. Бойчук здійснює аналіз феноменів любові і ресентименту у поглядах М. Шелера у контексті християнських цінностей [2], а В. Кебуладзе аналізує взаємодію ресентименту та системи цінностей у поглядах М. Шелера [18]. Р. Йокояма порівнює феноменологічний аналіз цінностей М. Шелера з неокантіанською трансцендентальною філософією цінностей В. Віндельбанда [175]. О. Прокопенко робить огляд аксіологічних ідей Н. Гартмана у контексті

неокантіанства [28]. Ю. Келлі вивчає особливості матеріальної етики цінностей М. Шелера та Н. Гартмана [105]. К. Алексєєва аналізує феномен ціннісного а priori у феноменологічному підході до цінностей М. Шелера та Н. Гартмана [1].

У контексті становлення аксіологічної проблематики ряд авторів вивчають *особливості появи аксіологічних понять в історико-філософському процесі*. Тут зрозуміло, що термін «цінність» як *аксіологічна* категорія в багатьох філософських текстах має лише спорадичний і латентний характер, а тому аксіологічні міркування у багатьох текстах не є системними. Такі дослідники як Я. Бенгтсон [51] та І. Гоян [9] вивчають особливості формування поняття «цінність» виходячи з позицій персоналізму і психологізму Г. Лотце, у творчості якого чітко простежується інтерес до поняття цінність та розробляються засади для становлення аксіології в межах західноєвропейської філософії.

Феноменологічний підхід до природи цінностей вивчають такі вчені як Г. Йоас [97] та Н. Гартман [81], зокрема Н. Гартман [81] наголошує на «почутті цінностей» та «ціннісній свідомості» як основі формування цінностей, а Г. Йоас [97] вивчає досвід самотрансценденції у формуванні цінностей. А. Залужна аналізує некласичні моделі феноменологічної аксіології, зокрема феноменологічно-аксіологічну філософську рефлексію М. Шелера та Н. Гартмана та відстежує онтологічний фундамент об'єктивної царини цінностей та її прояв в актах емоційної інтуїції через інтенційність свідомості, а зокрема у формі ціннісного почуття, любові, симпатії [14, с. 192] та ціннісної свідомості, почуття цінності та совість [14, с. 194]. Авторка веде мову також про аксіологічну феноменологію М. Шелера [14, с. 193].

Також про феноменологічну аксіологію веде мову колектив таких дослідників, як А. Чіміно, Д. Моран, А. Стейті, однак вони зараховують феноменологічну аксіологію до області феноменології, яка має справу з проблемами, які зараз досліджуються метаетикою [55, с. 13]. У моєму розумінні, терміном «феноменологічна аксіологія» доцільніше називати початковий етап розвитку аксіології у західноєвропейській філософії кінця XIX – початку XX століття, що я обґрунтовую у дисертації.

Серед наукової літератури слід виділити ряд праць, на основі яких можна відтворити історичне тло, на основі якого відбувається формування аксіології, оскільки в цих роботах вивчається *вплив історичних обставин кінця XIX – початку XX століття*, (а саме, Першої світової війни) *на аксіологічні уподобання населення Європи*. Зокрема, О. Черевко зазначає, що Перша світова війна окреслила духовний присмерк Європи, продемонструвала кризу ідеалів і цінностей індустріального суспільства, у раціоналізмі якого губиться найвища цінність – Людина [41, с. 61]. Подібну думку висловлює С. Дозенроде, який акцентує увагу на тому, що вбивство мільйонів під час Першої світової війни знищило цінність індивідуального життя [62, с. 294], а також моральні норми та ідеали, на яких був побудований світ [62, с. 297]. Можна припустити, що активізація проблеми цінностей та виникнення аксіології було зумовлене системною кризою цінностей у Західній Європі, про що, наприклад, веде мову О. Реєнт, який зазначає, що крах засадничих цінностей XIX ст., поглиблення гуманітарних проблем – все це принесла з собою Велика війна, внаслідок якої відбулось стрімке падіння вартості людського життя [29, с. 168], при цьому була відчутною стала маргіналізація суспільства, втрата значною його частиною традиційних цінностей [29, с. 181]. У подібному контексті мислить О. Сич, який констатує, що в пропаганді як держав Антанти, так і Центральних держав сутність війни, що почалася 1914 року, подавалася як боротьба двох різних світів, конфлікт протилежних ціннісних систем [31, с. 318], тобто пропаганда держав Антанти твердила, що її народи в цій війні обстоюють цінності та ціннісні архетипи європейської цивілізації проти «тевтонського варварства» та кайзерівської тиранії, тоді як німецька пропаганда подавала війну як вище випробування енергії, культури, життєздатності та самого духу німецької нації [31, с. 318].

У подібному контексті можна вести мову про те, що можливо криза традиційних європейських цінностей, а водночас розвиток аксіології як теорії цінностей був також зумовлений поширенням *матеріалізму* та *позитивізму*, оскільки, наприклад, Г. Лотце у своїх творах критикує матеріалізм та позитивізм [116, с. 151].

З іншого боку можливо одним із факторів кризи цінностей було поширення *дарвінізму*, оскільки, наприклад, А. Хвальба зазначає, що націоналізм живився соціал-дарвінізмом, який наголошував на необхідності рішучого збройного протистояння в ім'я національних цінностей і слави, при цьому соціальний дарвінізм був популяризований в Англії Бенджаміном Кіддом, автором «Соціальної еволюції», яка була вперше опублікована в 1893 році [54, с. 20]. У цьому ракурсі розвиток аксіології можна вважати своєрідною реакцією на *соціальний дарвінізм*. Такі думки щодо впливу тих чи інших історичних обставин та вплив філософських концепцій на розвиток аксіології слід також прийняти до уваги при розгляді чинників формування аксіології. Однак розгляд впливу історичних обставин на формування аксіології потребує більш докладного дослідження у майбутньому.

Як бачимо із аналізу тих праць, які присвячені чинникам виникнення аксіології, у наукових дослідженнях не часто ставляться питання, які були б пов'язані із аналізом *парадигмальних засад* виникнення аксіологічної проблематики в межах філософії. Більшість наукових розвідок акцентують увагу на особливості дефініції поняття «цінність». Однак, в них не ставляться питання щодо *парадигмального підґрунтя виникнення поняття «цінність»*. Звідси така проблема потребує докладнішого аналізу, що вказує на актуальність дослідницької проблеми, яка поставлена у дисертації. Зокрема у роботі я зосереджую свою увагу на вивченні специфіки впливу світоглядних і методологічних парадигм філософії (в онтології, гносеології, етиці, філософській антропології) на появу аксіологічної проблематики в історії філософії.

Для написання дисертаційної роботи була використана також **джерельна база дослідження**, яка опирається на праці таких філософів як: Платон [138], К. Тертуліан [165], [166], Т. Аквінський [45], Р. Гекель [69; 70], Ф. Бекон [47], Р. Декарт [59], Дж. Лок [113; 114], Г. Ляйбніц [112], Х. Вольф [173], О. Баумгартен [49; 50], І. Кант [15; 16; 42; 99; 100; 101; 102; 103; 149; 104; 149], Й. Фіхте [66], Г. Гегель [85], О. Конт [56; 57], Г. Лотце [115; 116; 117], В. Дільтей [60], А. Дьорінг [61], Е. фон Гартман [73; 74; 75; 76; 77, 78; 79; 80], В. Джеймс [95], Ф. Ніцше [124;

125; 126; 127; 128; 129; 130; 131; 132], В. Віндельбанд [171], Е. Гусерль [94], Г. Рікерт [143; 144; 145; 146; 147; 148], П. Лапі [110], М. Шелер [151; 152; 153; 154; 155; 156], Н. Гартман [81; 82; 83], М. Гайдегер [86; 87; 88; 89; 90]. Критичний аналіз цих першоджерел дав змогу побудувати бачення першого етапу розвитку аксіології у контексті феноменологічної аксіології.

У другому та третьому розділі дисертації ідеї Платона із його діалогу «Філеб» [138] у контексті принципу калокагатії на основі тотожності *добра і краси* та міркування Томи Аквінського із його праці «Сума теології» [45] про тотожність *істини, добра і краси* у контексті ідеї Бога як субстанції були використані для того щоб показати, що якщо *ці* явища приписуються Богові на рівні найвищих ступенів повноти буття та рівнів досконалості, то «картина світу» в такому випадку «звужується» і з неї виключається поняття «цінність». Якщо джерелом *істини, добра і краси* є Бог (так як це є в поглядах Платона та Аквінського), то **рефлексія** людини про альтернативні першопричини, наприклад, благ і цінностей не виникає, бо цінності не мають своєї автономії у контексті їх суб'єктивного творення, оскільки людина не є творцем цінностей. Людина «отримує» істину, норми, цінності у теоцентричному світогляді вже «готовими», а тому **рефлексія** про те, що таке цінність у людини не виникає, бо людина включена в цілісний синкретичний світогляд, де цінності є наперед заданими фактами, ототожнюються з Богом, і які до того ж мають історичний рівень, тобто Бог як творець цінностей є водночас творцем і основною причиною історії. На основі ототожнення істини, добра і краси у контексті ідеї Бога, які відстоюють Платон [138], Тома Аквінський [45] відбувається *історизація* та *сакралізація* філософського мислення, яка виключає суб'єкта (людину) із ряду причин суспільних і культурних явищ. Якщо людині даються «готові цінності» у контексті теоцентричного світогляду, то й **рефлексія** щодо природи цінностей у неї *не виникає*, бо «гарантом» цінностей виступає Бог, сумніватися в істинності дій і настанов якого недоцільно та шкідливо. Цінності в такому сакралізованому та історизованому світогляді не ідентифікуються людиною окремо поза Богом, власне Бог, «життя з Богом» – це основна мета і ціль людського життя, але питання про те, чому саме Бог є цінністю, що таке цінність

та чи дійсно це істинні цінності у людини не виникає. Власне навіть поняття «цінність» не функціонує у теоцентричному світогляді, бо його замінюють на семантично-тотожні: добро, благо, Бог. Звідси для того, щоб *рефлексія* про природу цінностей у людини могла виникнути, потрібна *деісторизація* та *секуляризація* філософського мислення, тобто джерелом цінностей має розглядатися не Бог, а людина, яка власне й є основною причиною історії та автономним джерелом творення систем цінностей, ціннісних архетипів, а тому вона починає рефлексувати про природу свого мислення і про природу цінностей та їх можливих оптимальних систем.

У другому розділі дисертації використано ідеї Квінта Тертуліана із його праці «Донікейські Отці Церкви» [165] для обґрунтування думки, що «поняття» цінність могло сформуватись у контексті *раціоналістичної* парадигми, де людині та її розумові надається вагома роль у пізнанні світу, бо якщо мудрістю володіє лише Бог, який є джерелом істини [165, с. 270], то відповідно до людського розуму є в такому випадку упереджене відношення як ненадійного джерела пізнання істини, яка ототожнюється із Богом, а відповідно в такому випадку *рефлексія* суб'єкта про істину, норми і цінності є зайвою, бо навіть якщо людина пізнає істину, то її пізнання є ненадійним. У середньовічній філософії до людського розуму не було особливої довіри через нібито його обмежений евристичний потенціал, а раціоналізм, навпаки передбачає *віру у людський розум* і віру у можливість пізнати першооснови буття за допомогою розуму. В такому аспекті саме раціоналізм є підґрунтями розвитку *рефлексії* суб'єкта про себе та смисложиттєві і аксіологічні виміри свого буття.

Ідеї Тертуліана із його праці «Про воскресіння плоті» [166], де він наголошує на гріховності тіла застосовано для обґрунтування думки про те, що тілесність, чуттєвість, матеріальність людини, яка розглядається як джерело гріховності у світогляді Середньовіччя вже у філософії Нового часу, зокрема у поглядах І. Канта є одним із джерел пізнання та моралі, які він відповідно висловлює у «Критиці чистого розуму» [16] та «Критиці практичного розуму» [15]. Тобто у Новому часі відбувається зміна *гносеологічної* парадигми, яка крім розумового та розсудкового

пізнання також наголошує на *чуттєвості* як способі пізнання світу [15, 16]. Гносеологічні погляди І. Канта у його праці «Критика чистого розуму» [16], де він наголошує на апріорних пізнавальних здатностях чуттєвості певною мірою протиставляються до поглядів Р. Декарта, які він висловлює у праці «Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках» [59], оскільки для нього джерелом пізнання є тільки розум (дух), який разом з його вродженими ідеями є похідним від Бога, який є джерелом ідей та людського мислення [59]. Тобто звернення І. Канта до чуттєвих даних у пізнанні у «Критиці чистого розуму» [16] суттєво впливає на *секуляризацію* метафізики у Новому часі, бо відчуття, які мають тілесно-матеріальне походження вже визнаються джерелом пізнання, на відміну від гносеології Середньовіччя та декартового раціоналістичного методу [59]. Для підтвердження значення чуттєвих даних у пізнанні та становлення раціоналістичної парадигми у другому розділі дисертації використано працю Ф. Бекона «Про гідність і примноження наук» [47], в якій він наголошує на тому, що чуттєвий людський досвід є підґрунтям раціонального пізнання та працю Дж. Лока «Питання, що стосуються закону природи» [113], в якій він стверджує, що людина не здатна пізнати нічого, якщо підґрунтя цього пізнання не зафіксоване в душі від самого народження, або не проникло в неї шляхом чуттєвого сприйняття [113, с. 139]. На цій основі починаючи із філософії Нового часу, зокрема поглядів Ф. Бекона та Дж. Лока велике значення надається чуттєвому пізнанню, яке вже в І. Канта розглядається як одна із повноцінних форм пізнання, яка стає основою естетики та аксіології. При цьому, наприклад, почуття задоволення/ незадоволення вже починають розглядатися як критерії естетичного та аксіологічного пізнання, зокрема в І. Канта та Г. Лотце.

Наголос на чуттєвості як основі пізнання, яка стає основою розвитку ідеї автономного суб'єкта, яка в свою чергу стає засадою розвитку аксіології також розглянуто у дисертаційній роботі на основі праць О. Баумгартена «Естетика» [49] та «Метафізика» [50], в яких він, зокрема в «Естетиці» [49] здійснює у філософії «естетичний» та «гносеологічний» повороти, вводячи у науковий вжиток терміни «естетика» та «гносеологія» [49] та наголошує на чуттєвості людини, тобто він

вважає, що «естетика» – це наука про чуттєвість, чуттєве пізнання та тілесні аспекти сприйняття дійсності, або «нижча гносеологія» (“gnoseologia inferior”) [49, с. 1]. О. Баумгартен, засновуючи естетику як науку чуттєвого пізнання [49], створює світоглядне підґрунтя *секуляризації* поняття «краси» та здійснює «естетичний поворот» у філософії, звертаючи увагу на чуттєвість як засіб пізнання краси та прекрасного. Саме починаючи з О. Баумгартена, процеси тілесного та раціонального пізнання починають розглядатись як автономні та гідні філософської уваги на предметному рівні. При цьому у роботі зазначається, що виникнення *естетики як філософської дисципліни* пов’язане також із *секуляризацією* західноєвропейської філософії Нового часу. Тобто на основі естетичних робіт О. Баумгартена «Естетика» [49] та І. Канта «Критика здатності судження» [102] *чуттєвість* починає вважатися вагомим *засобом пізнання*. Для акцентування значення чуттєвості, а зокрема ефективності у формуванні цінностей та аксіології у першому розділі дисертації також використано працю В. Джеймса «Різновиди релігійного досвіду. Дослідження людської природи» [95].

Основні положення праці О. Баумгартена «Метафізика» [50] було використано у другому розділі дисертації для обґрунтування шляхів диференціації метафізики у філософії Нового часу, яка, у свою чергу вплинула на формування аксіології. Також для написання другого розділу дисертації у контексті значення диференціації метафізики для розвитку аксіології було використано праці Р. Гекеля «Філософський лексикон, який є ключем...» [69], «Психологія: про досконалість людини, розуму, і їх походження...» [70] та працю Х. Вольфа «Раціональна філософія або логіка, як наукові методи, які адаптовані до використання у науці та житті...» [173]. Через заснування *онтології* та *психології* як філософських наук Р. Гекель закладає засади для *секуляризації метафізики*, а відповідно – до *секуляризації* світогляду Нового часу, оскільки вже феномен буття, людина та її розум стають окремим предметом дослідження. У свою чергу, Х. Вольф через свою класифікацію наук вплинув на бачення структури метафізики О. Баумгартеном та І. Кантом, які вслід за ним ставлять теологію на найнижчу сходинку у структурі метафізики, що свідчить про *секуляризаційні* процеси у метафізиці. Такий зв’язок

поглядів І. Канта та вольфганської школи констатує у «Вступі до гуманітарних наук» В. Дільтай [60].

Крім того, у дисертації на основі праць Х. Вольфа «Рациональна філософія або логіка, як наукові методи, які адаптовані до використання у науці та житті...» [173] та праці П. Лапі «Логіка волі» [110] констатується їх спільне бачення на завдання «технології» як частини філософії, яка є наукою про мистецтва. Крім того у своїй праці П. Лапі схильний ототожнювати етичні, аксіологічні та естетичні виміри філософії, оскільки він, класифікуючи філософські науки, вважає аксіологію частиною етики [110, с. 371]. Подібно до П. Лапі [110] до осмислення аксіологічних питань у контексті етики схильний також у своїй праці А. Дьорінг [61] «Філософське вчення про блага. Дослідження можливості щастя та справжнього мотиву моральної дії», в якій він ототожнює аксіологічну та етичну проблематику.

Для обґрунтування думки про об'єктивний підхід до цінностей у неокантіанстві використано праці Г. Рікєрта «Філософія життя. Презентація та критика модних філософських тенденцій нашого часу» [143], «Проблеми філософії історії. Вступ» [144], «Про поняття філософії» [147], «Система цінностей» [148]. В цих працях він наголошує об'єктивності цінностей, бо цінності утворюють абсолютно самостійне царство, що лежить по той бік суб'єкта та об'єкта» [147, с. 12]. Також в Г. Рікєрта простежується ідея трансцендентальності цінностей, оскільки вони є надособистісним прагненням до правди, краси, моральності та священного [143, с. 129] та мають позачасову значущість [144, с. 153], а крім того, об'єктивність притаманна культурним цінностям, таким як держава, право, мистецтво, релігія, економічна організація [144, с. 80].

Також на основі праці Г. Рікєрта «Проблеми філософії історії. Вступ» [144] у роботі виокремлюються елементи суб'єктивного підходу до цінностей у неокантіанстві, що простежується у понятті «віднесення до цінності» (Wertbeziehung) [144, с. 60], при цьому індивідуалізуючий метод Г. Рікєрта завжди зв'язаний із віднесенням до цінності [144, с. 105]. Також робота Г. Рікєрта «Проблеми філософії історії. Вступ» [144] дає можливість зробити висновок про

зв'язок неокантіанства із тлумачення цінностей М. Шелером, який також інтерпретує цінності як об'єктивні у контексті їх культурно-історичного виміру.

На основі таких праць Г. Рікєрта як «Науки про природу та науки про культуру» [145] та «Про поняття філософії» [147] у дисертаційній роботі обґрунтовується ідея феноменологічного підходу неокантіанців до проблеми цінностей через використання понять «віднесення до цінності» (Wertbeziehung), «акт оцінки» (Werthen) [145, с. 87], «критерій цінності» (Wertmasstab) [145, с. 105], «оцінка» (Wertung), «переживання цінності» (Werterlebnis) [147, с. 11]. У праці «Науки про природу та науки про культуру» [145] Г. Рікєрт наголошує на тому, що цінності значать (gelten) або не мають значущості, тобто культурна цінність фактично визнається загальнозначущою [145, с. 18], тобто сутність цінностей полягає у їх значущості, а не в їх фактичності [145, с. 86]. Така ж думка розвивається у праці «Про поняття філософії» [147], де він зауважує, що проблема цінності є проблема «значущості» (Geltung) цінності [147, с. 11], що також підтверджує феноменологічний підхід до цінностей у неокантіанстві. Крім того в контексті поглядів Г. Рікєрта явища культури повинні розглядатися стосовно до психічної істоти, яка їх оцінює, в явищах культури завжди повинна приймати участь оцінка, а тому разом із нею і духовне життя [145, с. 25], власне суб'єкт, як носій духовного життя, який означає і оцінює цінності; тобто цінність пов'язана із суб'єктом, що оцінює об'єкти [147, с. 11]. Крім того, з точки зору Г. Рікєрта саме завдяки принципу цінності стає можливим відрізнити культурні процеси від явищ природи [145, с. 84], бо в основі культурних явищ є дух, завдяки якому є можливим метод віднесення до цінностей, або історично-індивідуалізуючий метод на противагу до природознавства, яке встановлює закономірні зв'язки та ігнорує культурні цінності [145, с. 84–85].

Для того щоб показати, що аксіологічні питання формуються у кінці XIX ст. у роботі було використано працю Г. Лотце «Логіка» [115], яка була опублікована у 1874 році, та в якій філософ вживає поняття «значущість» (Geltung), яке позначало особливий вид буття істин та у семантичному аспекті розвивалося у контексті таких понять як сенс, смисл, які вже чіткіше виокремлюють аксіологічну

проблематику в його поглядах. Застосування Г. Лотце поняття «значущість» (Geltung) вказує на те, що його аксіологічні погляди розвивалися у контексті феноменологічної аксіології. Для підтвердження думки, що поняття «значущість» (Geltung) починає застосовуватись із часів Г. Лотце було використано працю Г. Рікєрта «Філософія життя. Презентація та критика модних філософських тенденцій нашого часу» [143], в якій він стверджує, що про поняття «значущості» (Geltung) говорять у філософії із часів Лотце [143, с. 187].

Саме у неокантіанстві зароджується думка про те, що теорія цінностей включається у структуру філософії. Важливе значення для такого бачення мала праця Г. Рікєрта «Про поняття філософії» [147], в якій він відстоює думку про те, що проблема цінностей належить філософії [147, с. 33], тобто для Г. Рікєрта проблема цінностей має фундаментальне місце у філософії, бо філософія починається там, де починаються проблеми цінностей [147, с. 15]. При цьому теорія цінностей має охопити все різноманіття культурних благ, які є розмаїтими проявами життя [147, с. 29]. Таку неокантіанську традицію розуміння проблеми цінностей у контексті філософських дисциплін відстоює Е. фон Гартман.

На основі праць Е. фон Гартмана, зокрема його «Системи філософії у загальних рисах» [73; 74; 75; 76; 77, 78; 79; 80], яка була опублікована у восьми томах впродовж 1907–1909 років показано, що аксіологія як філософська теорія цінностей починає формуватися на початку ХХ століття, оскільки, наприклад, Е. фон Гартман у п'ятому томі «Системи філософії у загальних рисах» [77], який був виданий у 1908 році показує її у структурі свого бачення філософії як вчення про цінності та є одним із перших, хто вважає аксіологію окремою філософською дисципліною. До цього часу тільки П. Лапі вживає термін «аксіологія» та показує аксіологію у структурі філософії у своїй праці «Логіка волі» [110], яка була опублікована у 1902 році, ототожнюючи аксіологічні та етичні питання.

Для обґрунтування думки про можливість появи аксіологічних питань у тому світогляді в якому розвивається *парадигма активного та автономного суб'єкта пізнання* та в якому важливе значення надається явищам духу, духовній субстанції, людському розуму, духовній діяльності людини у другому розділі дисертації було

використано працю Г. Ляйбніца «Монадологія» [112], в якій він обґрунтовує монаду як духовну субстанцію, яка належить також людині, а тому людина, володіючи монадою-духом, який є самостійною субстанцією також отримує статус значущості, тобто статус цінності, оскільки людина володіє автономною субстанцією.

У дисертації на основі праць І. Канта обґрунтовано, що людина *рефлексує* про себе, буття, його причини, сенси, цінності тоді, коли їй надається автономний статус у контексті пізнання і моралі, тобто коли вона розглядається вільною, автономною і творчою істотою. Такий розвиток парадигми активного та автономного суб'єкта пізнання став можливим завдяки працям І. Канта «Критика чистого розуму» [16], «Критика практичного розуму» [15], «Антропологія з прагматичної точки зору» [99, 100], «Метафізика моралі» [104], «Критика здатності судження» [102], в яких він розвиває ідею про моральну та гносеологічну автономність людини, яка тлумачиться суб'єктом пізнання і моралі. Крім того в дисертації у першому розділі на основі праці Й. Фіхте «Кришталеве чисте повідомлення широкій публіці про справжню природу сучасної філософії: спроба змусити читача зрозуміти» [66], та Г. Гегеля «Феноменологія духу» [85] показано, що своїми поглядами вони сприяють розвитку ідеї автономного суб'єкта пізнання, який може здійснювати процес самотрансценденції через наголос на важливості активності суб'єкта.

На основі цих праць І. Кант здійснює поворот до суб'єктивності та автономності людини у пізнавальній і моральній сфері. У цьому аспекті моральна автономія суб'єкта є підґрунтям усвідомлення його внутрішньої моральної цінності і гідності, про які І. Кант веде мову у праці «Антропологія з прагматичної точки зору» [99, с. 235, 239], [100, с. 229], Також із цієї праці використана ідея І. Канта про автономну раціональність особи, яка є підґрунтям для формування ідеї особистості, тобто за І. Кантом, та обставина, що людина має уявлення про своє *Я*, нескінченно підносить її над усіма іншими істотами і на цій основі вона стає *особистістю* [100, с. 15]. У праці «Антропологія з прагматичної точки зору» І. Кант висловлює думку про те, що людина, яка наділена здатністю практичного

розуму та свідомістю свободи вже є особистістю [100, с. 229], тобто Кантова особистість – це людина як розумна і вільна істота, що робить людину автономною моральною істотою. Також у роботі зазначено, що у праці «Метафізика моралі» [104] І. Кант розглядає людину як *особу*, тобто як *суб'єкт морально-практичного розуму*, як мету саму по собі [104, с. 186]. На цій основі зроблено висновок про те, що І. Кант розглядає **поняття «цінність» у її зв'язку із моральними проблемами**, зокрема проблемою цінності людини як моральної істоти, як моральної особистості, яка має невід'ємну особисту свободу та гідність [104, с. 187]. Також у роботі для підкреслення важливості ідеї свободи для становлення антропологічного повороту у філософії та для розвитку аксіологічної проблематики використану працю Дж. Лока «Два трактати про правління» [114], в якій закладені основи для егалітаризму, природного права та розвитку аксіологічної проблематики в контексті переоцінки природи людини, оскільки в праці філософа зазначається, що природне право людини на ідеї природного стану всіх людей, а саме на ідеї повної свободи [114, с. 122], а це вказує на ідею персональної та соціальної автономності людини, сприяє обґрунтуванню цінності людини та є світоглядною засадою для обґрунтування системи ліберальних цінностей.

Праця Е. Гусерля «Картезіанські медитації: Вступ до феноменології» [94] також використана у дисертації для уточнення змісту і суті феноменології на основі поняття інтенційності, яка є універсальною та фундаментальною властивістю свідомості [94, с. 33]. Тут слід зазначити, що феноменологічна аксіологія М. Шелера у контексті інтенційності почуттів, як основних елементів конструювання цінностей є тотожна до розуміння феноменології Е. Гусерлем. При цьому слід зазначити, що я дотримуюсь у роботі тієї версії феноменологічної філософії, яку розвивали Е. Гусерль та М. Шелер у контексті ідеї інтенційності свідомості та всіх її вимірів, зокрема почуттів.

Праця О. Конта «Курс позитивної філософії» у її шеститомному виданні, яка видавалася з 1830 до 1842 року, зокрема том 1 «Загальні передумови та математична філософія» (1830) [56] та том 6 «Доповнення соціальної філософії»

(1842) [57] використана у четвертому розділі дисертації у підрозділі 4.1. для уточнення суті критики метафізики з боку позитивізму та для того щоб показати, що інтерес до аксіології у західноєвропейській філософії кінця XIX століття виникає як реакція на позитивізм, бо поняття «цінність» як метафізичне поняття не могло б сформуватись в контексті *позитивізму*, оскільки цінність неможливо описати на основі позитивістської методології, бо неможливо виміряти духовне підґрунтя цінності. У цьому аспекті для того щоб аргументувати розвиток аксіології як реакцію на позитивізм у дисертації використано працю представника баденської школи неокантіанства В. Віндельбанда «Історія філософії», в якій він відмічає протистояння історичного і природничо-наукового пізнання щодо питання можливості пізнання душевного життя [171, с. 625].

Для того щоб довести, що поняття «цінність» та аксіологія формуються у контексті тих напрямів філософії, які надають значенню людині та її духу, зокрема у контексті *персоналізму* у роботі були використано двотомну працю Г. Лотце «Мікрокосмос: роздуми про людину та її відношення до світу» [116; 117], яка була перекладена на англійську мову у 1885 році, та в якій він розвиває критику позитивізму і матеріалізму, надаючи статус цінності людському духу та відповідно людині, наділяючи її здатністю творити цінності принаймні на рівні почуттів задоволення та незадоволення. У цьому творі він розвиває ідею єдності матеріального і духовного крізь призму почуттів задоволення та незадоволення, що водночас дає підстави зарахувати його погляди до течії феноменологічної аксіології. Крім того на основі цих праць обґрунтована думка, що початки антропологічного повороту у сучасній західноєвропейській філософії закладені у творчості Г. Лотце, оскільки вона має елементи персоналізму, зокрема інтерпретації людини як такої, яка володіє самоцінністю.

Також у дисертації використані праці М. Гайдегера «Буття і час» [86], «Ніцше» [88], «Лист про гуманізм» [87], «Вчення Платона про істину» [90], «Кінець філософії. Подолання метафізики» [89]. Зокрема для критичного осмислення аксіологічних поглядів Ф. Ніцше у підрозділі 4.2. використано праці М. Гайдегера «Ніцше» [88], «Лист про гуманізм» » [87], «Вчення Платона про істину» [90],

«Кінець філософії. Подолання метафізики» [89], де зокрема зазначається, що в поглядах Ніцше поняття цінності відіграє провідну роль, а завдяки його творам ідея цінності стала звичною [88, с. 15]. Праця М. Гайдегера «Ніцше» [88] застосовується також для обґрунтування виникнення поняття «цінність» як фіксованого мірила людської поведінки тільки в новітньому часі [88, с. 17], тобто ціннісна ідея в цій яскраво вираженій формі вирвалася вперед лише з другої половини XIX століття [88, с. 16].

У підрозділі 3.3. для обґрунтування впливу поглядів неокантіанства на подальший розвиток феноменологічної аксіології була використана праця М. Гайдегера «Буття і час» [86], в якій філософ демонструє зв'язок цінностей з екзистенційним виміром турботи, яка є суб'єктивною за своїм джерелом.

Для розробки підрозділу 4.2. дисертації були використані такі праці Ф. Ніцше як «По той бік добра і зла» [124], «Ессе Номо» [125], «Людське, надто людське» [126], «Антихристиянин» [127], «Народження трагедії» [128], «Весела наука» [129], «Генеалогія моралі» [130], «Так говорив Заратустра» [131], «Сутінки ідолів або Як філософствують молотом» [132]. В цих працях філософа розкривається сутність його аксіології, яка має феноменологічні витоки та ґрунтується на волі до влади і ресентименті. Зокрема у праці «По той бік добра і зла» [124] Ф. Ніцше наголошує на потребі радикальної переоцінки цінностей на основі самоосмислення та самопоглиблення людини. Праця філософа «Ессе Номо» [125] наголошує на питанні про походження моральних цінностей, яке є першочерговим питанням та обумовлює майбутнє людства, бо переоцінка всіх цінностей є формулою акту найвищої самосвідомості людства. У праці «Людське, надто людське» [126] Ф. Ніцше обґрунтовує релятивізм та мінливість цінностей, які є непостійними та неоднаковими у всі часи, оскільки мінливим є мірило цінностей. У праці «Антихристиянин» [127] філософ також розвиває думку про необхідність переоцінки цінностей та критикує християнство та вважає його найгострішою формою ворожнечі до реальності. Також він критикує сучасні йому цінності людства як цінності занепаду та нігілістичні цінності, оскільки їм бракує волі до влади. У роботі «Народження трагедії» [128] філософ також критикує ідеї

християнства з позицій філософії життя. «Весела наука» [129] Ф. Ніцше наголошує на суб'єктивній природі цінностей, оскільки у природі немає жодних цінностей, а тому людина – це творець світу цінностей. «Генеалогія моралі» [130] акцентує увагу на тому, що аксіологічна поведінка людини випереджала навіть початкове мислення людини, а тому сама людина – це міра цінностей, при цьому людина винаходить судження про цінності та наголошує на потребі критики цінностей. В цій праці він також висловлює думку про те, що християнські цінності мають своє походження на основі ресентименту, на основі чого погляди Ф. Ніцше можна зараховувати до феноменологічної течії аксіології. У праці «Так говорив Заратустра» [131] так само як і в «Веселій науці» [129] філософ розвиває ідеї людиномірності цінностей та аксіоцентричності людського світу та водночас закликає до творення нових цінностей. У праця «Сутінки ідолів або Як філософствують молотом» [132] так само як і в праці «Антихристиянин» [127] він критикує сучасні цінності як цінності декадансу та наголошує так само як і в «Генеалогії моралі» [130] на ресентименті як джерелі християнських цінностей.

Для обґрунтування основних положень феноменологічної аксіології М. Шелера у підрозділі 4.3. дисертації використано такі праці філософа як «Формалізм в етиці та неформальна етика цінностей» [151], «Ordo amoris» [152], «Феноменологія та теорія пізнання» [153], «Філософські перспективи» [154], «Ресентимент» [155], «Місце людини в космосі» [156]. Зокрема важливою працею для розуміння суті феноменологічної аксіології М. Шелера відіграє його праця «Формалізм в етиці та неформальна етика цінностей» [151], в якій філософ будує матеріальну етику цінностей на фундаменті феноменологічного досвіду, критикуючи формальну етику. Він веде мову про «відчуття цінностей», тобто цінності дані лише у почуттях, формуються через акт пізнання цінностей, який є актом надання переваги [151, с. 87] та є інтуїтивним [151, с. 89–90]. У праці він розвиває ідею матеріальної етики як гедонізму, який пов'язана з наявним буттям чуттєвих станів задоволення від предметів [151, с. 7]. Також у цій праці він обґрунтовує емоційний апріоризм [151, с. 65].

У контексті феноменологічної аксіології проаналізовано працю М. Шелера «Ordo amoris» [152], зокрема у вимірі значення почуття любові для конституювання цінностей. В творі наголошується на природі особистості як насамперед на бутті, яке любить («ens amans»), а не на бутті, яке мислить («ens cogitans»). Тобто в цій праці філософ обґрунтовує, що любов – це основа природного порядку та світу цінностей, бо вона є актом збігу божественного і людського у світі цінностей. При цьому людська душа є мікрокосмосом світу цінностей, бо в ній виражається все, що може бути гідним любові. Загалом аксіологічна системам – це етос суб'єкта, серцевиною якого є порядок любові та ненависті, як пристрастей, що панують і переважають у світогляді і вчинках.

Праця М. Шелера «Феноменологія та теорія пізнання» [153] є важлива для розуміння суті його феноменологічного методу, який він застосовує у своїй аксіології, та який є близьким до розуміння феноменології Е. Гусерлем. За М. Шелером суть феноменологічного методу в актах інтенції, у різноманітних видах «свідомості про щось», через які реалізується духовне переживання [153, с. 142]. Для філософа теорія пізнання – це дисципліна, яка є вченням про досягнення цінностей і ціннісних суджень, тобто теорія сприйняття цінностей та оцінювання [153, с. 159], при цьому цінності – це інтенційні акти, оскільки пізнання та сприйняття цінностей це особливі форми «свідомості про» щось [153, с. 159].

У роботі «Філософські перспективи» [154] М. Шелер тісно пов'язує аксіологію із почуттями, оскільки вважає, що цінності мають суб'єктивні відгуки – почуття [154, с. 31]. Також філософ веде мову у цій праці про апріорне вбачання цінностей людиною так само як і в праці «Формалізм в етиці та неформальна етика цінностей» [151] та висловлює думку про те, що людина – це аксіологічна істота, в якій універсальна еволюція знайшла царство сущого і ціннісного [154, с. 29].

Праця М. Шелера «Ресентимент» [155] дає можливість обґрунтувати його бачення цінностей у контексті феноменологічної аксіології, де він досліджує феномен ресентименту в структурі моралі на основі почуття заздрості. Проте він вважає, що справжні, істинно моральні ціннісні судження не можуть засновуватися на ресентименті [155, с. 45]. Крім того він також як і в праці «Формалізм в етиці та

неформальна етика цінностей» [151] наголошує, що існує відчуття цінностей та аксіоматично ясні закони надання переваги цінностям, які є об'єктивними і очевидними. Також людина має «відчуття цінностей» [155, с. 35], «ціннісне почуття» [155, 35], «цінність чуттєвого задоволення» [155, с. 107], «ціннісне пізнання» [155, с. 35], «ціннісну свідомість» [155, с. 33], «надання переваги цінностям» [155, с. 35], що вказує на його феноменологічний підхід до цінностей. В праці М. Шелера «Місце людини в космосі» [156] так само як у «Формалізм в етиці та неформальна етика цінностей» [151] і «Ресентименті» [155] акцентується увага на акті надання переваги у виборі між цінностями [156, с. 25].

Для розробки підрозділу 4.4. дисертації проаналізована фундаментальна праця Н. Гартмана «Етика» [81; 82; 83] у трьох томах, на основі якої виявлено, що філософ розвиває антропоцентричний підхід до цінностей та висловлює свої аксіологічні міркування у контексті феноменологічної аксіології, оскільки в нього саме суб'єкт має у своїй структурі «почуття цінностей», яке визначає цінності. В «Етиці» [81; 82; 83] філософ критикує етичний формалізм І. Канта та ціннісний релятивізм Ф. Ніцше, розвиваючи внаслідок такої критики феноменологічну аксіологію на основі використання таких понять як «ціннісне почуття», «почуття цінностей», «ціннісна свідомість», які є визначальним для будь-якого морального ціннісного судження, а самі цінності першопочатково виникають як чуттєві установки. В «Етиці» Н. Гартман обґрунтовує емоційний апріоризм ціннісного почуття, яке є підґрунтям його аксіології, оскільки первинна ціннісна свідомість є ціннісне почуття, а тому існує саме чисто ціннісне а priori, а апріорність цінностей є безумовною. При цьому апріоризм емоційних актів, які є підґрунтям цінностей є трансцендентальною закономірністю. На сторінках «Етики» філософ обґрунтовує думку про те, що особистість є аксіологічною істотою, а моральні цінності співвіднесені з особистістю як носієм цінностей, а як носій цінностей суб'єкт є особистістю, при цьому особистість у Н. Гартмана – це природний і єдиний носій цінностей. Філософ вважає, що будь-який вихід цінностей з ідеальної сфери у сферу реальну пов'язаний з роллю суб'єкта, який має потенцію опосередкування між цінностями і реальністю. Також філософ наголошує на тому, що совість є первинна

у кожного наявна в почутті ціннісна свідомість, тобто совість є етичне ціннісне а priori.

Загалом критичний аналіз бібліографії по темі дисертації та її джерельної бази, які проаналізована вище дав змогу відтворити феноменологічну модель розвитку аксіології на її первинному етапі у кінці XIX – на початку XX століття.

1.2. Системний зв'язок аксіологічних понять у філософському дискурсі

Цінності відіграють фундаментальну роль у поведінці людини, яка є перманентним «очікуванням цінностей». Як зазначають дослідники, «будь-яке соціальне очікування є аксіологічним. Воно є очікуванням матеріальних і духовних цінностей» [92, с. 76]. При цьому цінності можна інтерпретувати «...у значенні справжніх орієнтирів дії...» [97, с. 137]. У цьому аспекті, «обираючи моральні цінності, людина утверджує свідоме ставлення до норм і принципів моралі, цілісність своєї моральної свідомості, духовну гідність і дієвість поведінки» [25, с. 156]. Цінності – це фундаментальні елементи структури людського світогляду.

Але цінності у світогляді є динамічними. Ю. Харарі вважає, що «...нині наш світ значень може колапсувати протягом десятиліть» [39, с. 69], тобто тут простежується динаміка цінностей у сучасному суспільстві. На противагу до Ю. Харарі Т. Парсонс обґрунтовує «...положення про сталість цінностей...» у соціальних системах [135, с. 23] та вважає, що «...інституційна інтеграція в термінах загальновизнаних ціннісних моделей – умова стабільності процесу взаємодії» [135, с. 33], оскільки «...у будь-якій системі соціальної взаємодії існує елемент загальновизнаної ціннісної орієнтації» [135, с. 64]. Звідси цінності можуть бути *динамічними* та *статичними*. Ці властивості цінностей залежать від особливостей світогляду, який «робить» цінності динамічними чи статичними, а суспільства – успішними чи кризовими. Як зазначає Г. Йоас «у всіх західних суспільствах... обговорюється проблема зміни та втрати цінностей, нові можливості та небезпеки, пов'язані з цими процесами, а також необхідність

відродження старих цінностей або пошуку нових» [97, с. 2]. Такі аксіологічні пошуки є завжди актуальними не тільки для суспільств, але й для окремої людини.

У цьому контексті вивчення причин появи поняття «цінність» та аксіології є актуальним, оскільки у суспільствах можуть відбуватись кризові явища, які потребують аксіологічного пояснення та вирішення. За словами Г. Йоаса «...епоху модерну відрізняє розрив зі всіма ціннісними орієнтаціями, кінець будь-якої впевненості у цінностях і будь-якого ціннісного консенсусу...» [97, с. 140]. Подібний ракурс **актуальності** дослідження проблеми цінностей полягає в тому, що відсутність впевненості у цінностях, їх мінливість може бути причиною сучасної кризи цінностей, яка проявляється не тільки внаслідок секуляризації, зокрема у кризі релігійних цінностей, але також аксіологічної кризи у сфері освіти, науки, поширення демократії, ідей лібералізму та гуманізму. На цій основі криза цінностей може стати системним елементом фундаментальних змін, які можуть мати також негативний характер у вигляді розмаїтих конфліктів. Якщо ж виникає питання як орієнтуватися в розмаїтих системах цінностей та ціннісних архетипів, то такими мали б бути загальнолюдські цінності, які досягаються не просто через діалог культур і якісь системні міжкультурні поступки, а через їх екзистенційне значення у контексті видового буття людини.

Зазвичай «криза» цінностей переважно виникає у стабільних суспільствах. У нестабільних суспільствах фундаментальні екзистенційні цінності завжди є актуальними. При цьому «діалог культур» з приводу основних цінностей є дискусійний, бо основними цінностями є зазвичай екзистенційні цінності, які не мають *релятивного* характеру. Тобто цінність не може бути *ситуативною*, а тому головне у розумінні цінностей не «ціннісна ситуація», а «екзистенційна ситуація». На мою думку, цінність не є *ситуативна* і не є *релятивна*. Цінність – це екзистенційне відношення людини до явищ та об'єктів, а тому цінність є *універсальною*. Потреби людської екзистенції є універсальними, наприклад, життя, свобода, власність в будь-якій критичній ситуації є цінними. Екзистенційні цінності ніколи не втрачають свого значення, а тому людина, наприклад, жертвуючи життям, жертвує ним заради тих же екзистенційних цінностей – життя,

свободи чи власності інших людей. Цінність життя, яке жертвується визначається цінністю життя тих людей, які продовжують жити завдяки цій пожертві когось. Героїчний вчинок визначається не «ціннісною ситуацією», а «екзистенційною ситуацією».

Цінності – це не гносеологічні «символи», які не мають стосунку до реального буття, а елементи світогляду та мотивації людської діяльності. Поняття «цінності» не може бути «чистим розумовим поняттям», бо воно виражає ту об'єктивну екзистенційну реальність, яка може бути осмислена і сприйнята людиною на практичному рівні. Г. Йоас звертає увагу на «...неминуче присутні в особистості цінності, які відіграють важливу роль у процесі формування ідентичності...» [97, с. 125–126]. В такому ракурсі проблема цінностей має важливе значення в практичному аспекті. Однак проблема формування цінностей має також важливе значення в теоретичному ракурсі, оскільки дає можливість простежити особливості світоглядного розуміння цінностей та їх становлення в межах науки, культури, історії та цивілізації. У теоретичному аспекті розуміння ключових понять та категорій певної філософської дисципліни, наприклад, аксіології, є можливим у контексті історичного становлення цієї науки, яке відбувається через розвиток її головних понять, які складають її методологічну основу.

Розвиток історії філософії має свою особливість у тому, що філософські поняття та філософські дисципліни виникають лише у певний конкретний період філософування. Це зумовлено в першу чергу світоглядними процесами та картиною світу, яка домінує в тій чи іншій філософській культурі. Інтерпретація поняття «цінність» залежить від розуміння принципів виникнення буття, виникнення людини та її суті, інтерпретації відношення між людиною та світом, розуміння пізнавальних можливостей людини, наприклад, від «...парадигми ототожнення істини і буття, буття та мислення, законів буття із законами людського розуму» [7, с. 188]. Загалом розуміння поняття цінність залежить від картини світу в онтологічному сенсі. А з іншого боку, поняття «цінність» впливає на інтерпретацію фактів та картину світу, як вважає, наприклад, Г. Патнем, оскільки «без когнітивних цінностей когерентності, простоти та інструментальної

ефективності у нас немає жодного світу і жодних “фактів”, навіть фактів про те, що є *відносним* до чого, оскільки вони знаходяться в одному човні з усіма іншими фактами» [139, с. 136]. У цьому ракурсі «не мати цінностей означало б також не мати жодних фактів» [139, с. 201]. Тобто «...наші критерії релевантності спираються на всю нашу систему цінностей та розкривають її» [139, с. 202]. В такому ракурсі цінності мають гносеологічний та світоглядний зміст. За таких умов, поняття «цінність» не є «замкнутим» філософським поняттям. Воно у своїй семантиці тісно пов’язане та коригується, наприклад, із поясненням першопричин буття, можливістю і шляхами його пізнання, ідеями походження людини і суспільства, інтерпретацією *субстанційності* чи *акцидентальності* добра і зла. Тобто «цінність» є системним філософським поняттям, яке формується на основі багатьох філософських дисциплін та водночас здійснює вплив на їхній розвиток.

Поняття «цінність» входить у систему філософських понять та коригується із ними. Тому специфіка поняття «цінність», система цінностей та їх ієрархія залежить від парадигмальних основ того чи іншого філософського напрямку, чи світоглядних і методологічних засад цілої філософської епохи та від культурно-історичної ситуації, зокрема того чи іншого типу релігії. Тобто поняття «цінність» тісно пов’язане із системою всіх основних філософських проблем і категорій, які перебувають у світоглядно-методологічній єдності. У цілому, моє дослідження має перспективу для подальшого вивчення чинників розвитку історії філософії на основі когерентного зв’язку між філософськими концептами, які перебувають у процесі їх коригування у системі філософських ідей. Те, чи інше поняття, наприклад, поняття «цінність», не може функціонувати самотійно, а системно включене в парадигму філософського мислення та когерентно пов’язане з іншими філософськими поняттями онтологічного, гносеологічного, етичного, філософсько-антропологічного характеру. Тому у залежності від домінування певної парадигми у філософії залежить тлумачення всіх філософських понять, у тому числі можливість їх появи, бо філософська парадигма цілісно описує світ. Для того щоб виявити історико-філософські чинники формування аксіології необхідно виявити в першу чергу як формуються категорії аксіології. Зокрема слід дослідити,

на основі яких світоглядних і методологічних засад формується поняття «цінність», яке є основоположним у категоріальному апараті аксіології.

Для вирішення дисертаційних завдань я приймаю за вихідну методологічну позицію дослідження міркування Г. Йоаса, який пропонує **феноменологічний** підхід до розуміння походження цінностей та обґрунтовує методологічний принцип дослідження аксіології, який полягає в тому, що філософія цінностей виникає внаслідок «повороту до суб'єктивності» [97, с. 22], а точніше внаслідок *суб'єктивного конструювання цінностей*, тобто «...цінності виникають у процесі формування самості та в досвіді самотрансценденції» [97, с. 12]. У такому ракурсі Г. Йоас розробляє *принцип суб'єктивного конструювання цінностей*, оскільки цінності – це наслідок *самосвідомості* або ж *самоідентичності* індивіда. Цінності в такому випадку мають **феноменологічне** походження, а відповідно – суб'єктивне походження, бо «носієм» феноменології є суб'єкт із його когнітивними і пізнавальними здібностями. Г. Йоас вважає, що «до тих пір поки благо мислилося у значенні вищого буття, питання про його виникнення могло сприйматися тільки як безглузде... Тому умовою для постановки питання виникнення цінностей є *поворот до суб'єктивності* (курсив мій – А.Б.), який і стався у філософії цінностей» [97, с. 22]. Інакше кажучи, у філософуванні настав такий момент, коли «...самі цінності вже не могли сприйматися як такі, що не залежать від суб'єкта...» [97, с. 22]. Виходячи з методологічної позиції Г. Йоаса «повороту до суб'єктивності», можна стверджувати, що поняття «цінність» передбачає для своєї появи наявність суб'єкта, який формує свою самість, шукаючи власні трансцендентальні основи самого себе. За таких умов **творцем цінностей** є суб'єкт, який здатен усвідомлювати власне існування як дещо унікальне. Пізнавальне та світоглядне підґрунтя такого усвідомлення надає суб'єкту право на пошук, обґрунтування та дефініцію цінностей.

Якщо така робоча гіпотеза дослідження вірна, то це означає, що поняття «цінність» формується у тому світогляді, який передбачає їх становлення на основі когнітивних та праксеологічних здатностей окремого *суб'єкта, який*, у свою чергу, вважається таким, який має можливість створювати та інтерпретувати цінності.

«Аксіологічний суб'єкт» мав би розцінюватися як такий, який володіє принаймні апріорними Кантовими можливостями конструювання світу [16], а відповідно – можливостями конструювання цінностей. В такому ракурсі формування поняття «цінність» відповідно до методологічної позиції Г. Йоаса [97, с. 12, 22] має свої витоки у філософії Канта, оскільки в нього суб'єкт пізнання володіє апріорними та автономними когнітивними і моральними можливостями створення цінностей. На цій методологічній основі – формування цінностей внаслідок «повороту до суб'єктивності» [97, с. 22] **часові межі дисертаційного дослідження можуть бути визначені межами філософії Канта та неокантіанства, на основі яких закладається суб'єктивно-феноменологічне підґрунтя для розвитку аксіології.**

У контексті методології виникнення філософії цінностей на основі «повороту до суб'єктивності» [97, с. 22] показовими є міркування, наприклад, Г. Лотце, який, як один із засновників аксіології, вважає, що «дух, який одного разу прокинувся до самопізнання, вже не може роздумувати про себе самого, щоб не запитати тут про причини свого буття, про своє значення у світі, про свій кінець і продовження...» [116, с. 709]. У цьому відношенні причиною розвитку аксіології тією чи іншою мірою є принцип самоусвідомлення та самопізнання людиною самої себе, де саме вона вже розглядається як самостійне джерело такого пізнання, а не трансцендентні сили. В такому сенсі початок формування поняття «цінність» може бути пов'язаний із процесами *секуляризації світогляду*, які надають суб'єкту пізнання та моралі автономію та тлумачать його як їх джерело. В той же час цінності – це структурні елементи світогляду, який є вираженням цілісності екзистенції людини. Тому, в цілому, можна погодитись з міркуванням Г. Йоаса, що «...цінності неможливо створити раціональним способом і розповсюдити через механізм індоктринації» [97, с. 5]. З такої точки зору цінності – це «індикатори» тієї чи іншої культурної ситуації, картини світу, суспільства та цивілізації, а не наслідок якогось окремого філософського теоретизування, яке, маючи відповідну логіку та обґрунтування, може поширюватись як переконання чи доктрини.

На цій основі можна стверджувати, що поняття «цінність» та аксіологія як вчення про цінності, виникає тільки у певній культурно-історичній та історико-

філософській традиції, яка «ставить» суб'єкта і його пізнавальні можливості у центр світогляду. Крім того, як вважає, Г. Йоас, «...немає таких цінностей, які б не були глибоко закорінені в нашому емоційному житті» [97, с. 10]. У цьому ракурсі цінності – це не лише елементи світогляду, але й екзистенційні критерії відношення людини до буття. З точки зору Г. Йоаса, «...ми повинні вміти обґрунтовувати наші ціннісні орієнтації... Однак це не означає, що наші цінності ми дійсно почерпнули з обґрунтувань чи дискусій і відмовимося від них у тому випадку, якщо нам буде важко їх обґрунтувати» [97, с. 10]. В такому ракурсі цінності – це важливі елементи людської екзистенції, фундаментальні життєві орієнтири людини, які завжди будуть притаманні людині, навіть якщо їх важко обґрунтувати на теоретичному рівні. Тобто проблема цінностей є екзистенційно-перманентною, оскільки, наприклад, «...як античність, так і новітнє людство стверджують і приносять докази вічності фундаментальних людських цінностей» [134, с. 82]. У цьому аспекті, «...фундаментальні цінності та чесноти давньої людини є однаковими для сучасної людини...» [134, с. 83].

Цінності – це екзистенційні маркери, які функціують відповідно до конкретної життєвої та культурно-історичної ситуації. Тому, якщо історико-культурна ситуація перебуває, наприклад, під впливом християнського теїзму, як це було у середньовічній культурі, то в такій історико-культурній ситуації питання цінностей не виникає в принципі. В межах *теїзму* та *теоцентризму* критерієм істини, джерелом пізнання та критерієм цінностей є Бог як трансцендентне джерело пізнання, яке не «дозволяє» людині автономно пізнавати світ на основі власного досвіду та власних когнітивних можливостей, а тільки на основі біблійного тексту. Якщо ж суб'єкт пізнання у філософському дискурсі тлумачиться як не *активний* і не *автономний* у своєму пізнанні і діяльності, то в такому випадку не може йти мова про створення моралі, права та цінностей. Якщо суб'єкт не активний і не автономний, то цінності і норми в такому випадку задані наперед та закладені до людської рефлексії про них. Такі наперед «закладені» норми і цінності вважаються найбільш досконалими, оптимальними, істинними. Тому в їх істинності, надійності

і доцільності сумніватися не потрібно та навіть гріховно. Вони дані людині Божеством із благими намірами, бо людина не здатна розуміти, що таке добро і зло.

Виходячи з таких міркувань, можна припустити, що поняття «цінність» виникає *по-перше* у контексті **секуляризації** світогляду, а *по-друге* – у контексті Кантової *теорії пізнання*, яка передбачає, що людина як суб'єкт сама конструює світ навколо себе на основі пізнавальних здатностей, якими вона володіє апіорно [16]. Тобто формування цінностей можливе у контексті *парадигми активного та автономного суб'єкта пізнання*. Тому становлення поняття «цінність» доцільно розглядати у контексті його *світоглядного ототожнення* з онтологічними, гносеологічними, етичними та естетичними поняттями, які мають *суміжний зміст* у контексті світогляду. Наприклад, Г. Йоас зазначає, що «...“цінності” та “норми” – це категорії, які найчастіше використовуються як взаємозамінні...» [97, с. 15].

Становлення поняття «цінність» доцільно розглядати у контексті філософських та *світоглядних парадигм*, які домінують в той чи інший час у межах західноєвропейської філософії. Зокрема, у ній чітко простежуються парадигмальні засади для ототожнення етичних та аксіологічних понять. Тому можна припустити, що формування аксіологічної проблематики у західноєвропейській філософії відбувається як результат світоглядних змін, зокрема онтологічних, гносеологічних та антропологічних парадигм у філософії. Тобто, аксіологічна проблематика тісно пов'язана із розвитком інших філософських напрямків, зокрема онтології. Подібну думку висловлює Г. Йоас, який вважає, що «...розуміння блага і справедливості залежить від вихідних припущень антропологічного або метафізичного характеру» [97, с. 166]. Звідси у залежності від відповіді на онтологічні питання філософії формуються гносеологічні, антропологічні та аксіологічні відповіді.

Для того щоб дослідити формування поняття «цінність» слід враховувати системний зв'язок філософських ідей, зокрема онтологічних та аксіологічних. Онтологічні ідеї того чи іншого світогляду мають за своєю суттю *аксіоматичний* або *постулятивний* зміст, оскільки «перші істини» світогляду не можуть мати іншого критерію істинності крім **аксіоматичності** чи **самоочевидності**. Тобто «перші онтологічні істини» світогляду приймаються на віру внаслідок їх

аксіоматичності та самоочевидності. Щоб зрозуміти сутність появи аксіологічних понять та питань слід проаналізувати історичний розвиток поняття «цінність», який відкриває певні ракурси розуміння та вживання поняття «цінність» у філософії. Більшість дослідників аксіології схиляється до думки, що поняття «цінність» та «аксіологія» не були притаманні для філософії впродовж усього періоду її розвитку, а розвиток аксіології характерний для кінця XIX – початку XX століття.

Загалом, щодо проблеми формування поняття «цінність» та аксіології існують різні дискусійні положення, оскільки можна припустити, що аксіологічна проблематика була властива для філософії завжди. Поняття *«цінність»* чи близькі йому за змістом поняття, наприклад, благо, добро, *включаються у структуру буття відповідно до світоглядної картини світу*. Тому, якщо, наприклад, розуміти поняття «цінність» у контексті його тотожності до божества, яке є причиною цінності, то тоді цінність дійсно пронизує всю дійсність. Звідси, в межах такого світогляду в якому цінність є тотожною до божества, питання про джерело цінностей та про їх ієрархію виключається, бо цінність вже є існуючою і досконалою. В такому ракурсі поняття «цінність» включається у світоглядну картину світу і є необхідним її елементом, але може функціювати приховано, оскільки часто воно ототожнюється з іншими філософськими поняттями. Таку думку підтверджує, наприклад, М. Гайдегер, який зазначає, що «люди відразу ж після появи ціннісної думки заговорили про “культурні цінності” Середньовіччя та “духовні цінності” античності, хоча ні в Середньовіччі не було нічого подібного до “культури”, ні в античності – нічого подібного до “духу” і “культури”. Дух і культура як бажані та випробувані основні види людської поведінки існують тільки з Нового часу, а “цінності” як фіксовані мірила цієї поведінки – тільки з новітнього часу» [88, с. 17]. Звідси доцільно простежити особливості аксіологічного світогляду тих періодів філософії, які передували формуванню аксіологічної думки у її науковому вимірі, зокрема початки аксіологічних ідей Нового часу, в яких закладаються засади аксіологічного розуміння світу в західноєвропейській ментальності.

Як вважає Н. Гартман, «...філософія не може не осягати систему цінностей... у формі системи понять про цінності» [82, с. 49]. Для того щоб зрозуміти суть аксіології та причини її виникнення слід дослідити особливості формування аксіологічних уявлень на основі світоглядних та методологічних ідей. На мій погляд, аксіологічні поняття не використовувались впродовж всього історичного розвитку філософії внаслідок парадигмальних та світоглядних причин. Вони переважно ототожнювались із такими поняттями як «благо», «добро». Підґрунтям для ототожнення близьких за семантикою аксіологічних та етичних понять були світоглядні парадигми, в яких аксіологічні питання не піднімались та вирішувались у контексті, наприклад, етики, естетики, філософії культури.

1.3. Співвідношення об'єктивного та суб'єктивного тлумачення цінностей як методологічна основа аксіологічних теорій

Для того щоб зрозуміти особливості розвитку аксіології слід дослідити методологічні принципи та світоглядні витоки, на основі яких інтерпретується природа цінностей, їх походження, ієрархія та системи цінностей, ціннісні архетипи. Розв'язуючи це завдання слід звернути увагу на думку Н. Гартмана, який вважає, що «...таблиця цінностей для нас необхідно залишається незавершеною... ще більшою мірою, ніж філософське пізнання цінностей взагалі» [82, с. 64]. Проблема походження аксіології має міждисциплінарний характер та потребує пошуку світоглядних та методологічних ідей, на основі яких формуються аксіологічні поняття. Н. Гартман вважає, що «...в ціннісному царстві нічого не можна передбачити; можна тільки крок за кроком слідувати феноменам ціннісної свідомості» [82, с. 69]. Якщо ставити завдання дослідити світоглядні принципи, які є підґрунтям формування аксіології, то таке дослідження можна провести аналізуючи «аксіологічну свідомість» філософів кінця XIX – початку XX століття, які були причетні до формування аксіології, що є **об'єктом** цього дослідження.

Стосовно формування філософії цінностей, наприклад, Г. Йоас розробляє ряд ідей, які відповідають на деякі аспекти розуміння процесу походження аксіології.

Зокрема Г. Йоас вважає, що «філософія цінностей виникає саме там, де зникає віра у філософські вчення, які схильні до історизації¹, у яких ототожнюються істина і благо» [97, с. 21]. Якщо в онтологічних концепціях ототожнюється істина і благо, то відповідно ідея «цінності» виникнути не може, оскільки їх підґрунтям є трансцендентні явища, на основі яких і відбувається процес **історизації істини і блага** як історичних явищ, які існують самі по собі незалежно від людини. На противагу до *принципу історизації явищ* у світогляді, **деісторизація** – це процес **секуляризації явищ**, коли історичні явища, які мають трансцендентну або міфічну природу перестають вважатися історичними. У контексті **деісторизації** пояснення історичних і культурних явищ вже ґрунтується на автономності людини, яка визнається їх джерелом. Звідси поняття «цінність» виникає, наприклад, там, де поняття «благо» втрачає свій *онтологічний* та *історичний* статус, а поняття «цінність» стає більш пов'язаним із суб'єктом і є за своїм змістом **деісторизованим**.

Деісторизація філософського мислення – це надання суб'єкту значущості у процесах пізнання та діяльності, тобто **деісторизація** пов'язана із процесом *суб'єктивізації* – наданням людині автономності у пізнанні, творчості та історичній діяльності. Я пропоную розглядати походження цінностей та аксіології у західноєвропейській філософії кінця XIX – початку XX століття на основі *принципу деісторизації філософії*. Цей принцип, на мій погляд, має витоки у творчості І. Канта, оскільки він одним із перших надає людині як суб'єкту пізнання автономної значущості в раціональному та моральному пізнанні, обґрунтовуючи її свободу та раціональність як надійні критерії її буття, пізнання та моральної діяльності.

Взаємозаміна філософських понять має місце тоді, коли філософське мислення розгортається у контексті **історизації**, а тому виникають «взаємозамінні поняття», наприклад, «благо» і «цінність» онтологічно ототожнюються, оскільки мають для такого ототожнення однаковий вихідний сутнісно-субстанційний зміст.

¹ Історизація – це процес надання якомусь явищу реальних історичних вимірів, тобто визнання його як історичного факту. Наприклад, часто відбувається історизація міфів – це коли міфічні герої починають вважатися історичними особистостями, а міфічні події починають вважатися історичними подіями.

У цьому ракурсі Г. Йоас вважає, що якщо у певних періодах розвитку філософії «...за благом визнавався буттєвий статус, причому його буття було навіть вище від всього іншого сущого, то поняття цінності несло на собі незабутній відбиток поєднаності із суб'єктом оцінювання. Таким чином, замість метафізичної єдності істини і блага у філософії цінностей виник дуалізм “фактичності” та “значущості”» [97, с. 21]. У цьому розумінні навіть Н. Гартман висловлює ідею ототожнення цих понять, оскільки, на його погляд, «в основі всіх моральних цінностей лежить група основних цінностей, у якій, своєю чергою, центральне місце посідає цінність “блага”» [82, с. 171]. У цьому ж ракурсі, наприклад, Ю. Журавльова вважає, що переважно «в етико-філософських працях категорія “благо” розглядається як “найвища цінність”, “смісл” та “щастя” людського життя...» [13, с. 8].

В межах тієї чи іншої парадигми філософування філософські поняття мають тенденцію до ототожнення в контексті *історизації*. Прикладом для історизації понять може бути, наприклад, поняття «блага» в античній і середньовічній філософії, оскільки «благо» було фундаментальним концептом античної та середньовічної філософії на тій основі, що воно за своїм метафізичним змістом ототожнювалося із Богом як першопричиною буття. В такому випадку поняття «блага» уособлює в собі всі вихідні метафізичні, етичні та аксіологічні поняття, бо має божественні витoki. При цьому у контексті принципу *калокагатії* благо ототожнювалося з істиною та красою, а тому в античній та середньовічній філософії воно замінювало собою поняття цінність, тобто було найвищою цінністю, оскільки мало божественні витoki.

Таке ототожнення понять має онтологічну причину, бо ці поняття тлумачаться як такі, яким притаманна божественна основа, а тому вони мають тенденцію до *історизації*. Звідси, якщо філософська думка розвивається у межах певного світогляду, наприклад, *теоцентричного*, то відповідно аксіологічна проблематика або не буде розвиватись, або ж матиме місце ототожнення аксіологічних та етичних понять, до яких людина може бути причетна тільки через причетність до божественних основ. У такому випадку цінності тлумачаться об'єктивно та історично, а людина чи суб'єкт не вважаються джерелом цінностей.

У цьому контексті Г. Йоас, наприклад, вважає, що «...відповідь на питання про виникнення цінностей пов'язана зі зміною нашого розуміння людської дії» [97, с. 18]. Однак мова тут швидше мала б йти не про людську дію, а про *мотивацію дії* та *світогляд людини*, яка приймає участь в дії. Г. Йоас висловлює думку, що «...пояснити виникнення цінностей можна лише за допомогою концепції креативності дії» [97, с. 18]. Тобто він застосовує «концепцію креативності дії» [97, с. 18] для аналізу природи і походження цінностей. Однак *креативна дія* передбачає наявність суб'єкта дії. Тому «концепція креативності дії» Г. Йоаса [97, с. 18] не виходить поза межі його ж концепції «*повороту до суб'єктивності*» [97, с. 22], оскільки ці концепції поєднуються за своїм змістом і є феноменологічними та функціують на принципі активного аксіологічного суб'єкта.

Суб'єктивний підхід до цінностей властивий для ряду мислителів, які розвивають свої погляди у контексті **психологізму**, який передбачає, що предмети і явища мають цінність лиш тією мірою, якою вони викликають у суб'єкта *психічні переживання*. Таким чином *психологізм* має тенденцію до суб'єктивізації цінностей та до заперечення існування абсолютних цінностей, оскільки всі цінності та ціннісні архетипи конституюються у сфері психіки суб'єкта. При цьому *аксіологічний психологізм* ґрунтується на тому, що в ньому акцентується на відношенні суб'єкта до цінності, а тому суть цінностей не в якостях предметного світу, а у відношенні суб'єкта до цього предмету. Тому цінність в аксіологічному психологізмі конституюється на основі переживання суб'єктом почуття цінності, або через відчуття причетності до цінності, які дані суб'єкту в його досвіді. В контексті психологізму цінність як така «приписується» предмету, тобто цінністю є те, що цінує суб'єкт, а тому цінність – це фактично ціннісне відношення. У цьому аспекті, наприклад, Ф. Бергман стверджує, що «світ фактів є ціннісно нейтральним, а тому функціонування цінностей – це суб'єктивне переживання цінностей» [52, с. 247], або власне конструювання цінностей.

На цій основі суб'єктивізація цінностей може бути свідченням *секуляризації* світогляду в цей період. Певною мірою логіка співвідношення між цінністю та її переживанням у формі почуття цінності є дискусійною, однак для наукового

дослідження важливим є **факт суб'єктивізму у формуванні цінностей**. Тобто в межах **психологізму** розуміння цінностей починає тлумачитись у зв'язку із духовною активністю суб'єкта, його переживаннями, оскільки суб'єкт є джерелом цінності. В такому випадку *аксіологія* та розуміння *поняття цінності* виникає у контексті **парадигми суб'єктивності**.

Представники психологізму «відходять» від **неокантіанського** бачення цінностей як об'єктивних явищ *культурно-історичного виміру* та орієнтуються на **суб'єкта як джерело цінності**. Оскільки ж суб'єкт є джерелом цінностей, а не якісь об'єктивні причини, які незалежні від суб'єкта, то сама цінність є більш «доступним» предметом дослідження. Тобто в межах **філософського психологізму** закладаються засади аксіологічної традиції, яка починає «розробляти» поняття цінності, яке безпосередньо пов'язане із суб'єктом. Звідси **психологізм** є також підґрунтям для *секуляризації* свідомості, оскільки «джерелом» цінностей вбачаються не *трансцендентні* (Бог, доля) чи *культурно-трансцендентальні* фактори (історія, цивілізація, традиція), а людина та її психічні переживання.

На відміну від **психологізму** та **суб'єктивізму**, які наголошують на суб'єкті як джерелі цінностей є також ряд філософських парадигм відповідно до яких, цінностей, а в тому числі моралі, не може існувати оскільки в бутті домінує необхідність, доля чи будь-який інший тип детермінізму. Зокрема, парадигми детермінізму негативно впливають на розвиток філософії цінностей, бо якщо все детерміновано природними законами буття, чи якимись іншими необхідними силами, то цінностей, моралі і свободи волі немає. Тому вести мову про цінності в аспекті детермінізму абсурдно. Таку особливість детерміністичного світогляду, за словами Г. Йоаса, помічає В. Джеймс, який, наприклад, «...відчував невідповідність між детерміністською картиною світу... та цінностями християнської концепції людини» [97, с. 37]. Дійсно, «якщо все детерміновано, яке значення тоді має свобода волі і прийняття рішень?» [97, с. 37]. Будь-який детермінізм на концептуальному рівні передбачає ідеї *антицінностей* та *антиморалі*, в яких немає місця для аксіологічних та моральних суджень.

Детермінізм заперечує свободу волі та свободу вибору людини, а така **нігілістична** позиція щодо свободи суб'єкта робить неможливими також аксіологічні системи, бо суть цінностей полягає у *свободі їх вибору* та їх *добровільному сповіданню*, чи *наданні переваги* цінностям. Якщо цінності не обираються вільно, якщо людині їх «нав'язують» об'єктивні явища різноманітного походження, то відповідно нав'язані ідеали і цінності не відповідають своїй суті. Цінністю не може бути те, що людині нав'язують через примус, або те, до чого її зобов'язують проти її волі. Цінності мають вимір суб'єктивної добровільності.

З такої точки зору, наприклад, філософія матеріалізму не є сприятливим підґрунтям для розвитку філософії цінностей та для поняття цінність. За своєю суттю вона ґрунтується на *матеріалістичному детермінізмі*, відповідно до якого все, що існує – наслідок розвитку матерії. Цінність у матеріалістичному сенсі обумовлена матеріальними потребами та інтересами людини, яка вважається в першу чергу матеріальною істотою, оскільки її свідомість – це наслідок розвитку матерії, а матеріальне буття визначає свідомість. Якщо ж буття є первинним стосовно свідомості, або якщо матерія є первинною стосовно свідомості, тобто якщо свідомість – це високоорганізована матерія, то відповідно цінності та ціннісні архетипи є фіктивними, умовними і релятивними. Філософія *фаталізму* і філософія *провіденціалізму* також негативно впливають на можливість розвитку філософії цінностей. Якщо існує *доля*, *фатум*, або *напередвизначеність поведінки і майбутніх подій*, то вільна воля та вибір цінностей – безглузді, а людське життя сприймається *песимістично*.

У методологічному сенсі **детермінізм, фаталізм, матеріалізм, провіденціалізм**, а також **трансцендентизм, теїзм та теоцентризм**, незважаючи на різні витoki свого детермінізму (матерія чи дух), є нігіляційним підґрунтям для філософії цінностей. Ці детерміністичні парадигми заперечують свободу індивіда та свободу його вибору, а це суперечить філософії цінностей та відповідно не дає підґрунтя для формування уявлень про цінності як самостійні феномени буття, які є незалежними від зовнішніх сил. Зокрема, у контексті **трансцендентизму** джерелом цінностей вважається Бог. У цьому аспекті абсолютні цінності можливі

в надемпіричному трансцендентному світі, однак в такому випадку диференціація та систематизація цінностей втрачає сенс. **Трансцендентизм** підходить до розуміння цінностей з їх онтологічного боку та має тенденцію до *історизації* цінностей. Тобто якщо цінністю є Бог, то відповідно до онтологічного розуміння суті цінності в такому випадку цінність – це дещо всюдиприсутнє, всезагальне, всепроникне, яке визначає ціннісну ієрархію буття та надає сенс світу загалом та кожній особистості зокрема на всьому проміжку історії. За словами О. Шпенглера, «тільки те може мати цінність, що може бути обґрунтоване розумом. Але, позбавлене таким чином піднесення форми, яка є по суті символічною та працює метафізично, національне життя втрачає силу тримати свою голову високо у бутті-потоках історії» [162, с. 398].

В такому ракурсі філософія цінностей могла розвиватись тільки в тих філософських парадигмах, які заперечують **детермінізм**, наголошують на важливості суб'єкта у пізнаванні і творчості, на свободі волі і виборі людини. У такому сенсі цінності не потребують якоїсь «трансцендентної гарантії» їх значущості, оскільки суб'єкт сам на основі своєї пізнавальної автономії та автономії моральної свободи здатний створювати цінності та обґрунтовувати аксіологічні системи, ціннісні архетипи, керуючись власними уявленнями та потребами. Звідси вагомим підґрунтям для розвитку філософії цінностей є парадигми **суб'єктивізму** та **індивідуалізму**, які загалом почали формуватись на основі філософії Канта та *неокантіанської* традиції.

Про роль **індивідуалізму** у формуванні цінностей веде мову Г. Йоас. Зокрема, з його точки зору, аналіз релігії В. Джеймса «...започаткував конструктивні пошуки відповіді на питання про виникнення цінностей» [97, с. 44], а саме важливим є положення В. Джеймса про те, що «...сутність релігії становить будь-яке ставлення окремого індивіда до божества, хоч би як воно розумілося» [97, с. 44]. Тобто В. Джеймс наголошував на значущості індивіда у становленні релігії. З точки зору Г. Йоаса, В. Джеймс у контексті *радикального індивідуалізму* вважає, що «...богословські системи та інститути... завжди залишаються вторинними по відношенню до первинного феномену індивідуального релігійного досвіду» [97, с.

44]. Якщо такий аналіз релігії В. Джеймса застосувати до філософії цінностей, то основою функціювання аксіологічних систем також стає *індивід та його індивідуальне переживання і відчуття цінностей*. Однак крайній індивідуалізм також є проблемним, бо, як вважає В. Віндельбанд, «повстання безмежного індивідуалізму досягає своєї найвищої точки у ствердженні відносності всіх цінностей» [171, с. 680]. Крім того, як вважає В. Віндельбанд, «релятивізм – це відставка філософії та її смерть. Тому вона може продовжувати існувати лише як вчення про загальнозначущі цінності» [171, с. 680].

На мій погляд, парадигма *радикального індивідуалізму* і *парадигма активного та автономного суб'єкта* є основою створення аксіологічних систем, ціннісних архетипів, бо в них цінності – це суб'єктивне «переживання цінностей», благоговіння та пристрасне ставлення до них. Цінності можливі на основі усвідомлення їх *значущості, важливості та корисності* для людської екзистенції. Цінності засновуються також на *ентузіазмі та альтруїзмі*, їх загальному визнанні, *легітимності* і загальнозначущості. З іншого боку по аналогії із розумінням релігії та віри, так як це пропонує В. Джеймс, можна підходити до розуміння цінностей та аксіології. Зокрема, Г. Йоас вважає, що «...віра... визначається почуттям упевненості у присутності... вищої сили» [97, с. 59]. Так само і стосовно цінностей, потрібна суб'єктивна впевненість у тому, що саме є цінністю, а що нею не є.

Цінності мають екзистенційну значущість для людського буття. З точки зору Г. Йоаса, В. Джеймс «...пропонує нам зробити мисленнєвий експеримент, який демонструє екзистенційну неможливість у нашому сприйнятті світу абстрагуватися від тих цінностей, які надають сенсу цьому світові» [97, с. 50]. Тобто цінності стосовно людського буття мають сенсоутворюючий зміст, який може мати різну природу, зокрема **утилітарну** та **прагматичну**. Відповідно до *утилітарного* підходу до природи цінностей відбувається «...ототожнення добра та корисності...», що «...ми знаходимо у роботах Герберта Спенсера» [97, с. 24].

Прагматична аксіологічна позиція, на мій погляд, за своєю суттю також має *елементи суб'єктивізму*, оскільки обґрунтування цінностей засновується на тому, що ціннісна самоідентифікація людини переважно відбувається в естетичному

вимірі задоволення чи незадоволення суб'єктом потреб тими чи іншими явищами, які у випадку задоволення потреб людина схильна відносити до цінностей. У прагматизмі критерій цінностей – це корисність, але відповідно – це корисність для індивіда чи суб'єкта. З точки зору Г. Йоаса, представники прагматизму «...замінили ідеал істини ідеєю практичної корисності... За таких вихідних передумов у прагматизмі... не могло бути місця для філософії цінностей, етики чи філософії релігії» [97, с. 36]. Виходячи з прагматичного підходу до суті цінностей, можна вести мову про систему матеріальних і духовних цінностей. Але оскільки прагматичні цінності ототожнюються із *практичною корисністю* для суб'єкта, то прагматизм більш схильний до апології матеріальних цінностей.

В. Джеймс у контексті **прагматичного** підходу до цінностей вважає, що «значення і цінність релігії буде для нас визначатися її *корисністю для тієї людини*, яка її сповідує... (курсив мій – А.Б.)» [97, с. 50]. На думку В. Джеймса, «судження про цінності... повинні бути обґрунтовані тільки на емпіричному дослідженні. Якщо *життєві плоди* звернення (релігійний вимір звернення – А.Б.) корисні, то ми повинні високо цінувати це явище, хоча би воно і мало зовсім природне психологічне походження, в іншому випадку ми не повинні надавати йому цінності, навіть якщо його походження надприродне» [95, с. 237]. Для В. Джеймса, як вважає Г. Йоас, «...любов і віра – це приклади “ціннісного сприйняття в цілому”» [97, с. 50]. Тобто для В. Джеймса є характерним *афективний* підхід до цінностей, де афекти є підґрунтям ціннісного сприйняття суб'єктом явищ. Так само важливим елементом виникнення цінностей емоційна сфера є, наприклад, у Е. Дюркгайма, оскільки у масових соціальних явищах відбувається виникнення «...емоційно навантаженої соціальної відданості колективу та цінностям» [97, с. 67]. Незважаючи на **прагматизм**, В. Джеймс в аналізі релігії підтримує *парадигму активного та автономного суб'єкта*, оскільки вважає, що «цінність, значення і сенс видимого світу є лише породженням нашого розуму, який оцінює» [95, с. 516]. Тут індивідуальний розум має важливе значення для формування цінностей. У В. Джеймса є також елементи об'єктивного погляду на цінності, оскільки він

вважає, що «реальний світ діє на... нас відповідно до нашої індивідуальності, і є... комбінацією фізичних станів і моральних цінностей» [95, с. 151].

На позиції суб'єктивізму загалом перебувають ті теорії, які наголошують на афективній природі людини, її поведінки, а відповідно – цінностей. Емоційний підхід до розуміння витоків цінностей характерний, наприклад, для Г. Зімеля. На думку Г. Йоаса, «у зімелівському описі переживання воєнної ситуації емоційне переживання безумовної значущості цінності протиставляється міркуванням свідомості» [97, с. 75]. Відповідно до поглядів Г. Зімеля, «...досягти переживання цінності, виходячи з раціональної культури, неможливо, в ейфорії фактичного переживання цінності раціональність позбавляється права голосу» [97, с. 76]. Тобто Г. Зімель нехтує раціональним підходом до цінностей та перебуває на позиції *емоційного походження цінностей*, яка ґрунтується на основі *акту самопожертви заради цінностей*. Це зближує погляди Г. Зімеля із *афективним підходом до цінностей* В. Джеймса, про що йшла мова вище.

Афективний підхід до цінностей властивий також для Е. Дюркгайма, за яким цінності виникають з «...екстатичних станів колективів» [97, с. 11]. Тут критерій цінності за *Е. Дюркгаймом є естетичним*, тобто людина відчуває *екстатичне задоволення*, яке стає критерієм цінностей. З точки зору Е. Дюркгайма, «...сакральне викликає одночасно страх і любов» [97, с. 66]. В той же час Е. Дюркгайм вважає, що «...без сакрального ядра індивіди та соціальні порядки... не можуть існувати» [97, с. 67]. Звідси Е. Дюркгайм перебуває на позиції центральної ролі *сакральності* у формуванні індивіда та спільноти, тобто він розвиває *концепцію сакралізації індивіда*. Для Е. Дюркгайма «...сакральність сучасного... суспільства полягає... у принципі невідчужуваних прав та гідності індивіда. Ця сучасна сакралізація індивіда стає для нього емоційною основою нової моралі» [97, с. 67]. У такому ракурсі саме *ідея сакралізації індивіда* стає підґрунтям для можливості постановки і розвитку аксіологічних та моральних суджень. В цьому випадку на роль сакрального, яке «об'єднує» колективи, можуть претендувати *цінності*. Хоча з іншого боку ідеї *сакралізації індивіда* Е. Дюркгаймом [97, с. 67] стає, в цілому, надійним підґрунтям для побудови моралі.

У випадку *сакралізації індивіда* «точкою опори» для моральних суджень є не Бог, свобода і безсмертя душі [16], а *сакралізований індивід*, а вірніше його права чи якісь особливі здатності (наприклад, раціональність (Р. Декарт, І. Кант)). Якщо виходити з *ідеї природних прав людини*, або з *ідеї сакралізації індивіда і його прав*, то побудова моралі та аксіології із таких вихідних світоглядних принципів є можливою. *Якщо ж у світогляді відбувається сакралізація індивіда*, то тоді можливою стає й аксіологія, оскільки саме сакралізований індивід в такому випадку стає «творцем цінностей», бо він вже не потребує додаткових гарантій і допомоги з боку, наприклад, трансцендентних сил.

Якщо ж відбувається навіть не *сакралізація індивіда* (як цінності чи як окремого існуючого об'єкта (наприклад, у *персоналізмі*)), а тільки *сакралізація його здібностей*, наприклад, *сакралізація розуму та пізнавальних можливостей*, так як це властиво, наприклад, для філософії Р. Декарта та І. Канта, то тоді така «сакралізація людського розуму» пов'язана із суб'єктом. Зокрема І. Кант розвиває *парадигму активного та автономного суб'єкта пізнання* [16] і моралі [16]. При цьому, наприклад, М. Шелер вважає, що «для Канта якості, цінності, форми... залишаються суб'єктивними» [153, с. 189], тобто для І. Канта властива суб'єктивна парадигма тлумачення цінностей.

Світоглядні засади філософії Нового часу наголошували на домінуванні розуму, власне на раціоналізмі і заперечували релігійні основи світогляду, що стало основою для секуляризації світогляду та релігійних цінностей. *Секуляризація свідомості* у контексті філософії Нового часу з її наголосом на раціональності як джерелі істини впливає на поступову «переоцінку цінностей», бо у процесі секуляризації на перший план виступають ті цінності, які вже пов'язані з людиною, з її розумом чи з особистістю. Наприклад, «свобода, рівність, братерство... гасла Французької революції... в тому чи іншому варіанті з'являються в програмах різних партій, коли виражаються основні, найважливіші цінності» [123]. Але ці соціальні цінності не були б можливими у сакралізованому світогляді, де джерелом цінностей є не людина та її розум, а Бог. Тому навіть постановка питань про політичні та соціальні цінності з необхідністю пов'язана із секуляризованою

ментальністю, бо сакралізована ментальність не звертає увагу на персональні цінності людини як автономні. У сакралізованій ментальності персональні цінності є *похідними* від трансцендентних цінностей. У сакралізованій ментальності не може виникати думка, наприклад, про персональну свободу, оскільки воля людини підпорядкована Богу. «Ідея свободи» – це ідея секуляризованої ментальності. Секуляризована ментальність схильна до іншої *ієрархії цінностей*, ніж сакралізована ментальність. У секуляризованій ментальності людина – найвища цінність, тобто «кожна особа... має невідчужувану цінність, є самоціллю і ніколи не може бути використана лише як засіб для задоволення потреб інших» [123].

Загалом **наголос на суб'єктивності та її раціональних і емоційних (афективних) засадах структурування цінностей включається у феноменологічну традицію розуміння цінностей.** При цьому таку **феноменологічну** традицію розуміння цінностей започатковує, на мій погляд, І. Кант у «Критиці чистого розуму», в якій він наголошує на апріорних засадах пізнання суб'єктом дійсності [16]. У цьому аспекті можна зазначити, що побудова аксіології на емоційній основі набуває у М. Шелера найбільш широкого розвитку. В такому ракурсі простежуються умовні феноменологічні аксіологічні лінії «Кант – Гусерль – Шелер» та «Кант – Ніцше – Шелер».

Суб'єктивний підхід до цінностей тією чи іншою мірою ґрунтується на **секуляризованому** світогляді, який наголошує на цінності людини, її розумові, духові чи, наприклад, цінності життя. У цьому ракурсі Г. Йоас вважає, що Г. Зімель, наприклад, підходить до проблеми цінностей з позиції *філософії життя*, тобто Г. Зімель «...ставить саме життя... в ранг цінності» [97, с. 77]. Г. Йоас вважає, що Г. Зімель «...намагається довести походження “ідеальних цінностей” кантіанської та неокантіанської філософії із самого “життя”» [97, с. 81]. У цьому випадку розвиток уявлень про цінність має *екзистенційний вимір*, тобто пов'язаний з усвідомлення цінності власного життя, чи життя людини взагалі. У цьому відношенні звернення до цінності життя у «філософії життя» є елементом секуляризації світогляду. Про це веде мову, наприклад, Ч. Тейлор, який вважає, що «...потужна й визначальна складова західної модерної духовності загалом:

ствердження цінності життя, підтримки життя, зцілення та живлення. Цю складову посилив антропоцентричний поворот, коли всі Божі цілі звузилися до єдиної мети підтримки людського життя» [35, с. 581].

Логіка виведення цінностей Г. Зімеlem із життя ґрунтується на поняттях філософської антропології, яка має секуляризований зміст. Г. Йоас вважає, що Г. Зімель «у дусі філософської антропології... визначає людину як єдину істоту в природі, яка може свідомо діяти цілеспрямовано, але... і як “нецілеспрямовану істоту”, оскільки людина може піднятися над доцільною дією» [97, с. 78]. В такому ракурсі, цілеспрямованість/нецілеспрямованість, людську раціональність чи людську суб'єктивність можна певною мірою розглядати як основу для формування уявлень про цінність. У цьому аспекті Г. Йоас вважає, що у Г. Зімеля «ідея “самотрансценденції життя”... лягла в основу позиції Зімеля, власне, з питань теорії цінностей» [97, с. 78]. У цьому розумінні сам Г. Йоас виводить походження цінностей у контексті такого методологічного принципу як «*поворот до суб'єктивності*» [97, с. 22] та на основі *принципу самотрансценденції* [97, с. 2, 11].

У цьому ракурсі «самотрансценденція життя» відбувається на основі «...життєвого процесу, який виокремлює із себе утворення, яке можна позначити як “Я”» [97, с. 79]; інакше кажучи, життя, розвиваючись у різних формах, виокремлює із себе суб'єкта як «Я». Подібну аналогію *розвитку життя як пізнання* висловлюють У. Матурана та Ф. Варела, які створили теорію автопоезису, що ґрунтується на ідеї про те, що процес життя є водночас процесом пізнання [119, с. 12, 29, 245]. Крім того ідеї У. Матурани і Ф. Варели є подібними до поглядів В. Джеймса, який «...намагається зрозуміти будь-яку психічну діяльність, з її функціонального значення для облаштування організму у навколишньому середовищі. Саме свобода волі допомагає людині вижити в навколишньому світі... Такий підхід дозволяє... науку трактувати як активну спробу виживання у навколишньому середовищі» [97, с. 38]. У цьому відношенні «самотрансценденція життя» втілюється у суб'єкті, у «Я», яке вже може розглядатися як джерело формування і виникнення цінностей. Внаслідок розвитку життя (або «самотрансценденції життя») відбувається «*поворот до*

суб'єктивності» [97, с. 22], бо життя тими чи іншими шляхами «продукує» із себе процес мислення, який власне й належить *суб'єкту, який*, у свою чергу, володіє внаслідок цього самодостатнім джерелом пізнанням у самому собі та належить людині як цінності.

Формування аксіологічних уявлень у західноєвропейській філософії можна простежити також на **основі пізнавальної активності суб'єкта, яка спрямована на усвідомлення себе, свого життя та смертності**. Наприклад, Г. Зімель виводить походження цінностей із розуміння *самого процесу життя*, тобто із розуміння та усвідомлення смертності, оскільки «розуміння кінцевості нашого існування стає для Зімеля необхідною умовою для виникнення цінностей...» [97, с. 80]. Г. Йоас вважає, що «розуміння контингентності¹ нашого існування, з погляду Зімеля, не веде до зникнення всіх цінностей у морі чистої випадковості, а, за контрастом із самою контингентністю, створює ідею позачасових цінностей. Таким чином, “Я”, що усвідомлює свою кінцевість, є своєрідним пунктом переключення, необхідним для виникнення ідеальної значущості» [97, с. 80]. Під таким кутом зору *усвідомлення людиною контингентності та смертності* є причиною формування цінностей, тобто розуміння та усвідомлення цінностей в цілому має *екзистенційне походження* [10], яке пов'язане із розвитком раціональності суб'єкта, який усвідомлює своє «Я» та його контингентність. Тобто, у Г. Зімеля, відповідно до поглядів Г. Йоаса, «аналогічно до цінностей, “Я” – це категорія, що народжується із життєвого процесу» [97, с. 80], а критерієм «виділення» людського «Я» з буття є воля. Тобто «“Я” як таке народжується в ході того ж процесу, який веде до виникнення уявлення про ідеальну значущість. Воля, згідно з Зімелем, пізнається як така саме за рахунок того, що не всі наші бажання виконуються. У людського “Я” не було б приводу відокремлювати себе від дійсності, якби воно знаходилося в повній гармонії з навколишнім світом» [97, с. 80]. Таким чином, воля, свідомість, самосвідомість – це підґрунтя для самоідентифікації людини та усвідомлення своєї автономності і окремішності від буття. На основі волі, свідомості та самосвідомості відбувається самотрансценденція як усвідомлення себе та своїх здатностей.

¹ Контингентність людського існування – це випадковість, довільність, тимчасовість людського існування.

Процес «самотрансценденції» суб'єктивності та суб'єктивного досвіду, на якому наголошує Г. Йоас [97, с. 2, 11] – це, на мій погляд, феноменологічна процедура виокремлення із «Я», (чи виокремлення із свідомості суб'єкта) думок, уподобань, оцінок та інших міркувань аксіологічного чи морального характеру, які вже є чимось іншим як свідомість чи мислення. В такому аспекті «самотрансценденція “Я”» – це творення людиною знань, ідей, власне творення цінностей, тобто духовного та аксіологічного потенціалу, який може створити людина. Тому самотрансценденція – це творчий процес, який є вираженням життєвого потенціалу людини. Здійснювати процес самотрансценденції може тільки самосвідомий та автономний суб'єкт, який розрізняє певні типи феноменологічних явищ, зокрема цінностей. В такому ракурсі слід зазначити, що «самотрансценденція життя», чи «самотрансценденція суб'єкта» за своєю логікою розвитку та за своїми основними ознаками є фактично «парафразом» ідей німецької класичної філософії, зокрема, наприклад, поглядів Й. Фіхте, та Г. Гегеля, оскільки Й. Фіхте веде мову про те, що суб'єкт як «Я», внаслідок свого розвитку трансформується в «не-Я» [66], а Г. Гегель веде мову про природу, як «інобуття духу» [85]. У цьому контексті, наприклад, з точки зору В. Віндельбанда, «...Фіхте обґрунтував віру в моральний світовий порядок, яка тотожна з вірою в Бога, лише на тому етичному переконанні, що не лише цінність, а й дійсність усіх речей має свою основу в моральному прагненні та в їхньому етичному призначенні» [171, с. 595]. У фіхтеанському розумінні *підґрунтя набуття речами аксіологічного статусу має етичний вимір*, тобто аксіологічне та етичне в такому контексті ототожнюються. Тобто, можна вести мову про парадигму ототожнення аксіологічного та етичного, наприклад, у межах філософських систем І. Канта та Й. Фіхте. Звідси, наприклад, в І. Канта категорію «цінність» слід швидше розуміти як «моральну цінність».

Слід мати на увазі, що саме німецька класична філософія, яку започатковує І. Кант, у цілому, у своєму розвитку через погляди Й. Фіхте та Г. Гегеля є підґрунтям для можливості «*повороту до суб'єктивності*» [97, с. 22] та водночас вона створює методологічні засади для формування *принципу суб'єктивного*

конструювання цінностей, оскільки тільки самодостатній суб'єкт може перебувати у процесі *самотрансценденції* та може самостійно бути творцем цінностей. Тобто людину, наприклад, з точки зору Г. Зімеля, можна тлумачити як «...єдину істоту в природі, яка може свідомо діяти цілеспрямовано...» [97, с. 78]. При цьому «гарантом» адекватного творення цінностей є «свідомість суб'єкта», яка в межах німецької класичної філософії розглядається як самодостатнє та найцінніше явище, яке може бути у бутті (найбільш повно ця ідея розвинута у *персоналізмі*). При цьому розум, починаючи з німецької класичної філософії, зокрема від поглядів Г. Гегеля, розглядається як *іманентний* людині, хоча в той же час він має своє походження від *абсолютного* духу [85]. Однак абсолютний дух, який перманентно присутній у людському розумі у «знятій формі» [85], поступово «виноситься» «за дужки» у західноєвропейській філософії, яка внаслідок цього стає *секуляризованою*.

На цій основі ідея «трансцендентного» поступово перестає бути предметом філософії. Тому внаслідок «повороту до суб'єктивності» відбувається *секуляризація* свідомості. Звідси основним предметом філософської рефлексії вже стає людина (та її розум), яка вже оцінюється як така, яка володіє самодостатнім розумом, хоча її самодостатній розум і походить від трансцендентних начал. В такому ракурсі саме німецька класична філософія, зокрема в особі І. Канта є фундаментальним підґрунтям для формування уявлень про цінності та основою розвитку і постановки аксіологічних проблем, які пов'язані із становленням суб'єктивності, яка розглядається як така, яка іманентно володіє раціональністю.

РОЗДІЛ 2. ПЕРЕДУМОВИ ВИНИКНЕННЯ АКСІОЛОГІЇ У ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ

2.1. Диференціація та секуляризація метафізики Нового часу як підґрунтя появи аксіологічної проблематики

Під час вивчення чинників розвитку філософії виникає ряд питань: Чому нові філософські науки і фундаментальні філософські системи починають виникати тільки у період Нового часу? Як історико-філософські процеси диференціації наук відобразилися на розвитку аксіологічної сфери філософії? Чому взагалі у період Нового часу відбувається диференціація наук, зокрема метафізики? Які парадигмальні зміни стали причиною цих явищ, та відповідно, які нові *парадигми* виникли у результаті такої диференціації та трансформації філософії? Вирішуючи ці питання у контексті розвитку аксіології, я виходжу із того, що філософія – це *системна наука*, в якій філософські дисципліни поєднуються на категоріальному рівні. Незважаючи на *диференціацію* філософії, всі філософські категорії системно-логічно пов'язані між собою у певній парадигмі філософування. В умовах коли філософія ще не була поділена на окремі філософські дисципліни, філософські категорії за таких обставин «*унітарності філософії*» є взаємозамінними та тотожними на семантичному рівні. Філософські поняття в межах унітарної філософії, наприклад, поняття «логос», «космос», «благо», «істина», «буття» мають широке смислове значення і можуть містити в собі семантичні значення, які є тотожними, наприклад, до понять «добра» чи «цінності». Філософські категорії є *системними*, вони *взаємкорелюються* між собою та є *когерентними*, наприклад, онтологічні, гносеологічні, етичні та аксіологічні. Звідси, наприклад, поняття «субстанції», яке є онтологічним, в системі тієї чи іншої філософії впливає на гносеологічні, етичні, антропологічні та аксіологічні категорії. Якщо субстанцією в певній системі філософії вважається *Бог*, то відповідно гносеологія, антропологія, етика та аксіологія в цій філософській системі корелюються відповідно до цього

поняття субстанції і є когерентними з ним. Якщо ж субстанцією вважається *матерія*, то відповідно гносеологічні, антропологічні, етичні та аксіологічні категорії в цій системі філософування також корелюються до специфіки цієї субстанції. Прикладом такої єдності філософських понять може бути внутрішній *когерентний* зв'язок в межах самої аксіології, оскільки, наприклад, між аксіологічними поняттями є системний парадигмальний зв'язок, зокрема між поняттями цінність, оцінка, оцінювання, ціннісна орієнтація, вибір цінностей, відчуття цінностей. На мій погляд, будь-яка філософська система ґрунтується і розвивається навколо якогось основного поняття, яке є переважно онтологічним та впливає на побудову всієї логіки філософських думок, яка є когерентною із цим основним поняттям.

Філософія – це не тільки системна наука, але це також наука про системи буття, які корелюються з основним філософським поняттям цієї системи. Слід звернути увагу на те, що концепт «системності» ввів у філософський дискурс Бартоломей Кекерман (Bartholomaeus Keckermann (1571–1608)), саме він сприяв тому, щоб концепт системності став домінуючим у німецькій філософії XVII ст. Але чому концепт *системності* з'являється саме в епоху Нового часу? Швидше за все, поява концепту «системи», на мій погляд, є результатом появи парадигми *раціоналізму* у філософії Нового часу.

Раціоналізм передбачає віру у людський розум і віру у можливість пізнати першооснови буття за допомогою розуму. Саме в контексті парадигми *раціоналізму* можна пояснити виникнення концепту системності. Для порівняння у середньовічній філософії до людського розуму не було особливої довіри через нібито його обмежений евристичний потенціал, оскільки вважалося, що «справжньою мудрістю може володіти лише Бог і тільки він є джерелом істини» [165, с. 270]. При цьому віра у Середньовіччі вважається навіть більш ґрунтовним методом пізнання істини у порівнянні із розумом. Відповідно *теоцентризм* і *теїзм* середньовічної філософії у картині світу не може допустити домінування раціоналізму, оскільки до людського розуму є упереджене відношення як ненадійного джерела пізнання істини, яка ототожнюється із Богом.

Поняття цінність, на мій погляд, могло сформуватись у **раціоналістичній** парадигмі, де людині та її розумові надається вагома роль у пізнанні світу. Для того щоб людина «переживала» цінності повинна бути *довіра* до людського розуму і його пізнавальних можливостей. У першу чергу це *довіра* до того, що людина правильно та адекватно визначить систему цінностей та істинні, справедливі і гуманні шляхи їх досягнення. В інакшому випадку, якщо у світогляді домінує *недовіра до розуму* та його пізнавальних можливостей, то відповідно розум не може самостійно і правильно визначати систему цінностей.

В той же час зазначу, що *раціоналізм* вплинув на *секуляризаційні* процеси у західноєвропейській філософії Нового часу. Якщо у контексті *раціоналізму* розум висуває претензії на універсальне та вичерпне пізнання світу за допомогою наукового методу (яким цей розум повинен послуговуватись), то відповідно вже ніщо не зможе «сховатись» від пізнання причин явищ, в тому числі й Бог та божественні закони. Звідси картина буття поступово *секуляризується*, оскільки воно стає наповнене відомими причинами, які здатен відкривати людський розум.

Проблема цінностей може бути чітко поставлена і сформульована здебільшого у тому світогляді, який є певною мірою секуляризованим. У секуляризованому світогляді людині надається пізнавальна автономія і самостійність, а сама людина оцінюється як така, яка володіє творчим потенціалом та свободою творчості. Тобто можливість усвідомлення поняття «цінність», можливість аксіології як «філософії цінностей» реалізується лише у контексті парадигми активного, вільного та автономного суб'єкта пізнання. У цьому ракурсі, наприклад, доцільно зазначити, що справді «...ідея свободи... зіграла вирішальну роль у виникненні Західної цивілізації» [17, с. 19], оскільки свобода пов'язана з ідеєю автономного вибору людини. Ті чи інші ідеї є вагомими структурними чинниками, на основі яких будується відношення людини до світу і її ставлення до себе та інших, обґрунтовується усвідомлення своїх можливостей та аксіологічних і життєвих цілей. Та чи інша філософська ідея або заперечує, або ж захищає ті чи інші властивості людини, а тому всі культурні і суспільні процеси розвиваються в контексті цієї ідеї.

Парадигма *раціоналізму* стала основою для формування у філософії Нового часу однієї із фундаментальних проблем у філософії – *проблеми методу пізнання*. У цьому ж ракурсі можна вважати, що *раціоналізм*, а на його основі *виникнення концепту «системності»* у Б. Кекермана були вагомим підґрунтям для подальшого розвитку філософських наук та їх диференціації, у тому числі й аксіології. Зазначу, що значна диференціація метафізики відбувається саме у період філософії Нового часу. Зокрема, починає функціювати термін «онтологія», а відповідно формуються її засади як філософської дисципліни, яка вивчає системи буття. Тобто онтологія, незважаючи на те, що онтологічні ідеї були притаманні філософії споконвічно, починає формуватись як наука тільки у XVII ст. (аналогічно й аксіологічні ідеї були властиві для філософії завжди, але аксіологія як філософська теорія цінностей формується тільки в кінці XIX ст.). Зокрема, введення терміну «онтологія» пов'язане з творчістю німецького філософа Рудольфа Гекеля (1547–1628). У своєму «Lexicon philosophicum...» він вводить термін «*онтологія*» у науковий вжиток. Онтологія у нього – це «філософія буття» (“*philosophia de ENTE*”) [69, с. 16]. Зазначу, що Р. Гекель вважається також автором терміну «психологія». Психологію він розглядає як *вчення про буття людини та її розум* [70]. В такому ракурсі, наприклад, І. Кант вважає, що «метафізика мислячої природи зветься психологією...» [16, с. 477]. У цьому розумінні є наприклад, цікавим той факт, що Г. Рікерт як неокантіанець, вважає, що цінність є «...частиною психічного буття, а в такому разі і наука про цінності є не що інше, як частина психології» [147, с. 11]. Такі міркування І. Канта та Г. Рікерта є свідченням того, що диференціація філософії – це постійний процес, де вирішення філософських питань є системним.

Р. Гекель, ставлячи проблему вивчення в межах онтології систем буття, а також вивчення людини та її розуму у межах психології, тим самим перебуває на *раціоналістичній* позиції. Будучи одним із засновників *психології як науки про людину та про людський розум* [70] та *онтології як теорії буття* [69, с. 16] Р. Гекель, на мій погляд, робить певний «*раціоналістичний*» поворот у *філософській класифікації наук* та акцентує увагу на системному підході до вивчення філософських проблем. Крім того, Р. Гекель через заснування *онтології*

та психології закладає засади для *секуляризації метафізики*, а відповідно – до *секуляризації* світогляду Нового часу. *Онтологія* та *психологія* у системі філософських наук починають функціювати на рівні з *теологією*, яка до їх появи була фундаментальною частиною *метафізики*. Тут зазначу, що психологія ще довгий час розглядається у західноєвропейській філософії як частина метафізики, наприклад, Е. фон Гартман вважає, що психологія входить у систему філософських наук [75]. А якщо звернути увагу на те, що, наприклад, Г. Рікерт вважає, що цінність є «...частиною психічного буття, а в такому разі і наука про цінності є не що інше, як частина психології» [147, с. 11], то можна припустити, що аксіологічні проблеми осмислювалась як частина питань психології.

Через заснування онтології та психології як філософських наук Р. Гекель здійснює своєрідний «*онтологічний*» та «*психологічний*» повороти у філософії XVII ст., які стають основою для розвитку *вольфіанства* та *кантіанства*. В межах *вольфіанства* та *кантіанства* теологія, космологія, онтологія та психологія інтерпретуються як складові частини метафізики. Зокрема такої позиції дотримується О. Баумгартен, який вважає, що «метафізика є першою наукою, вона створює принципи людського пізнання» [50, с. 1] та водночас вважає, що «до метафізики зараховують онтологію, космологію, психологію та натуральну теологію» [50, с. 1]. Тут можна простежити намагання обґрунтувати О. Баумгартеном онтологію та психологію як складові частини метафізики.

У цьому ракурсі, наприклад, Е. Корет стверджує, що вольфіанці розглядають метафізику у двох контекстах: 1) фундаментальна метафізика (*metaphysica generalis*) як онтологія; та 2) спеціальна метафізика (*metaphysica specialis*), в яку входять теологія, космологія та психологія [58, с. 12]. Тобто у першому випадку вольфіанці *ототожнюють онтологію та метафізику*. Подібне ототожнення простежується, також в О. Баумгартена, який називає онтологію онтософією, універсальною метафізикою (*metaphysica universalis*), архітектонікою або першою філософією (*philosophia prima*) [50, с. 2]. Можна припустити, що ототожнення онтології та першої філософії О. Баумгартеном ґрунтувалось на поглядах Х. Вольфа, який, зі свого боку вважав, що «ту частину філософії, яка розглядає

буття в загальному та його загальні причини функціонування, називають онтологією, тобто першою філософією» [173, с. 34]. З такої точки зору важливе історико-філософське спостереження робить В. Дільтай, який вважає, що «...вольфганська школа брала за основу онтології три метафізичні науки – раціональну теологію, космологію та психологію, а Кант... взявся обґрунтувати ідеї цих трьох галузей в межах буття одного розуму» [60, с. 385]. Тобто І. Кант, взяв із цих частин онтології (теології, космології та психології) відповідно їхні фундаментальні категорії – ідеї Бога, безсмертя душі та свободи і проаналізував їх у контексті критики чистого [16] і практичного розуму [15].

На цій основі можна припустити, що тут простежується опосередкований вплив онтологічних та психологічних концептів Р. Гекеля [70; 69] на розвиток *вольфганства* та *кантіанства*, зокрема на розвиток *апріоризму* І. Канта [16]. *Кантовий апріоризм* [16; 15], у свою чергу, став однією із вагомих методологічних засад формування поглядів Г. Лотце [116; 117], а вже Г. Лотце вперше чітко ставить проблему цінностей та їх суті у філософії XIX ст. На мій погляд, введення Р. Гекелем у філософію нових термінів «онтологія» [69] та «психологія» [70] не є пересічним історико-філософським фактом. Загалом, будь-яке «введення» нових понять у науку не є якоюсь другорядною подією. Поява нових термінів і понять у філософії, які входять у науковий вжиток свідчить про розвиток нової предметної сфери пізнання, виділення нових об'єктів пізнання, на які раніше не зверталась увага. Навіть якщо науковець вводить нові поняття у своїй філософській системі, то ці терміни і поняття у системі його поглядів мають системно-концептуальне та системно-методологічне значення.

Онтологія у розумінні Р. Гекеля є «філософією буття», «вченням про буття» (“philosophia de ENTE”) [69, с. 16]. Констатація Р. Гекелем **буття як предмету дослідження** вказує на парадигмальні зміни у філософуванні, а зокрема – на *секуляризацію метафізики*, яка полягає у тому, що буття вже мислиться не в контексті *пантеїзму*, бо воно не ототожнюється з *Богом*, а є автономним явищем, яке досліджується, яке хоч й існує завдяки Богу, але вже має свій самостійний

статус як об'єкт пізнання. Звідси секуляризація метафізики «автономізує» поняття буття, а сама метафізика вже не розвивається у руслі пантеїстичної парадигми.

Введення Р. Гекелем терміну «психологія», яким він позначає науку про людину та її розум [70] є ще одним показником *секуляризаційних* тенденцій в метафізиці. До цього часу людина, її душа та розум розглядалась переважно у контексті *теоцентризму* і не були окремим предметом філософського пізнання. Попередня *догокленівська метафізика* була надзвичайно синкретичною, бо в ній *більшість понять* онтологічного, гносеологічного, аксіологічного, етичного та естетичного характеру *співіснували та ототожнювались на основі поняття Бога*, який як субстанція буття «уособлював» в собі буття, істину, добро, красу, цінність та був їх єдністю. Інакше кажучи, поняття «Бога» у західноєвропейській середньовічній філософії було тотожним до понять «буття», «істина», «добро», «краса», «цінність» та сприймалось крізь призму *історизації* цих понять, а також у руслі античного філософського принципу – калокагатії. Наприклад, така тотожність Бога та істини простежується у Т. Аквінського [45, с. 23].

Започаткування Р. Гекелем нових філософських наук (онтології та психології), вплинуло на подальшу *секуляризацію* метафізики у *вольфганстві*. *Вольфганство*, у свою чергу, через О. Баумгартена спричинило вплив на І. Канта, який розробив *трансцендентальний апіоризм* щодо розуміння людського пізнання [16] та моральної поведінки [15]. О. Баумгартен, зі свого боку, здійснив у філософії «естетичний» та «гносеологічний» повороти, вводячи у науковий вжиток терміни «естетика» та «гносеологія» [49]. Таке *баумгартенівське* нововведення термінів «естетика» та «гносеологія» [49], на мій погляд, за своїм впливом на *секуляризацію метафізики* є рівнозначним до вжитку Р. Гекелем термінів «онтологія» та «психологія» [69; 70]. Починаючи з О. Баумгартена, процеси тілесного (естетика) та раціонального (гносеологія) пізнання починають розглядатись як автономні та гідні філософської уваги на предметному рівні.

О. Баумгартен, вводячи термін «естетика», розуміє її як науку про чуттєвість, як науку про тілесні аспекти сприйняття дійсності, як «нижчу гносеологію» (“gnoseologia inferior”) [49, с. 1]. У цьому аспекті можна припустити, що І. Кант під

впливом О. Баумгартена звертає увагу у своєму *трансцендентальному апріоризмі* на апріорні форми саме чуттєвого пізнання [16], які є вихідними апріорними формами пізнання світу. Окрім того, з розуміння О. Баумгартеном естетики як «нижчої гносеології» (“gnoseologia inferior”) [49, с. 1] стає очевидним, що виникнення *естетики як філософської дисципліни* та увага до неї з боку філософів також пов’язана із *секуляризацією* західноєвропейської філософії Нового часу. Раніше у західноєвропейській філософії домінував *теоцентризм* та *трансцендентизм*, відповідно до яких у гносеології переважав *раціоналізм* та *фідеїзм* як методи пізнання світу з перевагою фідеїзму. *Фідеїзм* наголошував на вірі як способі пізнання Бога і буття, а *раціоналізм* вказував на альтернативний спосіб пізнання світу і Бога – на розум. При цьому філософи намагались «примирити» розум та віру як способи пізнання світу, наприклад, ці спроби простежуються у Т. Аквінського, який намагається раціонально довести існування Бога [45, с. 25–26]. Крім того у контексті *теоцентризму*, *теїзму* та *трансцендентизму* людське тіло розцінювалось як *гріховне* в моральному аспекті, а людські відчуття розглядались як *неповні*, *оманливі* та *непереконливі* стосовно їх участі у пізнанні світу. Тому естетичні (чуттєві) переживання у філософії Середньовіччя не брались до уваги у пізнанні буття та Бога, а звідси робився наголос на *раціоналізмі* та *фідеїзмі*.

У європейській ментальності аж до середини XVIII ст. переважно домінував *раціоцентризм*, який обґрунтовував достовірним засобом пізнання лише **розум**. Однак на основі естетичних робіт О. Баумгартена [49] та І. Канта [102] *чуттєвість* також починає вважатися вагомим *засобом пізнання*. Зокрема, О. Баумгартен зазначає, що «естетика (теорія вільних мистецтв, нижча гносеологія, мистецтво мислення прекрасного, мистецтво, яке аналогічне до раціонального пізнання) є наукою про чуттєве пізнання» [49, с. 1].

Звісно, що для західноєвропейської філософії Нового часу крім *раціоналізму* є характерним також *емпіризм* та *сенсуалізм*. Але, наприклад, Ф. Бекон, як представник *емпіризму* наголошує швидше не на перевазі чуттєвого пізнання у пізнавальному процесі, а на тому, що чуттєвий людський досвід є підґрунтям

раціонального пізнання, тобто «...розум не може міркувати інакше, а тільки через індукцію у її законній формі» [47, с. 19]. За таких умов, для Ф. Бекона *емпіризм* – це швидше метод, на основі якого раціональне пізнання стає достовірним, бо має вихідні чуттєві засади для міркувань, які здобуваються індуктивним способом. *Сенсуалізм*, так само як *емпіризм*, наголошує на важливості збору *фактичних чуттєвих даних* для того ж розуму, який, ґрунтуючись на даних відчуттів, може розвивати свої міркування. Зокрема Дж. Лок стверджує, що «...людина не здатна пізнати нічого, якщо підґрунтя цього пізнання не зафіксоване в душі від самого народження, або не проникло в неї шляхом чуттєвого сприйняття, тому доцільно... встановити, чи є душі людей при народженні тільки чистими дошками, які будуть заповнені пізніше результатами спостережень та роздумів, чи вони несуть у собі закарбовані від народження закони природи...» [113, с. 139].

Ідеї І. Канта про *апріорні форми чуттєвого пізнання*, які він обґрунтовує у «Критиці чистого розуму» [16] та його естетичні погляди, які він розвиває у «Критиці здатності судження» [102] тісно пов'язані у своїх світоглядних витоках з естетичними ідеями О. Баумґартена. Останній надає суттєву вагу чуттєвості як засобу пізнання прекрасного, тобто вважає, що «мета естетики – чуттєве пізнання прекрасного як такого» [49, с. 6]. Загалом, О. Баумґартен [49] та І. Кант [102] звертають увагу на *естетичний бік чуттєвого пізнання*, яке ґрунтується на естетичних чуттєвих переживаннях прекрасного, потворного, трагічного, комічного, краси, які певною мірою мають індивідуальний та неповторний характер. Тобто така *естетична чуттєвість* О. Баумґартена та І. Канта *стосується* швидше не теорії пізнання, а *теорії мистецтва*, а це вже демонструє важливість суб'єкта у процесі пізнання та врахування його естетичних смаків. Якщо суб'єкт є «творцем» естетичних суджень, то він може бути також «творцем» етичних та аксіологічних міркувань. Тому естетичні теорії *вольф'іанства* та *кантіанства* можна вважати опосередкованим підґрунтям для розвитку етичних та аксіологічних *теорій*, в яких *суб'єкт* починає тлумачитись як *автономний* щодо обґрунтування критеріїв етичних норм та цінностей. Вольф'іанство і кантіанство стали основою для поширення у західноєвропейському світогляді *парадигми*

активного та автономного суб'єкта пізнання, яка є підґрунтям формування поняття «цінність».

Категорія «краси» («прекрасного») у попередній метафізичній *добаумгартенівській* та *докантіанській* філософських традиціях розглядалась у *трансцендентному* сенсі і приписувалась Богові, а пізнавати Бога можна тільки раціонально, а не на основі відчуттів. О. Баумгартен обґрунтовує можливість чуттєвого пізнання краси, що свідчить про *секуляризацію* метафізики та про «перегляд» відношення до чуттєвості як засобу пізнання. Тобто О. Баумгартен, засновуючи естетику як науку чуттєвого пізнання [49, с. 1], створює світоглядне підґрунтя *секуляризації* поняття «краси» та здійснює «*естетичний поворот*» у філософії, звертаючи увагу на чуттєвість як засіб пізнання краси та прекрасного.

О. Баумгартен, як *вольфіанець* стверджує, що «до метафізики належать онтологія, космологія, психологія, і природна теологія» [50, с. 1]. Така класифікація метафізики О. Баумгартеном очевидно сформувалась на основі поглядів Х. Вольфа, який стверджує, що «у метафізиці першість належить онтології як першій філософії, другою слідує загальна космологія, третьою психологія і нарешті – природна теологія» [173, с. 45]. Аналогічну класифікацію метафізики проводить також І. Кант, який вважає, що «...уся система метафізики складається з чотирьох головних частин: 1) *онтології*, 2) *раціональної фізіології*, 3) *раціональної космології*, 4) *раціональної теології*. Друга частина, а саме природознавство чистого розуму, містить два відділи: *physica rationalis* і *psychologia rationalis*» [16, с. 478]. Тут цікавим є той факт, що «природна теологія» Х. Вольфа [173, с. 45] та «раціональна теологія» І. Канта [16, с. 478] займають у структурі метафізики «останню» сходинку, що може бути свідченням *секуляризаційних* процесів у метафізиці.

О. Баумгартен схильний до ототожнення онтології і метафізики, онтології та «першої філософії», оскільки вважає, що «онтологія (онтософія, метафізика, універсальна метафізика, архітектоніка, перша філософія) є наука, яка створює знання на основі загальних визначень» [50, с. 2]. Аналогічно, наприклад, Х. Вольф вважав, що «філософія – це наука про те, що може бути постульованим» [173, с.

13]. З точки зору О. Баумгартена, «...загальні визначення є першими принципами людського пізнання, які належать до онтології...» [50, с. 2]. У цьому розумінні вже не теологія, а онтологія стає основою розвитку філософії, бо вона дає можливість створювати загальні принципи людського пізнання на основі загальних визначень та постулатів. Тобто, онтологія у розумінні О. Баумгартена ґрунтується на загальних положеннях, власне на постулатах. Тут можна простежити чітку аналогію поглядів Х. Вольфа [173] та О. Баумгартена [50] із підходом до пізнання в І. Канта, оскільки у Кантовому розумінні можливість пізнання першопричин буття ґрунтується на апіорних синтетичних судженнях [16, с. 45, 48, 137].

У цілому, диференціація філософських наук у Новому часі суттєво вплинула на процеси *секуляризації* метафізики. Внаслідок цього виникає інтерес до людини, способів її пізнання, принципів її поведінки [15] які вже пов'язані з проблемою її природних прав та основних цінностей. Таким чином *диференціація філософських наук*, по-перше – *секуляризує* філософію, а по-друге (на основі такої секуляризації) – розширює коло пізнавальних проблем філософії і акцентує увагу на вивченні особливостей пізнавальної, правової, етичної, естетичної та аксіологічної діяльності суб'єкта та відповідно – принципів цієї діяльності.

У свою чергу, *диференціація та секуляризація* філософії є підґрунтям для формування парадигми раціоналізму, *стають* причиною надання суб'єкту пізнання більшої **автономії** у пізнавальному процесі на основі його розуму, а водночас «роблять» його творцем філософських категорій, «творцем» смислів, істини та цінностей. В такому сенсі диференціація та розвиток нових філософських наук, в тому числі аксіології, ґрунтується на ідеї **раціональності та автономності** пізнавальних здатностей людини, яка вже самостійно може пізнавати першооснови буття. Тобто можливість аксіології засновується на базі *парадигми активного та автономного суб'єкта пізнання*, який має надійні критерії пізнання і творчості у своїй чуттєвості та раціональності.

2.2. Трансформація антропологічних ідей у філософії Нового часу у контексті аксіологічних уявлень

У філософії Нового часу відбувається в першу чергу зміна *гносеологічної* парадигми. Зокрема, розвивається концепція *трансцендентального апріоризму* І. Канта, яка крім розумового та розсудкового пізнання також наголошує на *чуттєвості* як способі пізнання світу [15, 16]. Звернення до чуттєвих даних у пізнанні, зі свого боку, впливає на *секуляризацію* метафізики, бо відчуття, які мають тілесно-матеріальне походження також починають відігравати роль у пізнавальному процесі на рівні із розумом. Тілесність, або матеріальність, яка до цього часу вважалася джерелом гріховності (зокрема у світогляді Середньовіччя), починає бути джерелом пізнання. Наприклад, Тертуліан вважає, що «тіло мертве, але через гріховність, – так само як дух є життя внаслідок праведності» [166, с. 112].

На основі поглядів І. Канта, тілесність починає відігравати роль у пізнавальному процесі на рівні із розумом (духом), який вважався похідним від Бога [59, с. 33]. *Апріоризм* І. Канта наголошує на автономності пізнавальних здібностей людини. На цій основі ідея автономності людського духу стала однією із методологічних засад формування *персоналізму* Г. Лотце, який можна вважати однією із світоглядних основ формування аксіології. У філософії *персоналізму* людині надається «статус цінності» у зв'язку з її пізнавально-духовними можливостями, які хоч і мають своє *трансцендентне* джерело у Богові, але в той же час ці духовні можливості «роблять» людину по-перше автономною істотою, а по-друге – цінною істотою. Людина у *філософії персоналізму* починає цінуватись як носій унікального персонального духу. В такому аспекті персоналізм ще більше утверджує *парадигму активного та автономного суб'єкта пізнання*. У філософії *персоналізму* цінність індивідуального людського духу визначається тим, що він є «похідним» від божественного духу. Загалом, людина та її дух починає цінуватись тому, що її дух є втіленням божественного духу. Під таким кутом зору сам Бог є «гарантом» цінності людини, її персони і її духу, а також гарантом можливості пізнання світу. У філософії *персоналізму* людина, (як персону, особистість)

отримує свою цінність внаслідок її духовної «причетності» до Бога, тобто дух облагороджує та «аксіологізує» людину. Саме *персоналізм* став переломним моментом у формуванні аксіологічної проблематики та створив методологічні і парадигмальні засади для обґрунтування автономності людини та людського духу, які стали основними цінностями, а також критеріями віднесення до цінностей.

Поряд із зміною гносеологічної парадигми у філософії Нового часу, яку започатковує І. Кант своїм трансцендентальним апріоризмом [16], відбувається також зміна антропологічної парадигми. Зокрема, розвивається *парадигма природних прав людини*, яка ґрунтується на *ідеї людської свободи та автономності людини*. Ідея свободи людини суттєво змінює антропологічні уявлення не тільки про природу людських прав, але й про природу цінностей, природу влади та структуру суспільства. В такому ракурсі *парадигма природних прав людини* стає можливою на основі *парадигми активного та автономного суб'єкта пізнання*. Тільки активний та автономний суб'єкт може мати вільний вибір та свободу, бо «підневільна поведінка не має морального характеру...» [17, с. 179]. Якщо немає вільного вибору, то не існує вільної та автономної творчості і вільного та автономного обґрунтування істини та цінностей, бо всі знання та цінності вже є наперед встановлені і визначені Богом, чи якимись іншими трансцендентними силами (долею, необхідністю).

Дж. Лок обґрунтовує природне право людини на ідеї природного стану всіх людей, а саме на «...*стані повної свободи* стосовно їхніх дій і щодо розпорядження своїм майном і особистістю відповідно до того, що вони вважають потрібним для себе в межах закону природи...» [114, с. 122]. Природне право людини, яке констатує Дж. Лок вказує на ідею персональної та соціальної автономності людини, яка є незалежною від зовнішніх факторів, у тому числі трансцендентних. Саме ідея свободи, яка починає тлумачитись як природний стан людини [114, с. 122] створює світоглядне підґрунтя для того, щоб вважати людину цінністю та надавати можливість людині самій визначати цінності. При цьому ідея свободи людини суперечить трансцендентизму, детермінізму, матеріалізму, фаталізму та провіденціалізму. Ідея природної свободи людини стає світоглядною засадою для

обґрунтування системи ліберальних цінностей – життя, власності, особистої гідності. Крім того, свободу саму по собі можна вважати цінністю та, наприклад, вагомим чинником становлення гуманізму [6]. Ідея свободи «надає» статус цінності вже самій людині. Без свободи також не існує власності. У такому ракурсі людина у філософії Нового часу набуває статус цінності завдяки свободі, про яку веде мову, наприклад, Дж. Лок [114]. До того ж людина «набуває» статусу цінності завдяки автономній здатності пізнавати світ, про що, наприклад, говорить І. Кант [16].

Однією із передумов виникнення аксіології було формування парадигми усвідомлення **цінності людини**, яке є одним із аспектів **секуляризації**. У свою чергу, усвідомлення цінності людини відбувається внаслідок «антропологічного перевороту» у філософії, який здійснили в сучасній філософії, наприклад, Ф. Ніцше, С. К'єркегор, А. Шопенгауер та М. Шелер, які переорієнтували філософську проблематику на вивчення людини, а тим самим сприяли розумінню людини як цінності. Під таким кутом зору усвідомлення цінності людини та цінності її життя, яке відбулось у контексті *антропологічного повороту у філософії* стало однією із причин формування аксіології. У свій час однією із причин *антропологічного повороту* у філософії були ідеї І. Канта, в яких увага звернута на людину як суб'єкт пізнання, який здатний пізнавати світ самостійно та автономно на основі апіорних форм. Крім того, антропологічний поворот у філософії мав свої секулярні причини, про що веде мову, наприклад, Ч. Тейлор [35, с. 581].

З іншого боку, природні задатки та персональні здібності людини, які вона проявляє у пізнанні світу, володіючи трансцендентальними здатностями [16], або ж володіючи вродженими ідеями [59, с. 33] є все ж таки залежними від *трансцендентного* джерела – Бога. Наприклад, Дж. Лок вважає Бога всюдиприсутнім, тобто Бог «...всюди являє свою присутність і ніби постає перед людським поглядом і у всій стрункості і незмінності природи...» [113, с. 12]. Зі свого боку Р. Декарт, зауважує, що правило, з якого він виходить у своїй філософії про те, що «...речі, які ми уявляємо собі цілком ясно і чітко, всі істинні, має силу тільки внаслідок того, що Бог є, чи існує, і є досконалою істотою, від якої походить

все, що є в нас... Наші ідеї чи поняття, будучи реальностями і походять від Бога, через це не можуть не бути істинними в усьому тому, що в них є ясне і чітке» [59, с. 33]. У цьому ракурсі О. Хома звертає увагу на декартівську теорію «...створення вічних істин Богом...» [40, с. 127]. Ці думки вказують на те, що декартівський *раціоналізм* засновується на *трансцендентизмі*, тобто «гарантом» істинності суджень виступає не розум людини, а Бог. За таких умов, можливість функціонування розуму засновується на божественних істинах. В такому сенсі, наприклад, *трансцендентизм* Платона і Декарта суттєво відрізняється від Кантового *трансценденталізму*, бо в перших двох випадках людина автономно не здатна створювати достовірних знань, виходячи тільки зі своїх власних засад.

З одного боку Р. Декарт перебуває на позиції *раціоналізму* та *трансцендентизму* у своїй гносеології та онтології, вважаючи, що «Бог – основа всього існуючого, у тому числі – людських ідей» [59, с. 33]. Але з іншого боку, такий *декартівський трансцендентизм* стає основою для «обожнення людини» та на основі цього обожнення – усвідомлення цінності людини, оскільки всі ідеї людини – це не просто її власні ідеї, а ті, які «закладені» Богом, тобто їх гарантом є Бог. Тому в аспекті божественного походження людського розуму і людського пізнання, людина та її знання набувають цінності. Людина за своєю природою не *самотня* у бутті і в пізнанні, бо критеріями її існування і її пізнання є Бог. Звідси, Р. Декарт також зі свого боку своєю теорією вроджених ідей [59, с. 33] закладає підвалини для розвитку філософії *персоналізму*, бо обґрунтовує природу людини і природу людського пізнання у контексті *трансцендентизму*.

У подібному контексті, локівська ідея свободи людини як природного стану речей у суспільстві [114, с. 122] має своїм підґрунтям ідею природного божественного порядку. Тобто вона ґрунтується на *трансцендентизмі*, оскільки Бог володіє характеристикою всюдиприсутності [113, с. 12], а також встановлює правило загальної рівності, яке «...є мірилом, яке встановлене богом для дій людей задля їхньої взаємної безпеки...» [114, с. 124]. Але з іншого боку локівська ідея свободи робить *по-перше*: можливим усвідомлення цінності людини, оскільки вона стає джерелом морального добра; *по-друге* ідея свободи стає підґрунтям для

секуляризації моральної свідомості. Бог хоч і є причиною існування людини, але людина, володіючи свободою, вже розцінюється як така, яка може автономно здійснювати усвідомлений і відповідальний вибір у межах того ж природного закону; *по-третє* локівська ідея свободи [114, с. 122], (яка за своєю суттю є антропологічною ідеєю), тобто «...всі люди по природі є рівними...» [114, с. 147], вже стає основою для формування моральних і правових *егалітаристських* ідей, тобто ідей правової рівності людей. Крім того *егалітаристські* ідеї тісно пов'язані із *парадигмою активного та автономного суб'єкта пізнання*, бо тільки автономний суб'єкт може мати можливість бути рівним з іншими подібними суб'єктами.

За Дж. Локом, природний стан людей є егалітарним, тобто це «...стан рівності, при якому вся влада та вся юрисдикція є взаємними, – ніхто не має більше від іншого» [114, с. 122], тобто від природи існує «...рівне право на свою природну свободу» [114, с. 147]. Такі ідеї Дж. Лока про природний стан свободи та природний стан рівності [114, с. 122, 147] стали світоглядним підґрунтям для *секуляризації* монархічної влади та формування політичних засад *лібералізму*.

Можливість появи поняття «цінність» як *самостійного філософського поняття* виникає в історії філософії тільки внаслідок процесів *секуляризації* філософського світогляду, коли важливе значення надається людині та явищам, які її оточують, коли семантика поняття «Бог» поступово «втрачає» у метафізиці статус «субстанції», а її місце займають розмаїті явища, в тому числі духовна субстанція, людський розум, духовна діяльність людини, людська свобода. Зокрема такою є концепція монади, яка висловлена Г. Ляйбніцем, оскільки монада – це вже духовна субстанція, яка належить також людині [112, с. 166]. Звідси, людина, володіючи духом, який є самостійною субстанцією також отримує статус значущості, тобто статус цінності, оскільки людина володіє автономною субстанцією, яка вже сама є діяльною та відповідальною. У цьому випадку *парадигма активного та автономного суб'єкта пізнання* є підґрунтям для ствердження цінності людини, бо людина сама є цінною у контексті автономного людського розуму.

У контексті західноєвропейської філософії, яка в цілому є *раціоналістичною* та розвивається як різні типи *трансцендентизму*, людина цінується як явище буття переважно в контексті її духовної, або ж раціональної значущості, власне як «людина духовна», як «раціональна істота», як така, яка здатна пізнавати буття та раціонально володіти власною свободою, яка здатна робити усвідомлений вибір. Уявлення про самотійну значущість та цінність людини у філософії Нового часу виникає *по-перше*: у зв'язку з локівською ідеєю про природну свободу людини, яка, у свою чергу, дає право на володіння певними цінностями і правами – життям, свободою та власністю; та *по-друге* на основі Кантової ідеї гносеологічної автономності людського духу, який «гарантує» людині статус цінності.

У цьому контексті формування понять про «цінність людини» та аксіологічного поняття «цінність» як такого відбувається одночасно у контексті парадигм *трансцендентизму*, *раціоналізму*, *трансцендентального апріоризму*, *лібералізму*, *егалітаризму* та *парадигми активного та автономного суб'єкта пізнання*. У цих парадигмах людина поступово отримує своє самотійне значення і свою самотійну цінність. Людина отримує статус цінності *прирівнюючись* у своєму значенні до Бога, бо вона також як і Бог, будучи подібною до нього володіє розумом, свободою та здатністю до творчості. В такому сенсі самотійне значення людини і її цінність опирається на такий критерій як автономну раціональність та свободу. Людина у філософії Нового часу «стає» автономною особистістю, а, отже, стає згодом цінністю, тому що вона володіє *розумом* та *свободою*, на основі яких вона по-перше пристосовується до світу, впорядковує суспільне буття, а по-друге – сама собі надає значення як цінності в контексті *лібералізму* та *раціоналізму*.

Локівське поняття свободи як природного стану всіх людей [114, с. 122, 147] змінює акценти в антропологічному осмисленні людини та «робить» її цінністю, оскільки на основі ідеї свободи формується *егалітарне* бачення людини в межах антропології, права та етики. Всі люди, як виявляється, є рівними та володіють однаковими *природними правами* і повнотою прав на ті чи інші матеріальні цінності, які даються їм від народження [114]. Така локівська ідея створює підґрунтя для *секуляризації* влади, суспільної ієрархії, цінностей. На її основі

відбувається руйнування монархії як форми правління та руйнування суспільних станів і станової соціальної стратифікації. Якщо всі люди від природи вільні і рівні [114], то жодна людина вже не володіє повнотою влади, вродженим пріоритетами та пільговими правами соціальних станів. В цьому аспекті антропологічні локівські ідеї вродженої свободи та егалітарності всіх людей [114] стали основою по-перше, для *секуляризації* монархічної влади та підґрунтям для ліберальних революцій у Європі, а по-друге – засадою для формування аксіологічної проблематики на основі розуміння цінності самої людини, яка набуває цей статус внаслідок вродженої свободи.

У цілому, ідея природного походження людських здатностей пізнання, зокрема вроджених ідей Декарта [59, с. 33], ідея Лока природних прав людини на свободу і рівність [114, с. 122, 147], Кантові ідеї природної здатності людини володіти об'єктивними трансцендентально-апріорними (додосвідними) формами пізнання [15; 16], здійснили вагомий вплив на становлення аксіологічних питань у західноєвропейській філософії. У цьому контексті А. Ванцо зазначає, що інтелектуальні поняття для І. Канта є вродженими так само як для Г. Ляйбніца [169, с. 19]. Внаслідок розвитку цих ідей людина починає розглядатись як вільна істота, яка відповідно до своєї власної природи самостійно здатна пізнавати буття, класифікувати його та створювати системи цінностей.

Крім того «*онтологічний*» і «*психологічний*» повороти філософування, які були здійснені Р. Гекелем, «*гносеологічний*» і «*естетичний*» повороти О. Баумгартена та «*коперніканський переворот*» в теорії пізнання І. Канта, вплинули на *секуляризацію* метафізики у філософії Нового часу та заклали засади для формування аксіологічної проблематики. Становлення онтології, психології, естетики, гносеології як філософських наук, диференціація метафізики, демонструють виникнення пізнавального інтересу до людини, її розуму, можливостей пізнання, основних цінностей, на відміну від попередньої метафізики, яка акцентувала увагу на проблемі субстанції та Бога.

Становлення аксіологічної проблематики пов'язане також з *естетичними* ідеями О. Баумгартена та *апріоризмом* І. Канта, на основі яких формується

уявлення про значущість людини та її пізнання, зокрема розгортається обґрунтування важливості чуттєвості у пізнанні, що вказує на суттєвий процес *секуляризації* метафізики, оскільки попередня філософська традиція інтерпретувала людську тілесність як гріховну та була схильна до *теоцентричних* цінностей. Саме І. Кант, здійснюючи «коперніканський» переворот [16], звертає увагу на *можливість конструювання людиною гносеологічних та соціальних і аксіологічних світів*. Звідси у питаннях моралі, права, аксіології можна покладатись на апіорні судження практичного розуму, а відповідно джерело моралі, права, та цінностей – знаходиться у людині, яка внаслідок цього стає цінною.

Розвиток аксіологічних систем стає можливим на основі зміни антропологічних уявлень, зокрема появи теорії природних прав людини [114], яка ґрунтується на *ідеї свободи та рівності*, що суттєво змінює антропологічні уявлення про природу людських прав, цінностей, влади, структуру суспільства. Ідея природної свободи та рівності людини створює підґрунтя для надання людині статусу цінності та для становлення системи ліберальних цінностей, зокрема життя, свободи, власності та людської гідності. Крім того, ідея природної свободи стає засадою для формування *егалітарних та секуляризованих* ідей, власне ідей рівності всіх людей, а, отже, їх природної цінності, а також їх автономності та незалежності від божественної основи. Людина, будучи вільною, вже сама здатна здійснювати усвідомлений і відповідальний вибір стосовно моральної та аксіологічної діяльності. Ідея цінності людини у філософії Нового часу ґрунтується на зміні антропологічних уявлень про людину, яка вже володіє автономністю пізнання та свободою.

РОЗДІЛ 3. СТАНОВЛЕННЯ АКСІОЛОГІЇ У РУСЛІ КАНТОВОЇ ТА НЕОКАНТІАНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

3.1. Гносеологічна парадигма І. Канта як підґрунтя можливості аксіології

Важливим підґрунтям для розвитку аксіології у західноєвропейській філософії є Кантовий *трансцендентальний апіоризм* [15; 16]. Відповідно до поглядів І. Канта, людина володіє апіорними формами пізнання світу, які є трансцендентальними умовами будь-якого пізнання взагалі [16]. Людина має апіорні пізнавальні здатності сприйняття світу та апіорні здатності суджень про нього. В той же час, І. Кант зауважує, що однак навіть «...з цією спроможністю ми не здатні ніколи вийти за межі можливого досвіду...» [16, с. 27]. За І. Кантом, «розум є спроможність, що дає *принципи* апіорного знання» [16, с. 50], а «...в людському знанні... містяться... необхідні й у найстрогішому сенсі загальні, отже, чисті апіорні судження» [16, с. 40–41]. При цьому апіорні знання «...є *цілковито* незалежні від усякого, а не лише від того чи іншого досвіду» [16, с. 40], а з іншого боку є «...необхідність їх для можливості самого досвіду...» [16, с. 41]. Тобто Кантова гносеологія є *раціоналістичною*, оскільки наголошує, що людський розум у самому собі має іманентні трансцендентальні засади для пізнання світу. Саме людський розум на основі апіорних форм є джерелом пізнання буття, його форм і сфер, в тому числі етичних та аксіологічних принципів. Звідси, Кантова *трансцендентальна гносеологія* протистоїть гносеології *трансцендентизму*, яка заперечує можливість автономного пізнання суб'єктом першопричин буття, які є трансцендентними. У цьому відношенні *трансцендентальний апіоризм* Канта закладає основи для секуляризації метафізики.

В той же час для поглядів І. Канта є характерним частковий *агностицизм* у пізнанні, оскільки він ділить «...чисте апіорне знання на два... неоднорідні елементи, а саме: знання речей як явищ, і [знання] речей самих по собі» [16, с. 28].

Кантовий агностицизм полягає у неможливості пізнання фундаментальних метафізичних першопринципів буття виходячи тільки і лише із самого розуму, хоча «саме до цих останніх знань, що виходять поза чуттєвий світ, [туди] де досвід не може дати провідної нитки та вказівки, належать дослідження нашого розуму... Ці неминучі проблеми самого чистого розуму суть *Бог, свобода та безсмертя*» [16, с. 42]. Але, незважаючи на *агностицизм* у метафізиці стосовно кінцевих основ буття, неможливість абсолютного вирішення метафізичних питань чистого розуму, саме *апріоризм* І. Канта став підґрунтям для обґрунтування автономності людського пізнання, яке ґрунтується на тому, що «усі розумові знання творяться або з понять, або з конструювання понять...» [16, с. 473]. При цьому поняттєво-категоріальне конструювання світу суб'єктом полягає у тому, що «...предмет (як об'єкт чуттів) достосовується до природи нашої споглядальної спроможності...» [16, с. 26], тобто «предмети, себто – це одне й те саме – *досвід*, що єдино в ньому вони (як дані предмети) можуть бути пізнані, достосовується до цих понять... адже сам досвід є видом пізнання, що вимагає [участі] розсудку, правило якого я маю передбачати в собі ще раніше, ніж мені дано предмети, отже, а *priori*, і виражається це правило в апріорних поняттях, до котрих, отже, необхідно мусять достосовуватися, узгоджуючися з ними, всі предмети досвіду» [16, с. 26]. У Кантовому розумінні пізнання світу, саме людина та її пізнавальні здатності є автономними і незалежними джерелами пізнання та критеріями істинності суджень, які людина має у своєму власному досвіді та розумі. На цій основі ґносеологія Канта є підґрунтям секуляризації філософських дисциплін, у тому числі етики та аксіології.

На ґрунті Кантових трансцендентальних засад є можливими *автономні та самотійні* істинні судження людини про досвідну сферу, зокрема моральну та аксіологічну, в якій людина може існувати завдяки практичному розумові. На основі апріорних засад практичного розуму людина може конструювати моральні уявлення про світ [15]. Під таким кутом зору *парадигма активного та автономного суб'єкта пізнання* є підґрунтям для становлення аксіології як філософії цінностей.

У системі філософії І. Канта *метафізика* як *філософська наука* «...має істинною метою своїх досліджень тільки три ідеї: *Бог, свобода і безсмертя...*» [16, с. 234]. Крім того одна із частин метафізики – трансцендентальна філософія «...розглядає лише самі *розсудок і розум* у системі всіх понять і засад, що відносяться до предметів узагалі, не допускаючи об'єктів, які *були б дані (ontologia)...*» [16, с. 477]. Але у «...*метафізиці*... ми прагнемо розширити наші знання а priori... за допомогою апріорних синтетичних суджень ми заходимо навіть так далеко, що сам досвід не може супроводжувати нас... таким чином метафізика, принаймні відповідно до своєї мети, складається виключно з апріорних синтетичних положень» [16, с. 4]. Але перші форми і типи метафізичних систем і суджень, ((наприклад, в античності), або ж створення нових метафізичних систем) мали б ґрунтуватись на постулатах, аксіомах і самоочевидних припущеннях про існування тих чи інших першопричин і першопринципів буття і його пізнання. Інакшим чином ніж через постулати та аксіоми про існування першопричин розвивати метафізику неможливо. Звідси, якщо першопричині буття, наприклад Богові, приписуються абсолютні ступені повноти та досконалості, то відповідно картина світу такого світогляду певною мірою «звужується», тобто альтернативних явищ, які б володіли подібними характеристиками не існує. Припустимо, що Бог як субстанція буття володіє повнотою істини, добра і краси. Зокрема, за Платоном, Бог як благо уособлює в собі красу, доброчинність, істину, співмірність [138, с. 132]; або ж Т. Аквінський веде мову про тотожність Бога та істини [45, с. 23]. За таких умов інших альтернативних першопричин не існує, а тому людина в такій картині світу не має автономії і не може бути автономною у пізнанні світу та творенні цінностей. Відповідно істину, норми і цінності людина «отримує» готовими і завершеними внаслідок божественної благодаті, одкровення, або ж віри в божественні постулати.

Якщо в онтологічних, космологічних, теологічних та психологічних питаннях виникає «антиномія розуму» [16, с. 252–335], то для етичних питань така «антиномія розуму» щодо засад моралі може бути вирішена на практичному рівні. Саме тому є можливою *етика* як *філософська наука*, яка може засновуватись на

синтетичних апріорних судженнях, зокрема на принципах категоричного імперативу та апріорних уявленнях про обов'язок, які є більш зрозумілими для людини. У цьому контексті є можливим формулювання етичних питань про ідеали і цінності людської поведінки. Звідси виникає підґрунтя для появи **аксіологічної проблематики**, яка може «оминути» антиномію чистого розуму, оскільки, наприклад, категоричний імператив, так само як етичні ідеали і цінності є універсальними, а тому вони не можуть мати якоїсь іншої значущої альтернативи чи «подвійного» трактування. Якщо навіть якась значуща моральна альтернатива й виникне, якщо хтось винайде інше формулювання категоричного імперативу, чи обґрунтує оптимальну систему цінностей, то така альтернативна моральна (чи аксіологічна система) не буде суттєво відмінною та антиномічною до попереднього категоричного імперативу, (чи до попередньої системи цінностей). Вони будуть дуже «близькими» за змістом. Категоричний імператив за своєю суттю спрямований на добро, добродійність, оптимальну поведінку. У такому сенсі *всі форми морального категоричного імперативу* незалежно від того хто їх висловлює будуть «близькими» чи навіть тотожними за змістом незалежно від випадкових умов його формулювання. Така *тотожність змісту категоричного імперативу* забезпечується екзистенційними умовами людського буття, зокрема на основі природних людських потреб. Тому якщо й існує якась *антитеза до категоричного імперативу*, то така антитеза буде закликати до злочинної поведінки, що є неприйнятним в моральній сфері і «руйнує» етику як таку. Звідси, у моралі не може діяти імператив злочинної поведінки, бо він тоді б суперечив емпіричним відчуттям, тобто спричиняв би дискомфорт та конфліктність суб'єктивного сприйняття. Таким чином *апріоризм* Канта дійсно є підґрунтям для розгортання етики та аксіології, бо *він* дає можливість створювати синтетичні апріорні судження в цих науках, оминаючи антиномію чистого розуму. Інакше кажучи, норми категоричного імперативу на відміну від онтологічних суджень людина може перевіряти на практиці, зокрема на основі відчуттів вдоволення або невдоволення, про які як критерії морального пізнання згадує, наприклад, І. Кант [16, с. 337] та Г. Лотце [116; 117]. І. Кант вважає, що «моральні поняття суть не

цілком чисті розумові поняття, бо в їх основі лежить щось емпіричне (вдоволення або невдоволення)» [16, с. 337]. У такому ракурсі для моральних понять в якості критеріїв їх істинності слід застосовувати чуттєві дані суб'єкта, що свідчить про *секуляризаційні* тенденції в етиці І. Канта, в якій критеріями істинності моральних суджень може виступати емпіричне (вдоволення або невдоволення) [16, с. 337], які відповідно є *чуттєвими сприйняттями суб'єкта*.

За цих умов, можливість постановки аксіологічних питань засновується саме на поглядах І. Канта, який аналізує етичні питання у контексті можливості їх формування на основі апріорних форм розуму, зокрема практичного. На думку І. Канта, «...метафізика, принаймні *відповідно до своєї мети*, складається виключно з апріорних синтетичних положень» [16, с. 47], які однак не можуть бути надійним підґрунтям для можливості метафізики як науки, оскільки існує антиномія чистого розуму [16, с. 253]. Але якщо в метафізичних питаннях стосовно першопричин буття апріоризм є «безсилим» внаслідок конфлікту законів (антиномії) чистого розуму [16, с. 253], то в питаннях моралі та аксіології все ж таки можна покладатись на чисті апріорні судження, які переважно спрямовані до добродійної поведінки, альтернативи для якої не існує на практичному рівні та рівні здорового глузду.

Досліджуючи теорію цінностей І. Канта, Г. Шьонріх стверджує, що в нього немає розробленої теорії цінностей, однак реконструюючи її, він вважає, що Кантова теорія цінності – це *теорія відповідного ціннісного ставлення*, або *теорія ціннісної відповідності* («fitting-attitude theory of value») [157, с. 321]. У цьому сенсі джерелом такого відповідного ставлення до цінностей є суб'єкт, який на рівні практичного розуму має трансцендентальні умови такого аксіологічного ставлення. На цій основі *трансцендентальний апріоризм* Канта створює передумови для *дискурсивного конструювання* достовірних уявлень про моральний та аксіологічний світ, оскільки «...в апріорному пізнанні об'єктові може приписуватися лише те, що мислячий суб'єкт бере сам із себе...» [16, с. 29]. Для Кантового апріоризму характерне те, що людина здатна шукати категоричний імператив поведінки [15], цінності та ідеали, оскільки «...людський розум містить

не тільки ідеї, але й ідеали, які мають... *практичну* силу (як регулятивні принципи), і лежать в основі можливості досконалості певних *учинків*» [16, с. 337]. За таких умов, саме Кантова концепція пізнання, яка ґрунтується на *трансцендентальному апріоризмі* чуттєвого, розсудкового та раціонального пізнання і концепція трансцендентальних засад моралі Канта на основі понять Бога, свободи та безсмертя душі, а також ідеї обов'язку стали основою для можливості конструювання морально-етичних та аксіологічних уявлень через пошук категоричного імперативу та побудову системи цінностей. В такому ракурсі можливість етики та аксіології як філософських наук заснована по-перше на тому, що людина має апріорну здатність самостійно створювати (конструювати) апріорні синтетичні судження на основі практичного розуму, зокрема в галузі моралі та аксіології; а по-друге гарантом істинності цих моральних та аксіологічних суджень є трансцендентальні засади практичного розуму, які надані йому чистим розумом.

I. Кант розвиває *раціоналістичну гносеологію в контексті трансцендентального апріоризму*, але його *онтологічні та етичні* міркування залишаються на позиції *трансцендентизму*. Зокрема, з точки зору I. Канта, «метафізика має істинною метою своїх досліджень тільки три ідеї: Бог, свобода і безсмертя...» [16, с. 234], а розробка цих питань має «...віддаленішу мету, а саме [визначення того], *що слід чинити*, якщо воля є вільною, якщо існує Бог і є інший світ» [16, с. 454]. В цьому аспекті необхідною умовою свободи вибору і моральної діяльності людини є переконання в існуванні Бога (тут Бог забезпечує свободу людини), а свобода морального вибору при умові вибору добра та добродійної діяльності, тобто вибору Бога (тут людина вже забезпечує підтримку добра, яке тотожне до Бога) веде до безсмертя, яке Бог гарантує людині при умові якщо людина гарантує добродійність власної поведінки. У цьому випадку **безсмертя** – це синтез **Бога** (як всезагальної *необхідності* природи) та **свободи** (як моральної *необхідності*), що забезпечує можливість моралі. За логікою Канта мораль повинна ґрунтуватись на ідеях Бога та безсмертя, оскільки якщо немає Бога і безсмертя душі, то що може бути надійним та спрямовуючим мотивом вибору добра для вільної волі (свободи) людини? Аналогічно можна було б вести мову про

можливість аксіології, оскільки що може бути мотивом аксіологічної діяльності, вибору системи цінностей, якщо немає орієнтації на найвищі аксіологічні ідеали, які «забезпечують» можливість існування всіх інших цінностей та гарантують людині відплату у майбутньому бутті за вибрану моральну поведінку. У цьому сенсі з точки зору можливості побудови етики «...Бог і прийдешнє життя суть дві передумови, невіддільні відповідно до принципів чистого розуму від обов'язків, що їх накладає на нас той-таки розум» [16, с. 459]. Тому, як вважає І. Кант, без «...бога і невидимого нам тепер, але сподіваного світу, на який ми покладаємо надії, величні ідеї моральності є, щоправда, предметами схвалення й подивування, але не рушіями задумів та здійснення [їх]...» [16, с. 460]. Однак, незважаючи на те, що І. Кант наголошує на важливості ідей Бога і безсмертя душі для можливості функціонування моралі [16] у Кантовій філософії простежуються *секуляризаційні* процеси. Зокрема секуляризація відбувається у його *гносеологічних* ідеях, оскільки він відходить від *трансцендентизму* та вважає, що саме людині належить ініціатива та автономія у пізнанні, а власне у конструюванні світу [16, с. 473]. Але в *етиці* І. Кант все ще залишається прихильником *трансцендентизму*, оскільки вважає, що ідея Бога і безсмертя душі є провідними мотивами моральної поведінки людини. І. Кант схильний брати за ідеал моральної поведінки «поведінку божественної людини», Бога, який є цілком досконалим, оскільки він вважає, що «...ми не маємо іншого мірила для наших учинків, крім поведінки *цієї божественної людини в нас*, із якою ми порівнюємо себе, оцінюємо і тим самим поліпшуємося... Ці ідеали... правлять за необхідне *мірило розумові*... (курсив мій – А.Б.)» [16, с. 337].

Незважаючи на *секуляризаційні* процеси у *гносеології* І. Канта, його *онтологія* та *етика* деякою мірою підпорядковані *трансцендентизму*. Філософ стверджує, що поняття сутності буття є тотожним з поняттям Бога, оскільки ми «...зможемо визначити першосутність самим лише поняттям найвищої реальності як єдину, просту, вседостатню, вічну... Поняття такої сутності є поняття *Бога*...» [16, с. 342]. Інакше кажучи, «...під поняттям Бога заведено розуміти... найвищу сутність, яка повинна бути творцем речей через розсудок і свободу...» [16, с. 369].

Такі міркування Канта є підґрунтям для *онтологічного, морального та аксіологічного панлогізму*, оскільки людина, яка створена на основі божественного розуму і свободи з необхідністю мала б володіти цими якостями. Відповідно, якщо творіння (людина) володіє розсудком і свободою, то всі речі, які створені нею також мали б мати з необхідністю характеристику раціональності і свободи. Звідси такий *онтологічний, моральний та аксіологічний панлогізм* за своєю суттю ґрунтується на ідеї віддаленої подібності людських та божественних вольових і раціональних засад. У свою чергу *онтологічний, моральний та аксіологічний панлогізм* стає підґрунтям для формування *парадигми активного та автономного суб'єкта пізнання*. Моральні та аксіологічні судження на основі автономного людського розуму є можливими, оскільки «гарантом» їх істинності виступає Бог, який за своєю подобою «закладає» в людину засади *раціональності та лібералізму*, які є її природною внутрішньою потребою. Тому прагнення людини до раціональності і свободи є природними апріорними прагненнями, бо людина створена Богом на засадах розуму і свободи. При цьому свобода у І. Канта – це одна із фундаментальних цінностей, яка є засадою людського буття та буття моралі. У цьому аспекті, наприклад, Х. Оноф, проводячи реконструкцію основи етики І. Канта, наголошує на тому, що такою основою є цінність свободи [133, с. 496].

В такому сенсі підґрунтям етики як науки та моралі як поведінки людини, так само як підґрунтям аксіології та практичної діяльності людини є *трансцендентальні ідеї*, які пов'язані з футурологічними та телеологічними уявленнями, що передбачають кінцеву мету моральної поведінки та вибору цінностей. З точки зору І. Канта, «кінцева мета, до якої... зводиться спекуляція розуму в трансцендентальному вжитку, стосується трьох предметів: свободи волі, безсмертя душі та існування Бога» [16, с. 452]. За таких умов, для можливості існування етики та аксіології є необхідними трансцендентальні уявлення про існування *Бога, свободи волі, кінцевого блага, добра, справедливості, безсмертя душі*. Якщо *такі ідеї* будуть відсутні, то тоді немає надійних критеріїв для організації морального життя людини, немає гарантій спасіння та відповідно втрачається сенс людського існування і щастя. Якщо *цих ідей* у світогляді немає, то

за таких умов поведінка людини не має критеріїв надійності та істинності, а людське буття може вважатися абсурдним і нещасливим. При цьому, наприклад, Р. Фремстедаль вважає, що в І. Канта простежується поєднання доброї волі і щастя [68, с. 25], тобто щастя та сенс життя є можливими у контексті моральної автономії людини.

У межах гносеології та етики Канта людина самостійно без сторонньої допомоги здатна пізнавати світ та конструювати його на рівні моральних, правових та аксіологічних систем, які засновуються на здатності до висловлювання апріорних синтетичних суджень [102]. В такому ракурсі людина сама має субстанційні засади для пізнання, оскільки вона володіє апріорними формами пізнання світу [16] та моральної орієнтації в ньому на основі, наприклад, моральної здатності судження [102], або ж на основі почуття обов'язку [15]. В аналогічному аспекті Г. Лотце наголошує, наприклад, що моральні принципи можливі на основі «голосу совісті», «обов'язку совісті» [116, с. 686, 696] та суду совісті [116, с. 712]. На думку Г. Лотце, «подібно до того, як віра в існування істини живить і надихає людське пізнання... так само суттєвою рисою людської природи можна назвати те, що вона взагалі носить у собі думку про повинність та обов'язок...» [116, с. 686]. В такому ракурсі моральний обов'язок Г. Лотце тлумачить у контексті *трансцендентизму* та *ідеї вродженості морального обов'язку*, бо «нам ніколи не вдасться внести у зовсім пусту, порожню душу усвідомлення обов'язку, за допомогою одних лише вражень досвіду» [116, с. 687]. Під таким кутом зору Г. Лотце виступає проти *сенсуалізму*, який передбачає, що у розумі є те, що спочатку виникає у відчуттях.

В цілому, І. Кант ставить важливе методологічне завдання, яке стало однією із причин *секуляризації* метафізики – знайти джерело пізнання і моралі, тобто знайти апріорні форми пізнання [16] і апріорні форми моралі [15] у самій людині. Саме у такому аспекті «*коперніканський переворот*» І. Канта [16, с. 26; 28], який «робить» джерелом пізнання та джерелом моралі *людину* є підґрунтям для становлення аксіологічної проблематики та формування поняття цінності у філософії.

3.2. Проблеми моралі у філософії І. Канта та їх вплив на розвиток аксіології

Переломним моментом у формуванні аксіології є погляди І. Канта та неокантіанські ідеї, а саме ті, в яких проголошувалась *пізнавальна та моральна автономія суб'єкта*. Ці ідеї стали основою подальшого розвитку аксіології у західноєвропейській філософії кінця XIX – початку XX століття, оскільки вплинули на *секуляризацію* філософії. На мій погляд, поняття «цінність» присутнє у поглядах І. Канта у прихованому вигляді, тобто застосовується в етичному аспекті через визнання цінності і гідності самої людини. Саме тому ціннісна свідомість людства формується тоді, коли усвідомлюється цінність самої людини, що простежується у філософії І. Канта.

В першу чергу аксіологічні інтенції у поглядах І. Канта пов'язані із поняттям «цілі» (мети), яка розглядається ним у контексті практичного розуму. Тобто у творчості І. Канта домінує моральне телеологічне відношення, яке поступово трансформується в аксіологічне через моральне, а саме через категоричний імператив, в якому І. Кант закликає ставитись до людини як до цілі (мети, власне як до цінності), а не як до засобу. Під таким кутом зору *категоричний імператив* Канта можна розглядати як *секуляризовану телеологічну моральну інтенцію*, яка «звертається» до людини як цілі (цінності), хоча І. Кант у категоричному імперативі прямо не говорить про людину як цінність. І. Кант вважає, що «...людина і взагалі всяка розумна істота існує як ціль сама по собі, а не тільки як засіб для будь-якого застосування з боку тієї чи іншої волі; у всіх своїх вчинках, спрямованих як на себе, так і на інші розумні істоти, вона завжди повинна розглядатися *також як ціль*» [103, с. 37]. Тобто для І. Канта, «...розумна природа існує як мета сама по собі» [103, с. 37], а звідси «практичним імперативом, таким чином, буде наступний: *чини так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі і в особі всякого іншого так само, як до цілі і ніколи не ставився б до нього тільки як до засобу*» [103, с. 38]. Під таким кутом зору людина має моральне

значення, як остаточна ціль діяльності, а на цій основі вона стає цінністю. На цій основі моральна телеологія І. Канта стає підґрунтям для розвитку аксіології.

І. Кант пов'язує між собою поняття «розумність» та «особистість», оскільки вважає, що «предмети (*die Wesen*), існування яких хоч залежить не від нашої волі, а від природи, мають тим не менше, якщо вони не наділені розумом, лише відносну цінність як засоби і називаються тому *речами*, тоді як розумні істоти називаються *особами*, оскільки їх природа вже виділяє їх як цілі самі по собі, тобто як щось, що не слід застосовувати лише як засіб, а отже, постільки обмежує всяке свавілля (і складає предмет поваги)» [103, с. 37]. При цьому, як вважає, І. Кант, «...принцип людства і кожного розумного ества взагалі як *цілі самої по собі* (яка становить вищу обмежуючу умову свободи вчинків кожної людини)... цей принцип поширюється на всі розумні істоти взагалі...» [103, с. 39].

Надаючи людській свідомості **трансцендентального** та **апріорного** змісту, І. Кант **секуляризує** філософію у гносеологічному, моральному, антропологічному та аксіологічному аспектах. На основі *апріоризму* та *трансценденталізму* людина у Канта та неокантіанстві починає тлумачитись як *автономна* істота у моральному та пізнавальному ракурсах, основна цінність якої – її духовні задатки і якості. Крім того **апріоризм** та **трансценденталізм** закладає методологічне підґрунтя для постановки смисложиттєвих аксіологічних питань, бо володіючи апріорними можливостями пізнання людина стає **автономною** істотою. *Автономність*, у свою чергу спонтанно спонукає ставити питання про свої можливості та принципи діяльності, які помічає І. Кант: «Усі інтереси мого розуму (як спекулятивні, так і практичні) об'єднуються в наступних трьох питаннях: 1. *Що я можу знати?* 2. *Що я повинен чинити?* 3. *Чого я смію сподіватися?*» [16, с. 456]. Про спрямованість філософії І. Канта у бік аксіології веде мову, наприклад, В. Віндельбанд, на думку якого І. Кант заглибився «...у розробку... відношення між чуттєвістю і розумом, яке так розвинулося і зазнавало таких перетворень, що набуло характеру *відношення цінностей*» [171, с. 485].

На мій погляд, Кантова моральна та пізнавальна **автономія** (власне *духовна автономія*) людини на основі **апріоризму** та **трансценденталізму** стає підґрунтям

для переосмислення людини як цінності та для постановки аксіологічних питань. У цьому ракурсі, наприклад, Г. Йоас вважає, що «вихідною точкою і своєрідним орієнтиром для всіх цих напрямів розвитку (для неокантіанства, феноменології, філософії життя – приміт. А.Б.) слугувала філософія Іммануїла Канта. Сам Кант, зокрема, у зв'язку з критикою сучасного йому утилітаризму говорив про “абсолютну цінність” розумних істот, тобто про те, що їх існування і є їх самоціль, яка не піддається оцінці з точки зору корисності для тих чи інших цілей» [97, с. 20]. У той же час, наприклад, С. Фільстром вказує на вплив філософських ідей І. Канта на розвиток прагматизму [137], незважаючи на Кантову ідею категоричного імперативу про людину як ціль всіх взаємодій [103, с. 37]. У цьому аспекті Є. Тіммерман заперечує саму можливість утилітаризму у філософії І. Канта [168]. Кантова «абсолютна цінність» розумних істот ґрунтується на їх духовній автономії, оскільки що може робити людину цінною істотою, якщо її розум і дух є залежними від зовнішніх обставин? Якщо людина залежна від зовнішніх обставин на духовному рівні, то відповідно вона не може бути моральною та аксіологічною істотою, оскільки вона не може здійснювати свідомий, осмислений і самостійний вибір.

І. Кант веде мову про «суспільну цінність людини» [149, с. 51]. На мій погляд, саме така Кантова ідеалістична абсолютизація людської свідомості стала підґрунтям для аксіологічного відношення до людини та її свідомості, до того, що людську свідомість починають цінувати як окреме і самодостатнє явище. Кантова абсолютизація свідомості стала основою для секуляризації філософії. Крім того ідея автономії свідомості Канта стала засадою для формування персоналізму, який надає значення людині як особистості, а на цій основі – таким цінностям як свободі і гідності. В такому ракурсі ідея гідності людської особистості є підґрунтям для функціонування морального закону, умовою можливості якого є наявність деякої абсолютної цінності, якою є у Кантовій філософії людська особистість, яка має бути метою всіх взаємодій. У цьому аспекті, наприклад, С. Бачін вказує на важливість гідності як людської цінності [46, с. 97], а О. Сенсен наголошує на тому, що більшість дослідників творчості І. Канта тлумачить гідність як абсолютну

внутрішню цінність, якою володіють усі людські істоти [159, с. 309]. Крім того, О. Сенсен відстоює концепцію «внутрішньої цінності» І. Канта, яка є основою категоричного імперативу, оскільки Кант не визнає об'єктивних цінностей, а без «внутрішньої цінності» категоричний імператив є формальним, при цьому такою внутрішньою цінністю є добра воля [160, с. 271–275]. На мій погляд, такою основою аксіологічної концепції І. Канта є вільна воля людини, на основі якої людина свідомо конструює систему цінностей. При цьому у моральному вченні І. Канта, як зазначає М. Сінельнікова, «...людина виступає єдиним і одночасно загальним законодавцем моралі... Ніщо не може примусити людину діяти проти її волі, тому вільний вибір є абсолютною нормою життя» [32, с. 182].

У цьому контексті надання людині, особистості вимірів абсолютної цінності є підґрунтям для **секуляризації** свідомості, оскільки підґрунтям моралі вже є не трансцендентні явища, а сама людина. В такому ракурсі І. Кант пише: «...припустимо, що є щось таке, існування чого саме по собі має абсолютну цінність, що як *мета сама по собі* могло б бути підставою певних законів... Я стверджую: людина і взагалі всяка розумна істота *існує* як мета сама по собі...» [103, с. 37]. У такому підході І. Канта до категоричного імперативу простежується його ідея про гідність і цілісність людини. Саме Кантова **ідея особистості як абсолютної цінності самої по собі** [103] стала підґрунтям для **секуляризації філософії та розвитку аксіологічної проблематики**.

І. Кант наголошує на тому, що цінність особистості полягає у внутрішньому **раціональному** контролі та **перевазі раціонального над ірраціональним**, тобто «приборкання афектів і пристрастей, самовладання і тверезе мислення... становлять... частину *внутрішньої* цінності особистості...» [103, с. 8]. Обґрунтовуючи цінність особистості, І. Кант звертає увагу на такі риси як: 1) раціональність, 2) моральність та 3) автономію. Зокрема, він акцентує на такому критерії як 1) **раціональності**: «...розумні істоти називаються *особами*... тобто як щось, що не слід застосовувати тільки як засіб... Вони, отже, не тільки суб'єктивні цілі, існування яких як результат нашого вчинку має цінність *для нас*; вони об'єктивні цілі... існування яких саме по собі є мета, і ця мета не може бути

замінена жодною іншою метою... без цього взагалі не можна було б знайти нічого, що володіло би абсолютною цінністю...» [103, с. 37]. Крім того, І. Кант, обґрунтовуючи цінність особистості, звертає увагу на такий критерій як **2) моральність**, зазначаючи, що «у царстві цілей все має чи *ціну*, чи *достоїнство*. Те, що має ціну, може бути замінене також чимось іншим як *еквівалентом*; те що вище від будь-якої ціни, те, що не допускає ніякого еквіваленту, те володіє достоїнством¹... *Моральність є умовою, за якої тільки й можливо, щоб розумна істота була метою сама по собі*²... *Тільки моральність і людство, оскільки воно до неї здатне, мають достоїнство* (курсив мій – А.Б.)» [103, с. 42].

Основою для інтерпретації поняття «цінність» в І. Канта є **3) моральна автономія**, оскільки він вважає, що «автономія є... основою достоїнства³ людини і всякого розумного єства» [103, с. 43]. В такому сенсі автономія – це свобода людини автономно діяти і оцінювати. У такому випадку поняття «достоїнство» є тотожним до поняття «цінність», а *критерієм цінності є моральність*, або *моральна автономія*. Саме моральна автономія створює підґрунтя для внутрішньої цінності людини, про яку І. Кант веде мову, тобто про «внутрішню (моральну) цінність» [99, с. 235] та про «внутрішню цінність (людське достоїнство)» [99, с. 239]. І. Кант розуміє під «достоїнством» безумовну, непорівнювану цінність (цінність, яку неможливо порівняти) [103, с. 42]. Тобто внутрішня цінність явищ і предметів визначається моральністю. І. Кант в цьому конкретному випадку схильний виділяти лише **дві основні цінності – моральність і людство** [103, с. 42–43], а основою для цього є **раціональність**, бо людство (людина), володіючи раціональністю може створювати засади для моральності, або моральної автономії. Лише розумна істота здатна обмежувати власні ірраціональні потяги та інстинкти;

¹ Під Кантовим поняттям «достоїнства» в даному випадку можна розуміти поняття «цінність», тобто «достоїнство» – це «внутрішня цінність», «якість», яка властива предмету сама по собі.

² Основою цінності особистості є її моральність та раціональність. І. Кант пов'язує аксіологічні особливості особистості із її моральними та раціональними основами.

³ Тут слід вести мову саме про «достоїнство» а не про «гідність» людини, оскільки гідність – це моральна категорія, яка передбачає повагу до себе, або усвідомлення свого значення чи значущості. «Достоїнство» – це швидше семантика аксіологічної сфери, оскільки достоїнство – це певна позитивна «якість», «ознака». Наприклад, до головних «достоїнств» (ознак) людини належить розум, шляхетність, благородність і та ж сама гідність. Тому достоїнство тут – це «цінність», «чеснота», а гідність – це лише одна із чеснот.

тобто, як каже І. Кант, *внутрішня* цінність особистості у вмінні приборкувати афекти і пристрасті, мати самовладання і тверезе мислення [103, с. 8]. У такому ракурсі джерелом моралі та цінностей, принаймні у Кантовому розумінні є морально автономний і раціональний суб'єкт, хоча, наприклад, О. Сенсен веде мову про добру волю як основу внутрішньої цінності [160, с. 271–275], однак в той чи інший спосіб «носієм» доброї волі може бути тільки суб'єкт, тобто доброї волі самої по собі не існує. Звідси лише на основі *парадигми активного та автономного суб'єкта пізнання і моралі* можна говорити про існування моральних та аксіологічних систем, ціннісних архетипів, оскільки їх джерелом є свідомий та відповідальний суб'єкт, який володіє свободою вибору.

Для І. Канта поняття цінності має у першу чергу етичний вимір, тобто філософ веде мову не про «цінність взагалі», а про «моральні цінності». З точки зору І. Канта, «суть будь-якої моральної цінності вчинків у тому, *що моральний закон безпосередньо визначає волю*» [16, с. 164]. Для нього «...моральна цінність вчинків, до чого єдиного зводиться вся цінність особистості і навіть цінність світу в очах вищої мудрості...» [16, с. 245]. Тобто цінність особистості в її моральності. При цьому «...моральну цінність, слід вбачати лише в тому, що вчинок здійснюють із почуття обов'язку, тобто лише заради закону» [16, с. 249]. Звідси моральна цінність особистості полягає в тому, що вона автономно з доброї волі прагне до найвищого блага. Тобто людина сама себе «робить» цінністю, прагнучи до найвищого блага. З точки зору І. Канта, «дві речі наповнюють душу... подивом і благоговінням... – це зоряне небо наді мною і моральний закон у мені... Другий починається з мого невидимого Я, з моєї особистості (курсив мій – А.Б.), і представляє мене у світі, який воістину нескінченний, але який відчувається лише розумом і з яким... я пізнаю себе (курсив мій – А.Б.)... Другий... нескінченно підносить мою цінність як істоти, що мислить, через мою особистість (курсив мій – А.Б.), в якій моральний закон відкриває мені життя, яке незалежне від тваринної природи і навіть від усього світу, який сприймається чуттєво...» [16, с. 260]. В такому випадку мораль і цінності починаються з *особистості*, тобто

автономна та розумна особистість є підґрунтям можливості буття моралі та цінностей.

У такому контексті, обов'язком людини, з точки зору І. Канта, є прагнення до чесноти, оскільки «...цінність самої чесноти як мети самої себе далеко перевершує цінність всього корисного і всіх емпіричних цілей і вигод, навіть якщо вони мають наслідком чесноту. Цілком можна сказати: людині ставиться в обов'язок чеснота (як моральна твердість)» [104, с. 158]. Тут І. Кант у моральному аспекті порівнює цінність чеснот та емпіричної діяльності. Крім того, добра воля «...має цінуватися сама по собі і без будь-якої іншої мети...» [103, с. 8], тобто, як вважає філософ, «...цінність доброї волі є вищою за все інше...» [103, с. 35].

В І. Канта аксіологічна проблематика ґрунтується на тому що він: **1)** надає суб'єкту автономію пізнання на основі апіорних форм, та **2)** формується на основі ідеї моральної автономії особи. У цілому ж, людина за І. Кантом, як *суб'єкт морально-практичного розуму* має свою внутрішню цінність завдяки своїй **моральності** та **раціональності**, бо «у системі природи людина... – незначна істота, яка має цінність, однакову з іншими тваринами... Навіть те, що людина перевершує їх розумом і може ставити собі цілі, надає їй лише *зовнішню* цінність... Однак людина, якщо розглядається як *особа*, тобто як *суб'єкт морально-практичного розуму*, вище від будь-якої ціни (курсив мій – А.Б.); адже як таку... її слід цінувати не просто як засіб для інших цілей, та й своїх власних цілей, але як мету саму по собі, тобто вона володіє деяким *достоїнством*... може порівнювати себе з кожним іншим представником цього роду і давати оцінку на основі рівності» [104, с. 186]. Тут справді з точки зору І. Канта, людина має «...схильність *домагатися* [визнання] своєї *цінності* у думці інших, і до того першопочатково лише цінності своєї *рівності* з іншими...» [42, с. 159]. Тобто І. Кант, на мій погляд, розглядає **поняття «цінність»** у її зв'язку із **моральними проблемами**, зокрема проблемою цінності людини як моральної істоти або як моральної особистості, проблемами рівності всіх людей, соціальної справедливості. Зокрема він вважає, що «...якщо зникне справедливість, то життя людей на землі вже не матиме жодної цінності» [104, с. 105]. Тобто І. Кант веде мову про «**моральну цінність**» людини

та її вчинків [104, с. 174, 177, 186; 103, с. 37–39, 42–43]. При цьому повага до «моральної людини» передбачає «...найглибшу повагу до себе як почуття своєї внутрішньої цінності (valor), маючи яку, людина не може стати предметом продажу за жодну ціну (pretium) і має невід’ємну гідність (dignitas interna), що вселяє їй повагу (reverentia) до самої себе» [104, с. 187]. Він вважає, що цінність особистості зводиться до моральної цінності її вчинків [16, с. 252].

У «Критиці практичного розуму» людська особистість є моральною та здатною до морального самовизначення, оскільки вона має автономну волю. В такому випадку у Кантовій філософії розвивається ідея цінності людини як моральної особистості, бо автономія і свобода роблять людину морально-цінною істотою. Сам І. Кант вважає, що «...наш розум пізнає себе через вищий та безумовний практичний закон і [пізнає] істоту, яка усвідомлює цей закон (нашу власну особистість), яка належить до чистого світу, який осягається розумом...» [16, с. 200]. У цьому контексті І. Кант вважає, що «*особа* – це той суб’єкт, чий вчинки можуть бути *осудні*. *Моральна* особистість... це... свобода розумної істоти, яка підкорюється моральним законам (психологічна ж особистість – це лише здатність усвідомлення тотожності самому собі...)» [104, с. 16]. На думку І. Канта, людина «...істота, наділена здатністю практичного розуму та свідомістю свободи свого свавілля (особистість)...» [100, с. 229], при цьому «...перша характерна риса людського роду – це здатність створювати собі як розумній істоті характер взагалі і для своєї особистості, і для суспільства...» [100, с. 234]. Кантова особистість – це людина як розумна і вільна істота, а розум і свобода роблять людину водночас моральною істотою.

І. Кант вважає, що «...людина, взята як *особистість*, тобто як істота, обдарована внутрішньою *свободою* (homo noumenon), є істота, здатна брати на себе зобов’язання, і до того ж стосовно самого себе (до людства у своїй особі)...» [104, с. 174]. Під таким кутом зору Кантова ідея особистості – це ідея «моральної особистості», тобто істоти, яка є вільною, істоти, яка має свободу, бо в інакшому випадку, якщо людина є невільною, немає свободи вибору, то тоді вона не є відповідальною за свої вчинки і не є особистістю. Саме в цьому аспекті Кантова

ідея «моральної особистості» стала водночас основою для **секуляризації** філософії та формування аксіологічної проблематики, бо тільки моральна людина здатна здійснювати моральні вчинки, здатна бути відповідальною і вільною особистістю, яка вибирає дії і цінності. При цьому моральна людина – це і є цінність, тобто людина, як моральна істота має значення «самоцінності» та «гідності».

У поглядах І. Канта моральність людини пов'язана із поняттям гідності. Філософ вважає, що «знищувати у своїй особі суб'єкт моральності – це те ж, що викорінювати в цьому світі моральність у самому її існуванні, тому що вона в людині, адже особа є мета сама по собі; розпоряджатися собою просто як засобом для будь-якої мети – значить принижувати гідність людства у своїй особі...» [104, с. 177]. І. Кант вважає, що «приналежність до роду людського (die Menschheit) сама вже гідність; бо жодна людина не може користуватися іншою людиною... як засобом, вона завжди повинна у той же час бути метою, і саме в цьому полягає її гідність (особистість), завдяки якій вона стоїть вище від решти всіх живих істот... Вона зобов'язана практично визнавати гідність людства у всіх інших людях...» [104, с. 209]. На думку І. Канта, людина «тільки тим, що саме вона робить... абсолютно вільно... надає абсолютну цінність своєму існуванню як існуванню особистості...» [102, с. 53]. З одного боку, аксіологічні проблеми у філософії І. Канта розгортаються на основі ідеї моральної особистості, але з іншого – на основі ідеї автономної раціональності особи, яка є підґрунтям для формування особистості. Зокрема І. Кант вважає, що «та обставина, що людина може мати уявлення про своє *Я*, нескінченно підносить її над усіма іншими істотами... Завдяки цьому вона *особистість*, і через єдність свідомості... вона одна й та сама особистість, тобто істота, по своєму становищу та гідності зовсім відмінна від *речей*...» [100, с. 15].

Визнання цінності людини чи цінності суб'єкта на противагу до об'єктивних цінностей є однією із умов суспільної взаємодії. Наприклад, «онтологічну основу справедливості становить спільне життя людей... що передбачає визнання себе як цінності та цінності іншого, і в цьому статусі обумовлює рівність між собою. Проголошуючи самоцінність кожного індивіда та розгортаючи ідею

справедливості через рівність, у суспільстві... задається один із базових принципів власного буття і буття людини» [24, с. 74]. Крім того «для того, щоб у суспільстві діяло право... потрібно, щоб спочатку з'явився *індивідуалістичний тип особистості* (курсив мій – А.Б.), який усвідомлює свою автономність як цінність та онтологізує її в соціумі...» [24, с. 75]. Але індивідуалістичний тип особистості, який цінує себе та розуміє свою самоцінність може виникнути тільки у контексті суб'єктивістської парадигми мислення, яка започатковується І. Кантом. Таким чином філософію І. Канта, яка має елементи *персоналізму*, (оскільки зорієнтована на автономну та раціональну особистість та індивіда, які мають власну самоцінність) можна вважати підґрунтям для розвитку сучасного права, яке засновується на цих аксіологічних ідеях.

Парадигма історичного світорозуміння, яка базується на *індивідуалізмі* є близькою за змістом до суб'єктивного розуміння світу, тобто до визнання важливості **суб'єкта у процесі пізнання** себе та світу та визнання **індивіда** на противагу до об'єктивних сил в **історичному процесі**. Наголос на **суб'єкті** в пізнанні та **індивіді** в історії є передумовою, на мій погляд, формування також аксіологічного мислення, бо розуміння цінностей пов'язане із розумінням *цінності* та *автономності* суб'єкта пізнання, оскільки вже суб'єкт визнається джерелом пізнавального процесу, наприклад, в інтерпретації Канта. На цій основі відбувається визнання *цінності окремого індивіда в історії*, яка інтерпретується як така, яка не підпорядковується трансцендентним силам, а має свої витoki в бажаннях, волі та цінностях окремого індивіда. В такому сенсі **індивідуалізм** та **суб'єктивізм** можна вважати світоглядними парадигмами, які стали основою формування аксіологічного мислення, яке пов'язане із оцінкою та цінування окремої людини як суб'єкта пізнання та суб'єкта історії. При цьому **суб'єктивізм** та **індивідуалізм** у такому контексті стали також **причиною секуляризації мислення**.

Стосовно людини її цінність «...це цінність, яку вона може дати лише сама собі, і яка полягає у тому, що вона робить... не як частина природи, а у *свободі* своєї здатності бажання; тобто добра воля є те, єдино посередництвом якої її

існування може мати абсолютну цінність і стосовно чого існування світу може мати *кінцеву мету*» [102, с. 371]. В такому Кантовому сенсі джерелом цінностей є людина, зокрема її свідомо добра воля. У цьому контексті Х. Естевес наголошує, що у практичній філософії І. Канта добра воля відіграє таку саму роль, як концепція субстанції в Аристотеля, тобто добра воля у поглядах І. Канта є основою можливості добра взагалі [65, с. 83]. У цьому ж контексті М. Касвель вважає, що в І. Канта моральна цінність виникає виключно з «доброї волі», тобто з волі, визначеної моральним законом [53, с. 184].

На цій основі моральна, правова та аксіологічна автономія є можлива у контексті *парадигми активного та автономного суб'єкта пізнання*, яку започатковує у західноєвропейській філософії І. Кант, вважаючи, що людина «конструює» світ на основі апріорних форм пізнання [16] та доброї волі [102]. Здійснюючи так званий «коперніканський переворот» у теорії пізнання [16], І. Кант тим самим закладає підґрунтя для становлення, на мій погляд, нової парадигми пізнання – *парадигми активного та автономного суб'єкта пізнання*, яка стає підґрунтям для можливості становлення аксіологічних систем. В той же час, наприклад, такі дослідники як Е. Тіфані [167] та Я. Шааб констатують Кантовий моральний конструктивізм [150], А. Ріт наголошує на конструктивізмі та конститутивізмі філософа [140]; також на конститутивізм Канта вказують М. Газе та Е. Майєр [71]. У свою чергу, А. Гілс [91, с. 198] та П. Формоза [67] аналізують ступінь причетності І. Канта до морального конструктивізму та морального реалізму. У цьому аспекті конститутивізм Канта певною мірою тяжіє, на мій погляд, до морального реалізму, оскільки відповідного до морального конститутивізму особа повинна діяти морально відповідно до морального імперативу як загального правила; однак все ж таки для функціонування категоричного імперативу потрібна добра воля суб'єкта, а тому І. Кант насправді схильний до морального суб'єктивізму та морального конструктивізму.

Крім того, ціннісний реалізм передбачає наявність об'єктивних цінностей, відповідно до яких класифікуються всі цінності. У поглядах І. Канта основою функціонування пізнання, зокрема пізнання цінностей є трансцендентальні засади,

які є апіорними у людському пізнанні. Тобто цінності так само як і інші типи знань конструюються суб'єктом. Насправді І. Кант обґрунтовує ціннісний конструктивізм та суб'єктивізм виходячи із загального бачення людини у бутті. Він вважає, що «...*прояви* волі, людські вчинки, подібно до будь-якого іншого явища природи визначаються загальними законами природи» [149, с. 10]. На його погляд, «*природні задатки людини (як єдиної розумної істоти на землі), спрямовані на застосування її розуму...* Розум, яким наділена істота, – це здатність розширювати за межі природного інстинкту правила та цілі докладання всіх її сил; задумам її немає кордонів» [149, с. 11]. У цьому випадку розум людини є підґрунтям для необмеженого числа можливостей для самої людини як творчої істоти, яка може діяти автономно і вільно, а тому має внутрішню цінність.

І. Кант наголошує на «розумній самооцінці» людини [149, с. 61], що має, на мій погляд, елементи суб'єктивного підґрунтя для розвитку аксіології. Він веде мову переважно про «моральні цінності» [99, с. 40], «внутрішню (моральну) цінність» [99, с. 235], «внутрішню цінність (людську гідність)» [99, с. 239]. Філософ пов'язує моральну цінність із характером людини, оскільки вважає, що «...головне не те, що робить з людини природа, а те, що вона *сама робить із себе...*» [100, с. 192]. На думку І. Канта, «*природа хотіла, щоб людина все те, що знаходиться за межами механічної будови її тваринного існування, цілком створила із себе і заслужила лише те щастя чи досконалість, яке вона сама створює вільно від інстинкту, своїм власним розумом...* Так як вона дала людині розум і вільну волю, яка ґрунтується на ньому, то вже це було ясним свідченням її наміру наділити її [здібностями]. Вона не хотіла, щоб вона керувалась інстинктом або була забезпечена вродженими знаннями та навчена ним, вона хотіла, щоб вона все створила із себе» [149, с. 12]. Тобто природа хотіла, щоб людина «...скористалася плодами своєї праці і була зобов'язана ними лише самій собі... Вона розраховувала більше на її розумну самооцінку...» [149, с. 12].

Загалом у моральних поглядах І. Канта простежуються **секуляризаційні** тенденції, які засновуються на засадах *суб'єктивізму, раціональності та моральної*

автономії людини, яка є творчою істотою, все творить із себе на основі розуму і вільної волі.

3.3. Феноменологічний підхід неокантіанства до суті цінностей

Неокантіанство є однією із ліній розвитку аксіології. Представники неокантіанства наголошували на понятті «цінність» як головному філософському понятті, крізь яке вирішуються інші питання філософії [147, с. 15; с. 29; с. 33]. Неокантіанці одними із перших в історії філософії звернулися до проблеми цінностей на термінологічному рівні та своїми поглядами сприяли становленню аксіології як однієї із галузей філософського знання [147]. Тобто неокантіанці системно підійшли до теорії цінностей, про що, наприклад, зазначає Т. Кубаліца, який вказує на те, що «неокантіанська філософія цінностей Г. Рікєрта поклала початок осмисленню проблеми цінностей у філософії» [106, с. 370]. Власне, з точки зору цього дослідника аксіологія Г. Рікєрта започаткувала феноменологію, як філософський рух, який виник із неокантіанства та який заново зайнявся проблемою цінностей [106, с. 370].

Щодо проблеми походження цінностей філософи-неокантіанці, зокрема В. Віндельбанд і Г. Рікєрт перебували, на мій погляд, на позиції **історизації цінностей**. Г. Йоас зазначає, що вони протидіяли *ціннісному релятивізму* та вважали, що «...ідеальне царство дійсних цінностей не могло *виникнути* з дій та досвіду людей. Воно належить до іншого модусу буття, і тому суб'єкти можуть лише втілювати та виявляти цінності, але не можуть їх створювати» [97, с. 22]. В такому аспекті неокантіанські цінності є об'єктивними [143, с. 129], [145, с. 18], [147, с. 12] та мають історичний характер, а людина є тільки посередником між світом цінностей і реальністю через усвідомлення їх значущості [145, с. 18]. Однак значущість – це вже *феноменологічна* категорія, яка протиставляється фактичності онтологічних явищ. На мій погляд, неокантіанці зробили свій вагомий внесок у формування аксіології, зокрема *феноменологічної аксіології*, оскільки вони наголошують на *значущості* як принципі структурування цінностей [144, с. 153],

[147, с. 11; с. 17] та «віднесенні до цінностей» [144, с. 105], [145, с. 84–85; с. 87], в яких задіюються інтенції суб'єкта.

Крім того Г. Рікерт наголошує на ідеї «розуміння цінностей», яке пов'язане із індивідуалізуючим методом [144, с. 58]. В такому аспекті ідея цінностей у неокантіанстві розвивалась не тільки у феноменологічному контексті, але й стала основою для розвитку такого філософського напрямку як *герменевтика*, методом якої є принцип розуміння тексту. Наприклад, для неокантіанців для вивчення історії та наук про культуру необхідне «розуміння цінностей» [144, с. 58], яке безпосередньо пов'язане з принципом індивідуалізації [144, с. 58] та є способом осягнення неповторно-індивідуального певною мірою вказує на неповторність індивідуальних, а отже – особистісних цінностей. В такому неокантіанському аспекті цінності мають структуруючу функцію для історії. Також разом із розвитком уявлень про цінність у неокантіанстві розвивається уявлення про значущість індивідуального, особистісного, а в цілому – суб'єктивного.

Неокантіанці схильні ототожнювати мислення із наданням оцінок та оцінюванням [145, с. 25; с. 85], [147, с. 11]. На цій основі теорія пізнання неокантіанців має феноменологічний вимір, а увага до поняття «цінність» у неокантіанців має методологічний зміст [145, с. 84]. Воно включається у метод історичних наук у якості об'єктивних структурних явищ історії [145, с. 84–85]. «Цінність» у неокантіанців набуває ваги з методологічного боку як критерію та сутності історичного процесу [145, с. 84–85], який сприймається феноменологічно. Крім того, якщо цінності сприймаються крізь призму «значущості» [144, с. 153], [147, с. 11; с. 17], «розуміння цінностей» [144, с. 58], «переживання цінності» [147, с. 11] та принципу «віднесення до цінностей» ...» [144, с. 105], [145, с. 84–85; с. 87], то цінності мають не фактичний, а феноменологічний вимір. Феноменологічний статус цінностей підтверджується також тим, що цінності *мають значення*, власне існують у свідомості суб'єкта. Тому неокантіанський підхід до цінностей розвивається у контексті їх суб'єктивного виміру, вони швидше існують у свідомості суб'єкта, а не як факти дійсності.

Неокантіанство, вирішуючи смисложиттєві питання, ґрунтується на ідеях абсолютного та об'єктивного характеру цінностей [143, с. 129], [145, с. 18], [147, с. 12], які структурують історію та життя людини. На цій основі вони ведуть дискусію із *ціннісним релятивізмом*. Але якщо у пізнанні *онтологічних* та *гносеологічних* основ ще можна допустити **аксіологічний релятивізм**, то стосовно практики людського життя такий **аксіологічний релятивізм** є недоцільним, оскільки цінності є мотивуючими факторами. **Аксіологічний релятивізм** є близьким методологічно до *фалібілізму* (як *ідеї постпозитивізму*), який передбачає, що знання не є остаточними, відносними та мають лише проміжну інтерпретацію істини. Але аксіологічний релятивізм та аксіологічна невизначеність є «небезпечними» для стабільності людського життя в моральному та праксеологічному сенсі, бо якщо **аксіологічний релятивізм** є справді в природі речей, то тоді та чи інша система цінностей та ціннісних архетипів не є важливою та не може виконувати структуруючої ролі в людському житті.

Загалом, на мій погляд, неокантіанці вживають *аксіологічні* поняття у *феноменологічному* сенсі. Зокрема, наприклад, Г. Рікерт поряд з такими термінами як «благо» (Güter) [147, с. 11], «цінність» (Wert), «проблема цінностей» (Wertprobleme) [145, с. 137], «оцінка» (Wertung) [147, с. 11] також використовує поняття «переживання цінності» (Werterlebnis) [147, с. 11], «віднесення до цінності» (Wertbeziehung) [145, с. 87], відрізняє «акт оцінки» (Werten) [145, с. 87], «ціннісну точку зору» (Wertverbindende) [144, с. 58], «критерій цінності» (Wertmasstab) [145, с. 105]. Такі аксіологічні поняття Г. Рікерта мають *феноменологічний* відтінок та вказують на елементи суб'єктивного тлумачення цінностей. У цьому випадку зазначу, що, наприклад, Н. Гартман використовує для позначення «цінностей матеріальних благ» термін (Güterwerte) [81, с. 120], тобто поєднує поняття благо і цінність, що може вказувати на тенденцію ототожнення цих понять в німецькій філософії. Загалом, можна стверджувати, що «у контексті ототожнення блага та цінності... ототожнення аксіологічної та етичної проблематики простежується певною мірою аж до початку ХХ ст.» [4, с. 82].

Г. Рікерт вважає, що «...проблема цінностей як цінностей належить філософії» [147, с. 33]. У феноменологічному сенсі філософ стверджує, що «проблема цінності є проблема “значущості” (Geltung) цінності...» [147, с. 11], тобто він зазначає, що «...сутність цінності полягає у її значущості» [147, с. 17]. На цій основі «не суб'єкти... але дійсні об'єкти є вихідним пунктом філософії як теорії цінностей. Вона має піддати їх аналізу з погляду закладених у них цінностей» [147, с. 17]. Однак, насправді цінності «закладені» не в об'єктах, а у свідомості людини, яка надає тим чи іншим об'єктам *значущості*. З точки зору Г. Рікерта «в об'єктах культури... закладені цінності. Ми називаємо їх тому *благами* (Güter) для того, щоб таким чином відрізнити їх як цінні частини дійсності від самих цінностей, як таких, які не є частинами дійсності...» [145, с. 18]. Однак, на мій погляд, цінності можуть бути «закладені» в об'єктах культури лише на рівні суспільної свідомості. Саме в цьому ракурсі цінності можуть вважатися об'єктивними та позаісторичними, оскільки культура у формі моралі, права, релігії, науки, філософії (як форм суспільної свідомості) може й справді бути позаісторичним явищем, бо історична тривалість форм суспільної свідомості є більш довговічною у порівнянні із тимчасовістю свідомості окремого суб'єкта. В такому ракурсі цінності можуть бути позаісторичними та об'єктивними як культурні явища.

Г. Рікерт стверджує, що «...теорія цінностей, філософія має охопити все різноманіття культурних благ і зрозуміти систему цінностей, що лежить в основі культури. Відповідно вона повинна також пов'язати всі ці цінності з дійсністю, тобто витлумачити сенс різноманітних проявів життя, а зрештою розкрити єдиний загальний зміст різноманіття людського існування» [147, с. 29]. Саме у контексті розуміння «цінностей» як «культурних цінностей» можна вести мову про те, що неокантіанці були біля витоків об'єктивного підходу до цінностей, оскільки вони мають трансцендентальний характер і є своєрідними надособистісним прагненням до правди, краси, моральності та священного [143, с. 129]. В такому випадку абсолютність цінностей ґрунтується на «усуненні» із процесу оцінювання і оцінок особистісного начала, тобто суб'єкта. Таке «усунення» суб'єкта й справді є можливим тоді, коли цінності виражаються у формах суспільної свідомості і мають

на цій основі трансцендентальний вимір, однак, в такому випадку цінності не є об'єктивними явищами, а швидше ціннісними архетипами.

Г. Рікерт вважає, що «...цінності... не відносяться ні до області об'єктів, ні області суб'єктів. Вони утворюють абсолютно самостійне царство, що лежить по той бік суб'єкта та об'єкта» [147, с. 12]. А загалом Г. Рікерт стверджує, що «...ми розрізняємо три царства: дійсності, цінності та смислу...» [147, с. 27], при цьому він розвиває поняття смислу «...як єдності цінності та дійсності...» [147, с. 27]. В такому ракурсі Г. Рікерт схильний до феноменологічного розуміння аксіологічної проблематики, оскільки наголошує на смислі, який поєднує цінності та дійсність. Такі смисли існують на рівні форм суспільної свідомості і дійсно можуть бути позачасовими, бо наприклад, філософські чи релігійні смисли та ідеї функціонують як значущі впродовж тисячоліть незалежно від особистого ставлення до них окремих індивідів.

З точки зору Г. Йоаса для *неокантіанської* філософії цінностей було актуальним питання «...про буттєвий модус значущості цінностей і про співвідношення між їх об'єктивною значущістю та суб'єктивним пізнанням цінностей чи відданістю їм» [97, с. 22]. Однак ідея про існування окремого світу цінностей, який є аналогом до платонівських ідей, та який є незалежним, наприклад, від людини є дискусійною. Хоча, як стверджує Л. Федорів, «цінності у Рікєрта є дечим повністю безвідносним і в цьому смислі трансцендентним відносно як до буття, так і до суб'єкта, який пізнає. Трансцендентне тут проявляється у формі всезагальних цінностей, які є водночас універсальним імперативом, універсальною повинністю, еталоном для нашої пізнавальної та мисленнєвої діяльності [37, с. 95]. У такому ракурсі *неокантіанський* підхід до цінностей близький до *платонівського* розуміння ідей, які належать до окремого світу. Однак, на мій погляд, *неокантіанські цінності* можна тлумачити у *трансцендентальному* сенсі, оскільки сутність цінностей у неокантіанців ґрунтується на їх значущості, а феномен значущості вказує на феноменологічну природу цінностей. Зокрема Г. Рікерт розуміє цінності певною мірою у трансцендентальному сенсі, тобто як такі які не можна віднести до дійсності, оскільки вони мають позачасову значущість [144, с.

153]. В такому ракурсі цінності у *неокантіанстві* є об'єктивними, однак така їхня об'єктивність полягає в тому що вони є *трансцендентальними*, оскільки вони мають функцію значущості для людської свідомості незалежно від конкретного суб'єкта на рівні їх культурного значення, тобто вони є об'єктивно-трансцендентальними в межах культури та функціонують як ціннісні архетипи.

З іншого боку, об'єктивний підхід до цінностей Г. Рікєрта полягає в тому, що така об'єктивність притаманна *культурним цінностям*, які, на погляд філософа, є загальними цінностями [144, с. 96]. Він вважає, що «цінності, які визначають в історії вибір суттєвого, можна... також назвати всезагальними *культурними цінностями* (Kulturwerte). Ми вже познайомились з ними на прикладах таких понять цінності, як поняття держави, права, мистецтва, релігії, економічної організації» [144, с. 80]. У такому аспекті ці *культурні цінності неокантіанства* й справді можна вважати **об'єктивними**, власне *позачасовими*, але така *позачасовість* можлива *тільки в культурно-історичному* сенсі, оскільки вони можуть існувати незалежно від конкретного суб'єкта, (чи навіть відносно великої групи суб'єктів). Однак, на мій погляд, *культурні цінності не можуть існувати без людини у її видовому сенсі як розумної і творчої істоти*, а тому цінності за своєю первинною природою вже ж таки мають суб'єктивну природу, тобто вони є залежними від людини та її видових ознак. На цій основі можна стверджувати, що в неокантіанстві закладається підґрунтя для суб'єктивного тлумачення цінностей, бо позачасовість неокантіанських цінностей ґрунтується на раціональності як видовій ознаці людини, яка є джерелом функціонування форм суспільної свідомості.

Позачасовість цінностей у *культурно-історичному* сенсі в *неокантіанстві* вказує на їх *трансцендентальний* характер, однак не на трансцендентний характер. Однак чи може існувати «трансцендентальний суб'єкт» як носій цінностей, який забезпечує універсальність цінностей? Термін «трансцендентальний суб'єкт» є проблемним¹, оскільки трансцендентальними можуть бути швидше умови для

¹ «Конкретний суб'єкт» може бути **реальним** (емпіричним – людина), або ж **трансцендентним** (позадосвідним – Бог), але конкретний суб'єкт не є *трансцендентальним*. Хоча умовно в якості «трансцендентального суб'єкта» можна уявити «абстрактний суб'єкт» – народ, людство, цивілізацію, які мають *культурно-історичний* характер та створюють умови для ментального розвитку «конкретних суб'єктів».

пізнавального відношення суб'єкта до різних типів дійсності. Носієм цінностей у неокантіанстві є швидше «історичний суб'єкт», саме в такому разі цінності можуть мати *трансцендентальний* характер, бо історичний суб'єкт користується цінностями як апіорними схемами пізнання дійсності чи ціннісними архетипами.

У неокантіанстві цінності мають системний характер, оскільки, представники неокантіанства надають поняттю «цінність» системне значення у філософії. Зокрема для Г. Рікєрта проблема цінностей має фундаментальне місце у філософії, оскільки, на його думку, «філософія починається там, де починаються проблеми цінностей» [147, с. 15]. Крім того, за Г. Рікєртом існує шість типів філософських наук та тих цінностей, які їм відповідають: логіка (істина), естетика (краса), філософія містики (надособистісна святість), етика (моральність), філософія «еротизму» (щастя), філософія релігії (особиста святість) [148, с. 307–322]. Тут можна зазначити, що цінність святості була властива не тільки для неокантіанства. Зокрема, з точки зору Н. Стефанової, «першим, хто зайнявся питанням емоційно-аксіологічної природи цінностей у когнітивному сенсі, був Б. Паскаль, який припустив, що цінність – це не абстрактна сентиментальність і не просто суб'єктивна фантазія, а особлива здатність до оцінки (яка свідчить про пізнавальну природу цінностей)» [163, с. 226]. При цьому Б. Паскаль «...ставить релігійні цінності вище моральних і виділяє найважливішу цінність – “святість”...» [163, с. 226]. У цілому ж, «Паскаль стверджував, що ієрархія цінностей завершується визнанням найбільшої (в сучасних термінах – домінантної) цінності, яка розглядається як Вища святість, Вища досконалість» [163, с. 226].

Цінності у неокантіанстві мають також і практичне значення, оскільки цінності є принципами та умовами будь-якої людської життєдіяльності, оскільки вони виражають об'єктивні якості речей та функціують у якості пізнавальних, естетичних і етичних принципів, тобто цінності – це трансцендентальні засади ставлення людини до реальності, які можна прирівняти також і до ціннісних архетипів. Під таким кутом зору, наприклад, Н. Гартман наголошує на практичному значенні цінностей, бо «...як я можу дізнатися, що мені слід робити, поки я нічого не знаю про цінність та не-цінність...» [81, с. 37]. В цьому сенсі

цінності дійсно мають *трансцендентальний* вимір, але тільки в аспекті культурно-історичної традиції, яка визнається суб'єктом як референтний факт, оскільки без такого *визнання цінностей* вони не будуть діяти та не будуть значущими. Тобто навіть якщо цінності є *трансцендентальними* для суб'єкта, то таку трансцендентальність суб'єкт має прийняти, тобто тут суб'єкт «вирішує» чи надати цінностям їх аксіологічний статус. У цьому розумінні навіть трансцендентальність цінностей вказує на важливість суб'єкта у процесі формування цінностей.

На переконання Г. Рікєрта, «...цінності володіють незалежною від нас значущістю і надають нашому існуванню “об'єктивний” сенс, все ж таки вони доступні нашому знанню лише остільки, оскільки виявляються на дійсних благах, блага ж ці видаються нам завжди як продукт історичного розвитку» [148, с. 296]. Тобто об'єктивність цінностей у неокантіанстві має культурно-історичний вимір.

В той же час, у неокантіанців цінності за своєю природою є суб'єктивними, оскільки протиставлення буття і цінності вирішується ними за допомогою категорії сенсу, а сенс вже пов'язується із людиною, тобто людина є джерелом творення сенсу, а через сенс як значення поєднує буття і цінність [148, с. 300–301]. Сам Г. Рікєрт вважає, що «у пошуках світогляду, який би відповів нам на питання про значення світу, ми запитуємо насамперед, чи має наше життя *цінність* і що ми повинні робити, щоб воно набуло її» [147, с. 10]. Тобто в такому контексті людське життя є критерієм для набуття значення самим світом. Крім того «питання сенсу життя... висуває передусім проблему цінності...» [147, с. 11]. Він вважає, що «лише після вирішення проблеми цінностей можна підійти до проблеми *суб'єкта, який так чи інакше відноситься до цінностей* (курсив мій – А.Б.)» [147, с. 11]. У такому випадку цінності є домінуючими стосовно суб'єкта, але все ж таки суб'єкт відноситься до цінностей.

У поглядах Г. Рікєрта тією чи іншою мірою питання природи цінностей пов'язане із *суб'єктом та його відношенням до цінностей* [147, с. 11]. Тобто Г. Рікєрта можна зарахувати до **суб'єктивного** та **феноменологічного** розуміння природи цінностей, оскільки він вважає, що «...цінність, мабуть, все ж таки пов'язана із суб'єктом, що оцінює об'єкти» [147, с. 11]. Філософ стверджує, що

цінність є «...частиною психічного буття, а в такому разі і *наука про цінності є не що інше, як частина психології* (курсив мій – А.Б.)» [147, с. 11], тобто він вважає, що цінності пов'язані із суб'єктивними переживаннями людини. У такому аспекті Г. Рікерт схильний бачити аксіологію у системі психології.

Подібний *психологічний підхід* до цінностей, який наголошує на значенні суб'єкта у процесах функціонування цінностей характерний наприклад, для Г. Когена. Зокрема такий дослідник як О. Прокопенко зазначає, що «існувала волюнтаристська концепція цінностей, яка вважала цінним те, що відповідає волінню людини. Прибічником цієї концепції був засновник Марбурзької школи неокантіанства Г. Коген. Він стверджував, що цінності пов'язані з «чистим волінням» трансцендентального суб'єкта, яке постійно заново покладається людиною, що мислить. На позиціях аксіологічного волюнтаризму знаходився... німецький філософ і психолог Х. Мюнстерберг» [28, с. 101]. В такому аспекті в *неокантіанстві* розробляються елементи **феноменологічного** розуміння цінностей.

Суб'єктивно-феноменологічний підхід до цінностей Г. Рікерта полягає також у тому, що філософ вважає, що «про цінності не можна говорити, що вони існують чи не існують, але тільки те, що вони значать (gelten) або не мають значущості. *Культурна цінність або фактично визнається загальнозначущою, або її значущість і тим самим більш ніж чисто індивідуальне значення об'єктів, з якими вона пов'язана, постулюється у крайньому випадку хоча б однією культурною людиною* (курсив мій – А.Б.)» [145, с. 18]. При цьому людина – це носій духу, а тому «...при визначенні поняття культури... легко вступає на місце цінності поняття духовного. *Явища культури повинні бути розглянуті не тільки стосовно цінності, але також і стосовно до психічної істоти, яка їх оцінює, тому що цінності оцінюються тільки психічною істотою*, (курсив мій – А.Б.) – це обставина, завдяки якій психічне взагалі розглядається як дещо більш цінне у порівнянні з тілесним... В явищах культури, які являють собою блага, завжди повинна приймати участь оцінка, а тому разом із нею і духовне життя» [145, с. 25]. В такому ракурсі цінність пов'язується у своїй семантиці із духом, мисленням суб'єкта, духовним життям, а тому дух, духовне життя також отримують вирішальне значення у процесі

конституювання цінностей. Саме «...завдяки принципу цінності стає можливим відрізнити культурні процеси від явищ природи з точки зору їх наукового розгляду» [145, с. 84]. У цьому контексті Г. Рікерт вважає, що можна назвати «...історично-індивідуалізуючий метод методом *віднесення до цінностей*, на противагу природознавству, яке встановлює закономірні зв'язки та ігнорує культурні цінності...» [145, с. 84–85].

Загалом стосовно природи цінностей Г. Рікерт мислить у феноменологічному ракурсі, оскільки вважає, що «цінності не являють собою дійсність, ні фізичну ні психічну. Сутність їх полягає у їх значущості, а не в їх фактичності» [145, с. 86]. З точки зору Г. Рікерта, «...значущість цінності ніколи не була проблемою історії, але *цінності грають в ній роль лише постільки, поскільки вони фактично оцінюються суб'єктами* (курсив мій – А.Б.) і поскільки тому деякі об'єкти розглядаються фактично як блага» [145, с. 85]. У цих міркуваннях Г. Рікерта стосовно цінностей простежується суб'єктивно-феноменологічний підхід до розуміння природи цінностей, бо для їх існування потрібен суб'єкт, який здійснює оцінювання і визначає основні цінності. Крім того, суб'єктивний підхід до цінностей в неокантіанстві полягає також в тому, що для цінностей є важливим індивідуалізуючий метод [144, с. 58], а «...генералізуючий метод знищує будь-який зв'язок між своїми *об'єктами* і цінностями...» [144, с. 58]. Тобто вчений вказує на існування «...необхідного зв'язку *генералізуючого методу з абстрагуванням від будь-яких цінностей...* але також і настільки необхідний зв'язок між *індивідуалізуючим розумінням об'єктів і залученням ціннісних точок зору (Wertverbindende)...*» [144, с. 58]. Суб'єктивний підхід до цінності простежується також у понятті «віднесення до цінності» (Wertbeziehung) [144, с. 60], яке використовує Г. Рікерт. При цьому «...індивідуалізуючий метод... зв'язаний завжди із віднесенням до цінності...» [144, с. 105].

Суб'єктивно-феноменологічний підхід до цінностей в неокантіанстві полягає також в тому, що у процесі пізнання велике значення надається процедурі оцінювання, а це безумовно ставить буття оцінки, оцінювання та цінності у залежність від людської волі та емоцій [146, с. 210–211], що вказує на суб'єктивні

аксіологічні мотиви у неокантіанстві. Тут доцільно взяти до уваги не саму причину розвитку аксіології (в даному випадку – виявлення моменту оцінювання в процесі пізнання), а саме суб’єктивний аспект такого розвитку аксіології, оскільки аксіологія починає розвиватись саме у зв’язку із суб’єктом та наданням йому значення у пізнавальному процесі, зокрема із врахуванням його волі.

Феноменологічний підхід до цінностей у неокантіанстві був у подальшому розвинутий у феноменологічній аксіології, представником якої можна вважати, наприклад, М. Гайдегера. У цьому аспекті для розуміння логіки розвитку аксіологічних понять та набуття ними значень фундаментальних питань у філософії зазначу, що, наприклад, М. Гайдегер розвиває поняття цінності у Кантовому сенсі як цілі. Філософ вважає, що «питання про цінність та її сутність закорінене у питанні про буття. Цінності лише там *відкриті для доступу* та придатні служити мірилом, де йде оцінка таких речей, як цінності; де одному перед іншим надається перевага чи одне іншому підпорядковується. Подібне зважування та оцінювання є лише там, де *для* якогось відношення, позиції “справа йде” *про* щось... Цінувати щось, тобто вважати цінністю, означає одночасно: з цим *рахуватися*. Це “рахуватися з” заздалегідь уже включає в себе якусь “ціль”. Тому сутність цінності полягає у *внутрішньому* зв’язку із сутністю цілі» [88, с. 16]. У міркуваннях М. Гайдегера вдало поєднуються онтологічні та аксіологічно-екзистенційні ракурси існування людини. Філософ поступово починає «вводити» аксіологічні виміри у розуміння структури буття. Наприклад, М. Гайдегер у своїй праці «Буття і час» (1927) вважає, що «сущє всередині світу це речі, природні речі і речі, які “ціннісно навантажені”» [86, с. 91]. Під таким кутом зору буття для людини являє собою певну систему цінностей. Філософ ставить питання: «...Нам потрібно триматись спершу сущого, при якому перш за все і зазвичай тримається присутність, “ціннісних” речей? Чи не вони показують “власне” світ, в якому ми живемо?» [86, с. 92]. У контексті поняття «речей, які наділені цінністю», М. Гайдегер ставить питання: «Що означає цінність онтологічно? Як категоріально схопити цю “частку” і цю наділеність? Не кажучи про темноту цієї структури наділеності цінністю, чи вловлений тут феноменальний буттєвий характер того, що

зустрічає у зверненні, яке має вимір турботи?» [86, с. 96]. Тобто М. Гайдегер переносить цінність на онтологічний вимір буття, але в той же час пов'язує цінність із екзистенційним виміром турботи, яка є суб'єктивною за своїм джерелом, бо, наприклад, «в феномені волі проглядається основоположна цілість турботи» [86, с. 239], а «бажання онтологічно заздалегідь передбачає турботу» [86, с. 240], але воля і бажання – це безперечно суб'єктивні феномени. Крім того «турбота уже приховує феномен самості у собі...» [86, с. 365], тобто турбота – це завжди турбота про себе, а крім того «часовість оголюється як смисл власної турботи» [86, с. 374], а «вихідна єдність структури турботи перебуває у часовості» [86, с. 375]. У тлумаченні М. Гайдегера людина є «буттям присутності», яке перебуває у перманентній турботі [86, с. 65, 84, 215, 224, 227–228, 237–238, 240, 255, 293, 303, 322, 329, 345, 369, 402, 416, 426, 434, 464], тобто «...турбота є онтологічний титул для цілості структурного цілого присутності» [86, с. 296]. При цьому «турботливість виступає буттєвим устроєм присутності...» [86, с. 158, 240], а «...буття-в-світі є за своєю суттю турбота...» [86, с. 237], або ж «“буття-в-світі” носить стосовно свого буття печатку “турботи”» [86, с. 242]. При цьому турбота для філософа є екзистенціально-апріорною, оскільки «турбота як вихідна структурна цілість перебуває екзистенційно-апріорно “до” будь-якої присутності, тобто завжди уже в будь-якій фактичній «поведінці»...» [86, с. 237]. Він стверджує, що «вираз “турбота” має на увазі екзистенціально-онтологічний основофеномен...» [86, с. 240] та у дусі Канта веде мову про те, що існує «трансцендентальна “всезагальність” феномену турботи і всіх фундаментальних екзистенціалів...» [86, с. 200]. На його думку, «реальність у порядку взаємозв'язків онтологічного фундування і можливого категоріального і екзистенціального вияву відсилає назад до феномену турботи» [86, с. 254]. Тут слід зазначити, що М. Гайдегер розвиває Кантову ідею гносеологічного та морального апріоризму на рівні феноменологічного апріоризму, який пов'язує з фундаментальними екзистенціалами, зокрема з турботою. Але яким чином фундаментальні екзистенціали пов'язані із цінностями?

У контексті поглядів М. Гайдегера «“теорія” і “практика” суть буттєві можливості сущого, чиє буття потрібно визначати як турботу» [86, с. 238]. Тобто людина, з точки зору М. Гайдегера – це «стурбоване буття» [86, с. 233], а «його екзистенціальний смисл є турбота...» [86, с. 65, 227], але буття людини – це в першу чергу турбота за цінності, які є цілями людської діяльності. М. Гайдегер вважає, що «теорія цінностей... формальна вона по установці чи матеріальна, має невисловленою онтологічною передумовою “метафізику вдачі”, тобто онтологію присутності і екзистенції. Присутність розцінюється як суще, яке турбується, яке як занепокоєне має смисл “реалізації цінностей” або виконання норми» [86, с. 339]. В такому аспекті розвиток ідеї цінності у філософії пов’язаний в тому чи іншому розумінні із людиною та визнанням її як автономного гносеологічного і морального суб’єкта у кантіанстві і неокантіанстві, або ж із визнанням людини як окремого фундаментального виду буття – екзистенції, яка проявляє своє буття у формі екзистенціалів, які за своєю суттю спрямовані на цінності. Тобто тією чи іншою мірою формування аксіології пов’язане зі зміною гносеологічних, моральних та антропологічних парадигм, які вже поступово отримують секуляризований вимір і ґрунтуються на визнанні гносеологічної та моральної автономності і самостійності людини, яка вже сама може приймати рішення не звертаючись до трансцендентних джерел.

У контексті аналізу особливостей розвитку аксіологічної проблематики доцільно простежити зв’язок філософії Канта та неокантіанства із подальшою аксіологічною традицією та виявити деякі умовні «аксіологічні лінії» її розвитку. У цьому ракурсі можна простежити умовну «аксіологічну лінію» «Кант – Шелер – персоналізм», оскільки, М. Шелер у своїй праці «Формалізм в етиці та матеріальна етика цінностей» критикує формальну етику І. Канта через те, що категоричний імператив, який за своєю суттю є формальним не враховує афективний і чуттєвий бік цінностей. На думку Н. Гартмана, «...приклад... етично обґрунтованого персоналізму... пропонує... етика Шелера» [81, с. 318]. Тут можна простежити умовну «аксіологічну лінію» «Кант – неокантіанство – Шелер». У цьому контексті М. Вішке аналізує зв’язок поглядів Ф. Ніцше та неокантіанства [172]. Якщо ж

брати до уваги міркування А. Єнсена, який показує зв'язок філософії Ф. Ніцше та представників неокантіанської традиції – Ф. А. Ланге, Г. Когена, В. Віндельбанда та Г. Рікєрта [96], то тут також можна вести мову про умовну «аксіологічну лінію» «Кант – неокантіанство – Ніцше».

Крім того Н. Гартман вважає, що «...етика матеріальних цінностей... здійснила синтез двох... фундаментальних ідей: апіорності морального закону Канта та ціннісного різноманіття Ніцше...» [81, с. 16]. На цій основі можна стверджувати про існування деякої аксіологічної лінії «Кант – Ніцше – Шелер». При цьому підтвердженням аксіологічної лінії «Ніцше – Шелер» є те, що, наприклад, М. Шелер критикує філософію цінностей Ф. Ніцше на основі ідеї ресентименту у своїй праці [155]. Звідси можна стверджувати про існування ще однієї умовної «аксіологічної лінії» «Кант – Гартман», оскільки Н. Гартман є послідовником М. Шелера, а останній створює свою аксіологічну теорію на основі критики формальної етики І. Канта. Тобто тут можна вести мову про існування «аксіологічної лінії» «Шелер – Гартман».

Загалом феноменологічна філософія має свої витоки у філософії неокантіанства. Про це, наприклад, веде мову Т. Кубаліца, який відмічає вагомий вплив неокантіанства, зокрема аксіологічних ідей Г. Рікєрта на феноменологію Р. Інґардена [106, с. 370]. Саме вчення І. Канта та неокантіанство здійснили свій вагомий вплив на формування аксіології, зокрема її феноменологічної версії.

У цьому аспекті, наприклад, М. Гайдегера можна вважати учнем Г. Рікєрта, принаймні Я. Ліне стверджує про вирішальний внесок поглядів неокантіанців, зокрема Г. Рікєрта та його учня – Еміля Ласка на розвиток філософської позиції М. Гайдегера, зокрема у «Бутті і часі» [118, с. 204]. Такий зв'язок поглядів М. Гайдегера та Г. Рікєрта підтверджує існування аксіологічної лінії «Кант – Лотце – Віндельбанд – Рікєрт – Гайдегер». Крім того К. Шуман та Б. Сміт зазначають, що прояв певних тенденцій поглядів Е. Ласка простежуються у феноменології Е. Гусерля [158, с. 453]. У цьому аспекті І. Канта та Г. Лотце можна вважати тими ключовими постатями, які здійснили вагомий внесок у розвиток аксіології, зокрема її неокантіанської, феноменологічної та прагматичної версій.

РОЗДІЛ 4. РОЗВИТОК ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ АКСІОЛОГІЇ У КОНТЕКСТІ ПОСТКАНТІАНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Сутнісний зміст аксіології, на мій погляд, розвивався починаючи із неокантіанства, хоча В. Татаркевич стверджує, що новинкою філософії XIX століття було «...розширення етики, перехід до загальної теорії цінностей, аксіології... Хр. Фон Еренфельс, учень Brentano, першим 1893 р. використав... сполучення “теорія цінностей” і широко її розвинув: трактував її психологічно, як теорію оцінювання. Натомість... Шелер і М. Гартман, намагалися... провести об’єктивний аналіз і класифікацію... цінностей» [32, с. 458]. Слід зазначити, що М. Шелер і Н. Гартман розвинули аксіологічні уявлення на основі феноменологічного підходу, наголошуючи на «почутті цінностей» та *емоційному апріоризмі* у структуруванні цінностей. Становлення поняття «цінність» та розвиток аксіології кінця XIX – початку XX ст. доцільно розглядати також на основі поглядів А. Дьорінга та П. Лапі. Однак в цих філософів мова йде швидше про термінологічні означення у сфері аксіології.

Поняття «цінність» чітко було сформульоване Г. Лотце тільки в кінці XIX ст. Звідси очевидно, що аксіологія як філософська теорія цінностей могла виникнути тільки на основі цього поняття, яке є предметом її дослідження та основною категорією аксіології. Зокрема, термін «аксіологія» вводить у науковий вжиток французький філософ Поль Лапі, про що ведуть мову, наприклад, Є. Бартмінський [48, с. 278] та Н. Стефанова [163, с. 225]. Відповідно Є. Бартмінський зазначає: «Аксіологія або наука про цінності має у філософії довгу традицію (хоча сам термін ввів Поль Лапі тільки в 1902 році)...» [48, с. 278]. У цьому аспекті, як зазначають С. Каленюк та І. Лощенова, П. Лапі «...термін “аксіологія” вжив у 1902 р. із власних міркувань – видалити з термінологічного обігу конкуруюче поняття І. Крейбіга “тимологія” (зі значенням “наука про ціну”))» [98, с. 606]. З точки зору Н. Стефанової, «витоки терміну “аксіологія” сягають праць французького філософа П. Лапі 1902 р. (згодом цей термін витіснив свого “конкурента” – термін

“тимологія”, введений Дж. Крейбігом. У 1904 р. його запропонував Е. фон Гартман як назву для визначення однієї з головних дисциплін у системі філософського вчення...» [163, с. 225]. У цьому ракурсі цікавим є той факт, що, наприклад, А. Дьорінг критикує ідеї Е. фон Гартмана (1842–1906), який був прихильником А. Шопенгауера, та якого А. Дьорінг називає «другим основним представником песимізму» (“zweiten Hauptvertreter des Pessimismus”) за його песимізм стосовно можливості досягнення цінностей [61, с. III].

Одна з історико-філософських особливостей розвитку аксіології полягає в тому, що навіть в кінці XIX – на початку XX ст. аксіологія як теорія цінностей зароджується в межах етики. До осмислення аксіологічних питань у контексті етики схильні, наприклад, П. Лапі [110, с. 371] та А. Дьорінг [61, с. III]. Зокрема А. Дьорінг, даючи оцінку своєму дослідженню про блага, зазначає, що «в тій мірі та в тих обсягах обґрунтувань, які представлені в цій праці, теорія благ (Güterlehre), ймовірно, ніколи не застосовувалась» [61, с. IV]. Такі міркування безперечно є свідченням того, що до цього часу аксіологія, (а в розумінні А. Дьорінга «теорія благ» (Güterlehre)) не розвивалась як окрема дисципліна, а проблема цінностей, як зазначає філософ, мала досить скромне існування залежно від етики [61, с. III].

П. Лапі вважається засновником терміну «аксіологія» [48, с. 278; 163, с. 225], але він, класифікуючи філософські науки, зараховує аксіологію до етики і не виділяє її як окрему науку. П. Лапі у своїй роботі «Логіка волі» класифікує філософські науки таким чином: «Етика – це наука. Її суттєві частини: аксіологія, евідемонологія, технологія» [110, с. 371]. Але про «технологію» як частину філософії, яка є наукою про мистецтва (філософією мистецтва) вів мову ще Х. Вольф [173, с. 33 (§71)]. В такому ракурсі П. Лапі та Х. Вольф схильні ототожнювати етичні, аксіологічні та естетичні виміри філософії.

Вже тільки згодом Е. фон Гартман, підходячи до класифікації філософських наук, у своїй системі філософських наук, яка опублікована у восьми томах, у п'ятому томі вже виділяє аксіологію як вчення про цінності у своїй системі філософії як окрему філософську науку [77]. Поряд з аксіологією як теорією цінностей (Axiologie oder Wertwägungslehre) [77] Е. фон Гартман виділяє також

інші філософські дисципліни – теорію пізнання (Erkenntnislehre) [73], натурфілософію (Naturphilosophie) [74], психологію (Psychologie) [75], метафізику (Metaphysik) [76], етику (ethischen Prinzipienlehre) [78], філософію релігії (Religionsphilosophie) [79] та естетику (Ästhetik) [80]. Тобто у філософській системі Е. фон Гартмана філософські науки набувають свого чіткішого предметного означення, а зокрема статус філософської науки здобуває аксіологія.

В той же час Е. фон Гартман також класифікує аксіологію на два рівні: 1) аксіологія як «вчення про цінності» (“die Axiologie als Wertlehre”) [77, с. 1–31] та 2) аксіологію як «вчення про оцінювання» (“die Axiologie als Wägungslehre”) [77, с. 32–137], при цьому аксіологія як «вчення про оцінювання» є близьким за змістом до розуміння аксіології як «теорії оцінювання» у Хр. фон Еренфельса, який трактував аксіологію психологічно, як теорію оцінювання [32, с. 458]. Однак я звертаю більшу увагу у дисертації не на класифікацію філософських наук, (а в тому числі – аксіології) і не на їх термінологічні особливості, а на парадигмальні засади формування аксіології, які є більш важливими для розуміння суті аксіології ніж хронологія започаткування аксіологічних термінів.

На мій погляд, аксіологія першопочатково зароджується на основі її феноменологічної версії. Феноменологічну аксіологію на основі трансцендентального апріоризму та теорії автономного суб'єкта пізнання започатковують І. Кант та неокантіанці, які у свою чергу надають велику вагу у структуруванні цінностей поняттю «значущості». У подальшому її розвивають Г. Лотце на основі чуттєвих критеріїв задоволення/незадоволення, а також ідеї про оцінюючу діяльність людського розуму та Ф. Ніцше, який наголошує на формуванні цінностей у контексті переоцінки цінностей на основі ресентименту (негативних почуттів) та волі до влади. Найбільш ґрунтовну версію феноменологічної аксіології представляють М. Шелер та Н. Гартман. Така концепція про формування аксіології на основі феноменологічної аксіології доводиться у моїй дисертації та зокрема у її четвертому розділі.

4.1. Персоналістичні та феноменологічні інтенції аксіології Г. Лотце

Становлення аксіології відбувається у післякантівській філософській традиції. На мій погляд, саме *трансценденталізм* та *апріоризм* Канта стали засадничими світоглядними конструктами, на основі яких сформувались засади для постановки аксіологічних питань у філософії. Методологічні засади філософії Канта та неокантіанства зорієнтували філософське мислення на надання ваги суб'єкту та його когнітивним здатностям у пізнавальному процесі та у функціюванні моралі.

Основна аксіологічна категорія – «цінність» починає чітко формуватись у творчості Г. Лотце. Становлення поняття «цінність», а на його основі розвиток аксіології кінця XIX – початку XX ст. слід розглядати на основі феноменологічного підґрунтя, яке сформувалось у *персоналізмі Г. Лотце*. Антропологічні ідеї Г. Лотце, які розвивались на основі *лейбніціанства* і *кантіанства* стали засадами для чіткої постановки проблеми цінностей у філософії. Можливість формування аксіологічної проблематики у філософії засновується на ідеї Г. Лотце про автономність духовності людини, ідеї оціночної діяльності людського розуму та на задоволенні/незадоволенні як критеріїв *віднесення* до цінностей, що свідчить про домінування у нього феноменологічного підходу до конституювання цінностей.

З точки зору Г. Йоаса, «вперше питання виникнення цінностей було поставлено наприкінці XIX століття. З цього часу поняття “цінність” починають використовувати поза економічним... контекстом... у своєму сучасному міжнародному значенні це поняття прийшло в суспільну дискусію... з німецької філософії XIX століття» [97, с. 20]. На думку Г. Йоаса, «...поняття “цінність” пройшло шлях з економічної сфери через економічну науку XVIII століття у філософію XIX століття... Ключову роль у цій історії розвитку відіграв філософ Герман Лотце, у роботах... якого беруть початок різні течії, зокрема теорії цінностей у дусі неокантіанства, феноменології та філософії життя (курсив мій – А.Б.)» [97, с. 20]. Тут слід звернути увагу на те, що творчість Г. Лотце є ключовим пунктом у формуванні аксіології. У своїх творах він звертає увагу на аксіологічну

проблематику пов'язуючи її з ідеєю суб'єкта [116; 117] на ґрунті Кантової філософії. Загалом становлення поняття цінності як філософської категорії доцільно виводити із поглядів Г. Лотце. Наприклад, як стверджує, В. Віндельбанд, «з того часу, як Лотце енергійно висунув на перший план поняття цінності і поставив його на чолі як логіки, так і метафізики, часто робляться спроби створити “теорію цінностей” як новий вид основної філософської науки» [171, с. 681].

Один із аспектів формування аксіології у Г. Лотце пов'язаний із тим, що філософ розвиває аксіологію виходячи із смисложиттєвих питань, які постають перед людиною, тобто аксіологічні питання – це в першу чергу – смисложиттєві питання. *Питання смислу і його вплив на аксіологію у Г. Лотце* має, на мою думку, одне із фундаментальних значень. В такому контексті у поглядах Г. Лотце аксіологічні питання, а зокрема «ідея цінностей» пов'язана із «ідеєю суб'єктивності», тобто з ідеєю суб'єкта, як носія цінностей або ціннісних архетипів. В цілому, аксіологічні питання тісно пов'язані із суб'єктом, а зокрема із проблемою сенсу людського буття, власне із смисложиттєвими запитам. Тут Г. Лотце запитує: «...яке ж значення має людина і її життя, з постійними його явищами і з мінливим ходом історії, в цілому складі... природи...» [116, с. хvі]. Філософ вважає, що «...природний стан людства є коливання між усвідомленням нашого вічного, вселенського покликання і між страхом, який завжди виникає, що ми лише байдужі і безцільні наслідки всезагального потоку природи...» [117, с. 111]. В такому контексті питання сутності людини та її цінності є актуальними. Однак, вирішуючи питання до якого світу належить дух, Г. Лотце йде *шляхом* Канта і вважає, що це питання може вирішити віра. На його думку, «дух людини по своєму положенні на межі двох світів, постійно живе подвійним життям... Вищий духовний розвиток полягає саме в тому, щоб... зрозуміти, що верховним ідеалом і останньою ціллю... може бути тільки безкінечно-розумне і благе, а звідси всемогутня і абсолютна вільна творчість. Прийняти це до серця і засвоїти собі всіма силами душі – значить... увірувати» [117, с. 112]. Г. Лотце у неокантіанському аспекті вважає, що на основі даних різних наук необхідно «...накреслити собі таку картину світу, яка б пояснила нам, в чому саме ми повинні бачити і шанувати

справжній смисл існування, що саме нам робити і на що сподіватися?» [116, с. ix]. Г. Лотце ставить питання, які аналогічні до Кантових питань, зокрема у сфері етики та аксіології. Тому активізація смисложиттєвих питань, яка можлива на рівні ідеї автономного суб'єкта, є тим самим однією із причин формування аксіології.

І. Кант у «Критиці чистого розуму» своїми фундаментальними філософськими питаннями активізує аксіологічну проблематику та орієнтує розвиток філософії в аксіологічне русло, оскільки два питання Канта є за своєю суттю аксіологічними: «Усі інтереси мого розуму (як спекулятивні, так і практичні) об'єднуються в наступних трьох питаннях: 1. *Що я можу знати?* 2. *Що я повинен чинити?* 3. *Чого я смію сподіватися?*» [16, с. 456]. У цьому ракурсі, наприклад, В. Віндельбанд вважає, що «...спонукання, що ховалися в культурній проблемі XVIII століття, призвели до того, що в центрі філософського інтересу... виявилось питання про *цінність життя*... Глибоке і ясне питання про сутність і зміст цінностей взагалі і таким чином філософія могла повернутися... до *кантівської основної проблеми загальнозначущих цінностей*» [171, с. 627]. Тобто в цьому аспекті аксіологія формується на основі етичних питань, зокрема на основі питання *цінності життя*.

Смисложиттєві питання, на погляд Г. Лотце, є надзвичайно конструктивними для діяльності людини і людства, оскільки «...тільки в людстві, яке ставить питання про власну сутність і його призначення виникає проблиск істинно-внутрішнього життя, до вироблення і збагачення якого визначений... весь наявний запас зовнішньої діяльності» [117, с. 103]. В цьому ракурсі Г. Лотце веде мову про «людську цінність» [117, с. 104], про «цінність власного буття людини» [117, с. 106], «цінність людського життя», [117, с. 107], «гідність людськості» [117, с. 108], «гідність людини» [117, с. 109], «цілі життя» [117, с. 111], «призначення людини» [117, с. 117]. Тобто такі смисложиттєві питання є безперечно аксіологічними та активізують розвиток аксіології.

Можливо смисложиттєві питання отримали новий ракурс та актуалізацію внаслідок секуляризації свідомості, яка відбулась зі зміною наукових даних та філософських ідей у світогляді європейців у зв'язку з ідеями кантіанства і

неокантіанства. Зокрема Г. Лотце вважає, що «...переворот космографічних понять значно перебудував впродовж історії саме уявлення народів» [116, с. хііі]. Тобто відбулась зміна світогляду, яка має елементи **секуляризації**, оскільки «відкриття астрономів зруйнували попереднє поняття про небо, як і про землю; вони розширили небесне склепіння, видиме житло богів, в безмежність повітряного простору, в якому фантазія не вміла уже ніде знайти житло надчуттєвому, вони перетворили землю, єдиний притулок життя і історії, в одну із найменших частин всесвіту» [116, с. хіі-хііі]. У цьому ракурсі, наприклад, Ч. Тейлор пояснюючи деякі причини секуляризації, вважає, що «причин, через які люди в дев'ятнадцятому столітті зрікалися своєї віри було чимало... Християнство... пропонувало винагороду за альтруїзм лише в наступному житті... та... подеколи піддавалося спокусі не поширювати свої норми людяності на єретиків та невіруючих, тоді як гуманізм міг бути по-справжньому універсальним» [35, с. 568]. В такому аспекті моральні ідеї гуманізму стали причинами секуляризації, оскільки людина могла діяти альтруїстично за власним вибором, не звертаючись до релігії.

Для формування аксіологічної проблематики мало важливе значення поняття «значущість», яке ввів у своїй філософії Г. Лотце [115, с. 494–499, 504, 507]. В такому ракурсі Г. Рікерт вважає, що «...про “значущість” (Gelten) говорять у філософії із часів Лотце...» [143, с. 187]. Крім того, як зазначає Н. Стефанова, Г. Лотце «...вважав основним критерієм для ціннісного сприйняття світу “одкровення”, що впливає на відчуття цінностей і відносин між ними важливі для ціннісного сприйняття світу в цілому» [163, с. 227]. Під таким кутом зору слід нагадати, що неокантіанці також використовують поняття «значущості» для інтерпретації поняття «цінність» [147, с. 11, 15], а тому є очевидним вплив поглядів Г. Лотце на неокантіанців. У цьому контексті про вплив Г. Лотце на неокантіанців та інші течії сучасної філософії веде мову, наприклад, К. Гаузер, який зазначає, що «...вплив його думки поширюється від неокантіанської школи (Рікерт, Віндельбанд) та англосаксонського гегельянства (Бозанкет, Бредлі) до американських прагматиків Дьюї та Джеймса» [84, с. 152]. Про вплив аксіології Г. Лотце на неокантіанство, зокрема В. Віндельбанда та Г. Рікерта, а також на

прагматизм В. Джеймса та Дж. Дьюї вказує Г. Пірсон [136, с. 115]. Зокрема про вплив Г. Лотце на американський прагматизм вказує також Х. Хуквей [93].

У цьому ракурсі ідеї Г. Лотце були визначальними для багатьох напрямків сучасної філософії. Зокрема вчення Г. Лотце про значущість вплинуло на неокантіанське тлумачення цінностей, а також на феноменологічну філософію та феноменологічну аксіологію зокрема. Тут слід зазначити також, що в поглядах М. Гайдегера простежується вплив Г. Рікєрта, тобто присутні Кантові та неокантіанські мотиви [118, с. 204], та який розвиває *феноменологічну аксіологію* паралельно із М. Шелером та Н. Гартманом.

У німецькій філософії поняття «значущість» (Gelten), яке було введене Г. Лотце позначало особливий вид буття істин [115, с. 494–499, 504, 507]. Загалом поняття «значущості» можна певною мірою включати у структуру поняття сенсу, смислу або істини. У цьому аспекті С. Григоришин зазначає, що «Герман Лотце використовує поняття «цінність» («Wert») у контексті досліджень етики та естетики, а «значущість» («Gültigkeit») – логіки та епістемології» [11, с. 25]. Можливо саме тому змісти понять «цінність» та «істина» у філософській ментальності ототожнювалися якраз на основі поняття «значущості». При цьому якщо *значущість*, а зокрема у німецькій філософії [115, с. 494–499, 504, 507; 143, с. 187], розумілась як певний вид буття істини, то відповідно поняття «цінність» у своєму смисловому навантаженні має певне онтологічне та гносеологічне підґрунтя для свого виникнення та функціонування. На цій основі можна стверджувати, що у понятті «цінності», на мій погляд, одночасно сконцентровані «ідея істини» та «ідея сутності буття». Відповідно у багатьох випадках у філософських концепціях та теоріях поняття «цінність» за своїм смисловим навантаженням ототожнюється з **істиною** та **сутністю**, а тому воно не функціонує самостійно. У цьому розумінні, наприклад, М. Гайдегер вважає, що «у метафізиці ж, тобто у ядрі західної філософії, ціннісна ідея не випадково вийшла на передній план. У понятті цінності приховується поняття буття, що містить у собі тлумачення суцього як такого в цілому. В ідеї цінності – непоміченою – мислиться *сутність* буття...» [88, с. 23]. Ці міркування М. Гайдегера є важливими для розуміння суті

становлення поняття «цінність» у межах західноєвропейської філософії, в якій лише згодом поняття «цінність» виходить на перший план у філософських рефлексіях. Це відбувається на основі антропологічного повороту у західноєвропейській філософії, коли більш актуальними стають питання буття людини, її сенсу життя, розуміння цінності людини та цінності її духу. При цьому актуалізація смисложиттєвих філософських питань відбувається у творчості Г. Лотце, який закладає на їх основі засади для персоналізму та для антропологічного перевороту у сучасній філософії. Антропологічний поворот у філософуванні якраз актуалізує питання сенсу людського буття та питання цінності самої людини.

Початки антропологічного повороту у сучасній філософії, на мій погляд, були закладені у творчості Г. Лотце, яка має елементи персоналізму в його антропологічних ідеях, бо, наприклад, Г. Лотце інтерпретує людину як таку, яка володіє самоцінністю. Самоцінність людини, у свою чергу, є можливою на основі безпосередньої цінності її духовної субстанції, яку людина проявляє як особистість. Філософ вважає, що «...нам потрібно з самого початку бачити у людському духові своєрідну істоту, особлива природа якої проявляється навіть в найпростіших і нижчих проявах її діяльності...» [116, с. 536]. Він звертає увагу на те, що «загальні поняття – ось ця двосічна зброя, яка одна дає нашому людському пізнанню можливість оголяти сильне ядро первісної сили і діяльності з-під переплутаного плетива поверхових явищ...» [116, с. 536]. У цьому розумінні людський дух – це здатність до абстрактного пізнання буття – до пізнання першопричин буття явищ. Однак, Г. Лотце зазначає, що «не можна прирівнювати дух до певного (абстрактно-представленого) мислення...» [116, с. 549], тобто «...розум і душевне життя все ж набагато більше ніж одне мислення» [116, с. 555]. З точки зору філософа, у пізнанні «вихідною точкою завжди слугує нам глибше розуміння вічного буття...» [116, с. 557], тобто людська свідомість є джерелом пізнання у поглядах Г. Лотце.

Духовність людини розглядається Г. Лотце у субстанційному сенсі. Духовність є «гарантією» можливості та надійності аксіологічних суджень,

оскільки Г. Лотце вважає, що існує свобода і автономія людського духу. В такому сенсі свобода та автономія людського духу – це вихідні засади постановки проблеми цінностей. Г. Лотце у своєму *персоналізмі* обґрунтовує ідею автономного суб'єкта, яка ґрунтується на ідеї духовності. Ця ідея є за своєю суттю *кантіанською*, оскільки суб'єкт здатний пізнавати буття через власні пізнавальні зусилля. Однак, Г. Лотце вже інтерпретує суб'єкта як особистість, при цьому суб'єкт є кінцевою субстанцією, яка володіє свідомістю, яка є незаперечним фактом. Звідси свідомість, дух є також підґрунтям для гідного людського буття.

Поняття «значущості» у Г. Лотце має об'єктивний зміст, який тотожний до неокантіанського розуміння цінностей. На цій основі поняття «значущість» (Gelten) у Г. Лотце є «критерієм віднесення» речей до цінностей, але в об'єктивному сенсі. У цьому випадку для Г. Лотце є характерним *неокантіанський* та навіть *платонівський* підхід до цінностей, який має ідеально-об'єктивний, або *трансцендентний* вимір. На його думку, природа «...перш за все зв'язане в собі ціле, – організм, домогосподарство у великих розмірах, яке готове... всією своєю сукупністю слугувати сукупності ідей, приймати від них накреслення завдань загальної своєї діяльності...» [116, с. 424]. Тобто «в тій же самій багатоманітності даних фактів можемо ми прослідкувати і прояв ідей, які надають ціну всьому тому, що існує і здійснюється...» [116, с. 419]. Г. Лотце бачить в «...ідеях святості, блага і краси єдину неперехідну ціль, яка дає будь-якій дійсності її ціну...» [116, с. 414].

З одного боку, критерієм цінностей у Г. Лотце виступає **значущість** явищ як віднесення їх до цінностей, власне значущість у їх об'єктивно-ідеальній формі, а тому критерій цінностей у формі «значущості» має *теоретичний* вимір. Однак з іншого боку, критерієм віднесення до цінностей виступає **почуття задоволення-незадоволення**, яке відповідно вже має *емпіричний* зміст та може тлумачитись *прагматично*. Ідея Г. Лотце про те, що критеріями віднесення до цінностей можуть бути почуття **задоволення-незадоволення** є близькою за змістом до поглядів І. Канта та має феноменологічний вимір. Відповідно до позиції Канта, «моральні поняття суть не цілком чисті розумові поняття, бо в їх основі лежить щось емпіричне (вдоволення або невдоволення)» [16, с. 337]. По аналогії з І. Кантом, як

я вже зазначав раніше у своїй статті, Г. Лотце наголошує на тому, що відчуття задоволення пов'язане з поняттям цінності, що зближує його ідеї з *прагматизмом та утилітаризмом* [5, с. 6]. Зокрема, Г. Лотце вважає, що серед сил, які приводять нашу діяльність у рух є «...прагнення утримувати за собою або знову *набувати задоволення, і навпаки, уникати незадоволення, що складає єдину пружину будь-якої практичної діяльності* (курсив мій – А.Б.)» [116, с. 688]. Тобто Г. Лотце розглядає **задоволення і незадоволення** як діючі причини вчинків [116, с. 683], при цьому поєднує задоволення із благом з одного боку, а з іншого – поєднує поняття гідності або внутрішньої цінності із поняттям задоволення [116, с. 684]. Тобто для Г. Лотце «...задоволення та незадоволення – це фундаментальні причини і мотиви вчинків, при цьому він ототожнює задоволення та благо, а тому відчуття задоволення відіграє важливу роль у контексті формування морального начала та конституювання цінності...» [5, с. 6–7]. У цьому ракурсі Г. Лотце вважає, що через відчуття задоволення і незадоволення формується цілісність людського «я», бо «...у відчуттях задоволення і незадоволення наше я усвідомлює нарешті приналежність до нього цих окремих його станів...» [116, с. 687]. В такому аспекті розуміння «цінності» в Г. Лотце має *прагматичний та гедоністичний* вимір, тобто пов'язане із процесами задоволення та незадоволення, але зазначу, що це чуттєве **задоволення чи незадоволення суб'єкта**, а тому це вказує на феноменологічний вимір аксіологічних поглядів Г. Лотце. При цьому процеси задоволення та незадоволення є суб'єктивними критеріями значущості явищ. У цьому ракурсі, наприклад, С. Григоришин вважає, що «...Лотце намагається обґрунтувати дві ознаки оцінювання та значущості: їх суб'єктивність та плюралізм» [11, с. 27]. У цьому розумінні **персоналізм, прагматизм, утилітаризм та гедонізм** – це парадигми мислення, які функціують на визнанні автономного суб'єкта, який може будувати естетичні, етичні та аксіологічні судження виходячи із власних переживань. Тобто **персоналізм, прагматизм, утилітаризм та гедонізм можливі у контексті парадигми суб'єктивності**.

У Г. Лотце простежується *гедоністичний* підхід до поняття «цінність». Власне він мислить *гедоністично* щодо розуміння поняття «цінність», оскільки

вважає, що «...думка про що-небудь безумовно-цінне, що не доводило б цієї ціни своєю здатністю породжувати (відповідне) задоволення, – ця думка цілком неспроможна... З боку практичної філософії було звичайно похвальною строгістю, вивільнити моральні начала від всяких побічних уявлень із власною вигодою діючої особи; але даремно старався цей ригоризм порвати той *чіткий і дуже сильний зв'язок, відповідно до якого... поняття самозадоволення поєднується тим не менше із поняттям цінності або гідності* (курсив мій – А.Б.)» [116, с. 690]. Тому, як вважає Г. Лотце, «...ще жодна система моралі, яка намагалася вивести цілий ряд обов'язків або моральних ідеалів із одного вищого начала, не змогла досягти успіху ні в чому, крім установки зрозумілого логічного підпорядкування своїх висновків цьому вищому началу» [116, с. 696]. Тобто якщо моральна теорія ґрунтується тільки на моральних постулатах без їх зв'язку із реальністю людського буття, то така моральна теорія не має успіху.

З точки зору Г. Лотце людина схоплює і пізнає цінності у контексті *гедонізму* чи навіть *прагматизму*, тобто на основі почуттів задоволення чи невдоволення. Філософ вважає, що «...здатність відчувати задоволення чи незадоволення повинна бути першопочатково притаманна нашій душі, і зміни в ході уявлень, діючи на сутність душі, отже, тільки збуджують цю здатність до прояву, а не продукують її самі собою; які відчуття не заволоділи б серцем нашим, не вони породжують потяг, а викликають тільки здатність хотіння, яка присутня в душі, якої не будь вона в ній від природи, їм ніколи б їй і не надати» [116, с. 179]. Тобто відчуття задоволення – незадоволення, та інші відчуття є в такому випадку *апріорними*. При цьому Г. Лотце вважає, що з почуття задоволення та незадоволення походить потяг (стремління) [116, с. 179]. На цій основі Г. Лотце можна зарахувати до парадигми суб'єктивізму щодо формування цінностей, оскільки саме суб'єкт здатний відчувати почуття *задоволення чи незадоволення*. В такому випадку «критерієм цінностей» є реальні людські переживання, духовний світ суб'єкта. Г. Лотце вважає, що цінності пов'язані із задоволенням, оскільки «...ще жодна система моралі, яка намагалася вивести цілий ряд обов'язків або моральних ідеалів із одного вищого начала, не змогла досягти успіху ні в чому...» [116, с. 696].

У такому ракурсі стосовно поняття «цінність» Г. Лотце мислить *прагматично*, оскільки вважає, що поняття «цінність» має поєднуватись із задоволенням, тобто цінність має бути причиною задоволення, а тому щось не може бути цінним саме по собі, якщо воно не приносить задоволення [116, с. 690]. Але таке задоволення чи незадоволення не є з точки зору Г. Лотце конкретно-предметним, оскільки він веде мову про «задоволення і незадоволення взагалі» [116, с. 695], тобто як про критерії віднесення до цінності. Крім того філософ вважає, що «...речі підкорюють нас своєю власною цінністю...» [116, с. 695]. Інакше кажучи, у системі поглядів Г. Лотце, поняття «цінність» формується не на основі *аксіоматично-дискурсивного* обґрунтування вищих цінностей, а на основі їх практичного значення для людини у контексті критеріїв **задоволення** – **незадоволення**, які є більш надійними аксіологічними критеріями, ніж моральні та аксіологічні міркування. Останні, з точки зору Г. Лотце, ґрунтуються на ідеї якогось вищого принципу [116, с. 696]. Звідси у міркуваннях Г. Лотце простежується *секуляризація моральних засад*, бо надійні моральні принципи виводяться ним не з ідеї вищих принципів [116, с. 696], а з більш конкретного критерію – задоволення/незадоволення [116, с. 695], які є більшою мірою пов'язані із суб'єктивною чуттєвістю людини. Звідси, *секуляризація моральних засад у Г. Лотце має прагматичний та гедоністичний зміст*.

Для поглядів Г. Лотце характерний *зв'язок цінності з чуттєвими даними*, тобто цінності та моральні судження пов'язані з чуттєвістю. Він вважає, що естетичне і моральне судження змінюються «...від чуттєвого сприйняття, завдяки якому цінне саме по собі постає нам разом і в своїй згоді з найглибшими умовами нашого власного індивідуального існування» [117, с. 38]. Звідси цінності мають суб'єктивне походження, оскільки ґрунтуються на чуттєвому сприйнятті, тілесності, зокрема на задоволенні та незадоволенні, що вказує на елементи *феноменологічної аксіології* у творчості Г. Лотце.

Г. Лотце також веде мову про *оцінюючу діяльність розуму* [116, с. 240], що є, на мій погляд, свідченням його *феноменологічного підходу* до розуміння цінностей. У такому феноменологічному аспекті впливає, що аксіологічні

питання та аксіологічна проблематика взагалі у Г. Лотце засновуються на аналізі здатностей людської душі, духовного життя та людського розуму. Г. Лотце вважає, що «...всюди образ думок і справ був предметом внутрішньої оцінки розуму...» [116, с. 247]. На його погляд, «якщо наш розум у момент роздумів про те, що в ньому відбувається, відчуває повну впевненість в існуванні істини взагалі, то в цьому саме і перебуває один із найбільш первісних його проявів...» [116, с. 675]. По аналогії із таким розумінням істини, яке є суб'єктивно-феноменологічним можна також вести мову про те, що розуміння цінності також можливе в такому сенсі. У контексті поглядів Г. Лотце людський дух володіє світом внутрішніх цінностей [116, с. 247], живим почуттям внутрішньої оцінки [116, с. 247]. Так зокрема «...моральні принципи кожної епохи завжди схвалювались духом інакше, ніж істини позитивного знання: в них висловлювалось живе почуття внутрішньої оцінки» [116, с. 247]. В такому ракурсі Г. Лотце веде мову про *оцінюючу діяльність людського розуму*, тобто він є одним із перших філософів, який *наділяє розум оціночними характеристиками в аксіологічному сенсі* [116, с. 240]. Така оціночна діяльність духу у Г. Лотце має феноменологічний вимір розуміння цінностей та є примордіальною, вічною, чи первісною, відбувається на рівні ціннісних архетипів, оскільки він вважає, що у контексті мінливих станів духу «...його первісною рисою слід визнати ту, що він не тільки уявляє собі ці зміни, але *із задоволенням чи з незадоволенням відчуває ще ту ціну* (курсив мій – А.Б.), яку вони для нього мають...» [116, с. 240]. Тут слід звернути увагу на те, що критерієм оцінювання є **задоволення – незадоволення** [116, с. 240–241].

Загалом Г. Лотце розглядає *задоволення-незадоволення як критерії цінності*. На його думку, задоволення та незадоволення – це діючі причини вчинків [116, с. 683]. При цьому існує зв'язок між поняттям гідності, внутрішньою цінністю та задоволенням як моральним началом [116, с. 684]. На думку Г. Лотце, «*з чуттєвого сприйняття не тільки починається будь-який рух духовного життя* (курсив мій – А.Б.), але до нього ж воно безперервно повертається, щоб черпати в ньому матеріал і привід для нового розвитку своєї діяльності» [116, с. 563]. У цьому відношенні саме суб'єктивне чуттєве сприйняття на основі задоволення/незадоволення у

системі аксіологічних поглядів Г. Лотце є джерелом духовного життя, а відповідно всіх його сфер, у тому числі – цінностей, що вказує на елементи *феноменологічної аксіології* у його поглядах. Філософ вважає, що «...до кожного відчуття приходить елемент внутрішнього почуття, яке вимірює *задоволенням чи незадоволенням цінність* (курсив мій – А.Б.) отриманого збудження для нашого індивідуального буття» [116, с. 567]. У цьому аспекті Г. Лотце мислить аналогічно до І. Канта, який вважає, що «приємне, прекрасне, добре означають... три різні співвідношення уявлень *з почуттям задоволення та невдоволення* (курсив мій – А.Б.), по відношенню до якого ми відрізняємо один від одного предмети чи способи уявлення... *Приємним* кожен називає те, що *приносить* йому *насоладу*; *прекрасним* – те, що йому лише *подобається*; хорошим – те, що він *цінує*, *схвалює*... вбачає об'єктивну цінність» [102, с. 54]. На цій основі аксіологічні пріоритети у І. Канта формуються на основі естетичних уявлень та пов'язуються із критеріями задоволення та незадоволення, які є основою естетичної здатності судження [102]. І. Кант вважає, що «...суто суб'єктивна (естетична) оцінка предмета або уявлення, за допомогою якого предмет дається, передує [почуттю] задоволення від цього предмета і є основою цього задоволення від гармонії пізнавальних здібностей...» [102, с. 65].

На думку Г. Лотце, «...людська чуттєвість первинно схильна відкривати в природі речей властиву кожній з них заслугу, цінність чи нецінність... (курсив мій – А.Б.)» [116, с. 579]. Тут Г. Лотце веде мову про аксіологічну схильність людини оцінювати всі явища у контексті їх цінності чи не цінності, а критерієм такої оцінки виступають відчуття задоволення – незадоволення. Тобто людина має схильність на основі чуттєвого споглядання порівнювати певні змісти відчуттів, а тому «...навмисністю людська думка безперечно відрізняється перед ходом уявлень тварини, але ще конкретніше – стремлінням дати кожному змісту певне місце в ряді подібних до нього, зрозуміти самий цей ряд у вигляді цілої організованої системи» [116, с. 580]. Тобто для людини є характерна системність душевних відчуттів. При цьому «...настрої нашої душі приймають велику різноманітність тонко-відтінкових форм... В тому вигляді як наповнюють вони... свідомість, навряд чи

якийсь з них можна назвати простим... процесом; *майже в кожному вбачаємо ми переплетення різних ступенів задоволення і незадоволення...* (курсив мій – А.Б.)» [116, с. 241].

Г. Лотце вважає, що існує «оцінююча здатність душі» на основі почуття задоволення і незадоволення [116, с. 305]. На його думку, якщо ми, наприклад, розмежовуємо зовнішні і внутрішні події, то «...першою відмінністю, яка розрізняє тут виступають очевидно почуття задоволення і незадоволення, якими внутрішні події, або супроводжуються, або ні» [116, с. 687]. На думку Г. Лотце, «...яке б збудження не відчувала душа, від кожного ми повинні очікувати враження задоволення чи незадоволення...» [116, с. 243]. Він вважає, що «кожному простому чуттєвому враженню... відповідає першопочатково відомий ступінь задоволення чи незадоволення» [116, с. 243]. На думку Г. Лотце, «...почуття має в собі... основу тієї особливої і вищої діяльності, з якою зустрілися ми в сфері розуму, – саме основу розуму, який вимагає, щоб вся дійсність трималася таких форм існування, в яких він знаходить єдину поруку за гідність і цінність дійсного» [116, с. 244]. Він зазначає, що «...в почутті внутрішньої ціни речей... розум наш стільки ж володіє позитивним одкровенням, як в початках смислового (або, мабуть, розсудкового) дослідження він набуває собі необхідні засоби для досвіду» [116, с. 245]. Г. Лотце вважає, що «так само як всі цінності предметів, які ми уявляємо, ми схоплюємо і цінність... внутрішнього відношення тільки *почуттями задоволення чи незадоволення* (курсив мій – А.Б.)» [116, с. 250]. В такому сенсі почуття задоволення/незадоволення – це аксіологічні критерії зовнішніх і внутрішніх явищ. З точки зору Г. Лотце, «не на тому, що ми мислимо співпадіння мислячого з мислимим, але *на безпосередній цінності, яку ми відчуваємо при цьому своїм відчуттям, засновується наша самосвідомість...*» (курсив мій – А.Б.) [116, с. 250].

На думку Г. Лотце, почуття задоволення та незадоволення є початками розвитку духу, бо саме «з чуттєвого сприйняття не тільки починається будь-який рух духовного життя, але до нього ж воно безперервно повертається, щоб черпати в ньому матеріал і привід для нового розвитку своєї діяльності» [116, с. 563]. Тут

Г. Лотце висловлює ідею єдності чуттєвого і духовного факторів. На цій основі можлива *критика матеріалізму*, яку застосовує Г. Лотце у своїх поглядах.

Загалом Г. Лотце критикує **матеріалізм**, **позитивізм** та **механіцизм** у підходах до людини, оскільки така позиція є небезпечною стосовно людини. Він вважає, що «...подібно до того як зростаюча пильність астрономії відділила велику ниву нашого життя від безпосереднього зв'язку з уявно-божим існуванням, подальші успіхи механічної науки загрожують таким же розпадом і “мікрокосму” самої людини» [116, с. xv]. З його точки зору, матеріалістичним поглядам «...хотілось би все духовне життя звести до сліпої діяльності одного тілесного механізму» [116, с. xv]. Філософ вважає, що «проти істини чуттєвого пізнання... проти творчого саморозвитку тілесного життя взагалі, спрямовані нападки фізіологічної науки...» [116, с. xv]. На думку Г. Лотце, «згубний для всякого світогляду, істинно-шкідливий матеріалізм в тому й полягає, що із взаємодії речовин... і нічого більше... саморобно виводять всю повноту духовного життя...» [116, с. 151]. Нехтування духом людини та її духовним життям як особливість *природничо-наукового* та позитивістського мислення помічає також В. Віндельбанд, який вважає, що «...метафізика XVII століття... і Просвітництво XVIII століття знаходилися цілком у владі *природничо-наукового мислення*... це вплинуло на... оцінку індивідуумом всього одиничного, при якій «цінне» ототожнювалося з “природним”. Проти поширення такого механічного погляду на світ виступила німецька філософія...» [171, с. 624]. В. Віндельбанд вважає, що «*протистояння історичного і природничо-наукового споглядання і життєрозуміння* набуло найбільш *непримиренного характеру* в тому пункті, де врешті-решт мало вирішитися питання про те, якою мірою окрема особистість зобов'язана цінним змістом свого життя самій собі, а в якій – зв'язком цілого, що панує над нею» (курсив мій – А.Б.) [171, с. 625]. До того ж ці форми мислення «...історична... і природничо-наукова – відрізняються одна від одної своїм ставленням до визначення *цінності*» [171, с. 661].

Критикуючи матеріалізм, Г. Лотце висловлює думки про людину у контексті матеріальної і духовної єдності в ній. Філософ вважає, що людина є «...досконалою

подібністю великої дійсності, – малим світом, *Мікрокосмом*» [116, с. 401]. У такому контексті, Г. Лотце через концепт «мікрокосм» відстоює традицію ототожнення людини та Всесвіту, оскільки людина – це мікрокосмос. Г. Лотце пояснює *світ як ціле*, а людину як вільну і духовну істоту в ньому. Звідси філософ критикує *механічне* пояснення природних процесів та показує походження природи із життя духу, оскільки універсум є живим [116, 117]. Філософ відстоює ідею єдності світу через безкінечну субстанційну єдність всього існуючого, власне на основі Бога, який забезпечує сутнісну єдність буття та взаємодію у ньому [116, 117]. На цій основі аксіологічні питання можуть бути поставлені у зв'язку із означенням людини як такої, яка перебуває у такому сутнісному зв'язку із божественною першоосновою. Людина набуває свого значення у контексті персоналізму, до якого схильний Г. Лотце. При цьому Бог для Г. Лотце так само як і в християнській традиції – це «Особистий Бог» або особисте начало, яке укорінене у створеному світі [116, 117]. Саме завдяки особистісному божественному началу людина як «кінцевий дух» має певну визначеність та зберігає власну індивідуальність, а це робить її таким створінням, яке здатне проявляти через дух відношення до самого себе та своїх станів, тобто ставити суб'єктом, який здатний переживати власне я [116, 117]. Звідси таке походження людини від особистісного божественного начала є підґрунтям цінності людини та її персони. На цій основі *кінцевий дух*, яким володіє людина – це *внутрішня особлива цінність людини*, тобто *цінність людини у суцільному визначається її духом*, який є ціллю людини та завдяки якому людина є такою, якою вона є. Саме дух робить людину унікальною і неповторною у бутті, тобто робить її цінною та визначає її смисл участі у бутті та у здійсненні загального блага [116, 117].

З точки зору Г. Лотце критерій залучення до блага є насолода, яка також є одним із критеріїв цінності, бо цінність і насолода пов'язані через благо, оскільки речі є цінними настільки, наскільки вони приймають участь у здійсненні блага [116, 117]. На цій основі за Г. Лотце, світ як такий неможливий без людини, бо людина – унікальна істота, яка самим своїм існуванням намагається примножувати благо і насолоджуватися ним, що робить людину цінною, бо наслідуючи благо, людина

наслідує Бога, який водночас є буття, благо та особистісна основа буття [116, 117]. З такої точки зору Г. Лотце наголошує на цінності людини, оскільки вона має зв'язок з першоосновою світу, вона причетна до Бога, а тому є цінною, тобто в цьому аспекті Г. Лотце закладає основи парадигми **персоналізму**, в межах якої людина – це цінність.

Вагомим історико-філософським фактом формування аксіологічної проблематики є той, що поняття «цінність» виникло саме у контексті *персоналізму* Г. Лотце. Персоналізм Г. Лотце був тісно поєднаний з попередньою метафізичною традицією, зокрема *лейбніціанством* та *кантіанством*. Цікаво, що в цей же час *персоналізм* розвивався, наприклад, в один час із *позитивізмом* О. Конта. *Позитивізм* ззовні наслідував Кантову критику метафізики. Власне *позитивізм* О. Конта швидше за все не міг би виникнути, якщо б І. Кант не здійснив критику чистого розуму [16]. Хоча О. Конт цілком заперечує не тільки вплив І. Канта на свою позитивну філософію, але й констатує незалежність своєї системи від німецької філософської традиції взагалі та навіть навмисне нехтування нею, стверджуючи наступне: «Я ніколи не читав... ні Віко, ні Канта, ні Гердера, ні Гегеля тощо; я знаю про їхні різні твори лише у кількох непрямих відношеннях та у зв'язку з деякими дуже недостатніми витягами» [57, с. XXXVI]. *Контівський позитивізм* взагалі наголошує на тому, що метафізика, а, отже й будь-яка наука, (в тому числі теологія, психологія), яка ґрунтується на загальних або оціночних судженнях неможлива як така, бо такі знання не можуть претендувати на істинність. Зокрема, О. Конт вважає, що «...позитивна філософія стане здатною повністю замінити теологічну філософію та метафізичну філософію на основі своєї природної переваги...» [56, с. 23]. У цьому аспекті деякі особливості формування аксіології у контексті розвитку позитивної науки відкриває В. Віндельбанд, який відмічає, що у філософії XIX століття відбулося «виснаження метафізичної енергії та *високе напруження емпіричного інтересу...*» (курсив мій – А.Б.). [171, с. 660]. Можливо такий *емпіричний інтерес*, або переорієнтація наукових інтересів з метафізичних на емпіричні стали також причиною появи філософії цінностей. В. Віндельбанд вважає, що «...найбільш яскраво виразилося це характерне протистояння...»

(історичного і природничо-наукового споглядання) у питанні стосовно того «...в яких межах душевне життя може бути предметом природничо-наукового пізнання...» [171, с. 625]. Таким чином **проблеми психології**, які розвинулись у XIX столітті також можна вважати одним із джерел формування аксіологічної проблематики, оскільки позитивістське природничо-наукове пізнання відкидало можливість достовірного пізнання душевного життя і зупинилось на тій позиції, як вважає В. Віндельбанд, що «...єдиною можливим виходом тут виявилось обмеження цієї науки лише викладом її суто емпіричного змісту» [171, с. 626].

Логіка позитивістських та сцієнтистських міркувань заслуговує на повагу з точки зору пошуку достовірної методології наукового пізнання, яке б було точним та істинним. В такому аспекті поняття «цінність», як метафізичне поняття не могло сформуватись в контексті *позитивізму*, бо цінність неможливо «виміряти» та описати протокольними судженнями. Саме тому поняття «цінність» формується у контексті *персоналізму* Г. Лотце, який надає статус цінності людському духу та відповідно людині. У позитивізмі поняття «душа», «дух», «духовне життя» є метафізичними і не мають *емпіричної вимірності*. Саме тому у межах позитивної філософії поняття «цінність» також розвиватись не може, бо його неможливо виміряти так само як неможливо виміряти духовне підґрунтя цінності.

У цьому ракурсі можна припустити, що формування цінності як філософської категорії відбувалось як реакція на позитивізм, утилітаризм та сцієнтизм, які часто перебували на позиції метафізичного нігілізму, оскільки загалом нехтували метафізичними постулатами, а зокрема поняттям цінності, яке не мало позитивістської вимірності та не підпорядковувалося природничо-науковому поясненню на основі фактів і протокольних суджень. В такому ракурсі критика позитивізму і матеріалізму Г. Лотце відбувається в аксіологічному контексті. Г. Лотце, *критикуючи матеріалізм та позитивізм, стверджує про єдність духу і тіла*, тобто **єдність духовного і матеріального**. На думку Г. Лотце «...у нас немає іншого способу заглянути в сутність душі, крім зворотних висновків із фактів нашої свідомості...» [116, с. 168]. Звідси самосвідомість – єдине джерело розуміння сутності душі, що свідчить про те, що Г. Лотце перебуває на позиції

автономності людського пізнання. Він вважає, що «...природа душі володіє здатністю відчувати що-небудь у вигляді відчуття і стремління» [116, с. 179]. У цьому також проглядається ідея *апріорної* здатності душі відчувати і мати бажання, які є *автономними*, тобто притаманні природі душі першопочатково.

Г. Лотце розвиває поняття «*цінність*» в *антропологічно-етичному* сенсі, який є підґрунтям персоналізму, бо використовує такі поняття як «людська душа» [116, с. 713], віра в обов'язок [116, с. 711], «суд совісті» [116, с. 712], призначення людства [116, с. 712], людський дух, «*критика совісті*», *моральність*, які мають *персоналістичний* вимір. На мій погляд, совість у Г. Лотце можна тлумачити як своєрідний «центр суб'єктивності», «центр персони», а звідси – як джерело аксіологічності. Тобто совість – це суть людини, персони, це те, що відрізняє людину і тварину, оскільки «...ідея... обов'язку, яка супроводжує наші відчуття і нашу діяльність, неминучий самосуд нашої совісті, порізняли і тут людську істоту, як ланку духовного царства, від пристрасної життерухливості (безсовісного) світу тварин» [116, с. 714]. На основі ідеї совісті Г. Лотце можна зарахувати до персоналістичної традиції та до суб'єктивного бачення становлення цінностей.

З точки зору Г. Лотце, «...для нас повністю зрозуміле одне тільки свідомо-духовне життя, яке відчувається нами в собі самих; зрозуміла також і протилежна думка про сліпу необхідність... пряму протилежність нашому власному існуванню» [116, с. 9]. В такому ракурсі духовне життя людини – це свобода дій і вибору, яка протилежна необхідності. Він вважає, що «...ми є для себе творіннями нашої власної довільності; але... ми не заперечуємо в собі присутності в нас природи, яка діє безсвідомо...» [116, с. 11]. Тобто «...ми не схильні різко протиставляти нашу духовну особистість її тілесному існуванню» [116, с. 12], але він пропонує «...дивитись на тіло, як на оболонку, яку можна відкласти, з якою дух дійсно зжився, але з якою не зливається... в ціле» [116, с. 12]. При цьому, «...ми відносимо до своєї особистості і цю темну глибину, так що особистість наша розростається для нас в цілий світ...» [116, с. 12]. На думку філософа, «дух... виконує своє призначення тільки в тому випадку, якщо він не ззовні осилує масу, яка чужа йому, а сам діяльно в ній продовжується...» [116, с. 13]. Г. Лотце прагне

довести цілісність і єдність людини [116, с. 13]. На його думку «ніяке спостереження не представляє нам духовне життя інакше як у постійному зв'язку з тілесним виглядом... і воно і він розвиваються, як ми бачимо разом...» [116, с. 143].

На думку Г. Лотце, із «...розвитку загальних душевних здатностей і їх особливого застосування походить людськість» [116, с. 193]. При цьому «...відчуття проникають наскрізь все духовне життя...» [116, с. 240]. Він вважає, що немає «...ні одного прояву духовної нашої діяльності, який не супроводжувався би яким-небудь відчуттям» [116, с. 243]. В такому ракурсі Г. Лотце також стверджує про єдність чуттєвого і теоретичного пізнання. З точки зору Г. Лотце, «...сильно і багатозначно в кожній окремій особі переміна тілесних настроїв діє на ступінь і напрям духовної рухливості...» [116, с. 267]. У контексті ідеї єдності духу і тіла, чуттєвого і духовного полягає методологічний підхід Г. Лотце до того, що критерієм віднесення до цінностей виступають почуття задоволення та незадоволення, які можна розглядати як елементи структурування цінностей у контексті феноменологічної аксіології.

У цьому ракурсі філософ вважає, що «...весь стрій душевної нашої сфери, у всякому випадку багато залежить від тілесної організації» [116, с. 283]. При цьому він вважає, що «...все людське життя, яке спостерігається нами без виключення залежить від взаємодії душі з тілом...» [116, с. 343]. На думку Г. Лотце, «...істинна єдність духу, яка слугує йому як духу відмінністю від єдності всякої іншої істоти полягає в тому, що він... намагається пояснити... багатоманітність вражень в смислі загальнозв'язаного цілого і перетворити його в образ світу, внутрішня стрункість якого є відображенням власної єдності духу» [116, с. 229]. З такої точки зору, за словами Г. Лотце, дух вбачає у бутті свою цілісність та створює образ світу відповідно до внутрішньої природи самого духу. У цьому відношенні дух є **автономним** у пізнанні, оскільки створює картину буття на власній основі.

На думку Г. Лотце, в контексті ідеї загальної одушевленості всесвіту [116, с. 361, 363] стосовно співвідношення душі і тіла «...тут протистоять одне одному не різні дві сутності; але що душа, як нероздільна сутність, і тіло, як згрупована

множина других сутностей, які близькі за своєю природою, виступають тепер однорідними членами цього співвідношення» [116, с. 364]. В такому ракурсі у філософії Г. Лотце **задоволення** та **незадоволення**, як **критерії цінностей** мають свій зв'язок з ідеєю єдності тіла і душі, яку відстоює філософ. Він вважає, що «чим глибше душа вникає в саму себе і у своє призначення, тим більше самопочуття її ображається безпосередньою єдністю, в якій бачить вона внутрішнє своє життя, яке поєднане з цим чудом матеріального організму і яке змушене відчувати з неминучим задоволенням або незадоволенням всі рухи тілесності...» [117, с. 65-66]. Саме ідея єдності душі і тіла є підґрунтям того, що критеріями цінностей стають задоволення та незадоволення. В такому аспекті суб'єктивізм у підході до цінностей у Г. Лотце на основі чуттєвого задоволення/незадоволення ґрунтується на ідеї безпосередньої єдності душі і тіла. Ідея безпосередньої єдності душі і тіла має також елементи **секуляризації**, оскільки душа і тіло стають важливими для існування людини, зокрема з точки зору філософа вони близькі за своєю природою [116, с. 364].

Ідея єдності душі і тіла у Г. Лотце простежується також у міркуванні філософа про те, що «...насправді, дух живе повним... життям тільки тоді, коли до надчуттєвої гри його станів і діяльності приходить чуттєвий відголосок, який супроводжує його... В нас є і свідомість того, що ми все ж таки зв'язані з механічним порядком природи...» [117, с. 66]. Ідею єдності душі і тіла філософ розвиває з позицій *ідеалізму*. Загалом Г. Лотце перебуває у своєму світогляді на ідеалістичній позиції, яку він розгортає у контексті ідеї єдності світу. Зокрема про ідеалізм Г. Лотце свідчить те, що він застосовує певні *поняття*, які *використовує* у своїх поглядах: «творча природа» [116, с. хііі], «надчуттєвий світ» [116, с. хііі], «співпроникнута єдність тіла і душі» [116, с. ххv], «єдність між тілом і духом» [116, с. 273], «особисте одухотворення» [116, с. 8], «душа світу» [116, с. 15], «всепроникний зв'язок світового смислу» [116, с. 361], «бездонна душа світу» [116, с. 23], «всезагальні закони світового зв'язку» [116, с. 18]. Це свідчить про його *ідеалізм* у сфері онтології, який вплинув на постановку аксіологічних питань.

Г. Лотце висловлює *ідею цілісності буття*. Він веде мову про «живу внутрішню єдність природи» [116, с. 419]. Філософ вважає, що «...положенням про загально-одушевлений світ нам хотілось тільки означити просвіт, який відкривається в туманну даль безкінечного...» [116, с. 361]. Він вважає, що «...цей світ тільки оболонка безкінечного духовного життя» [116, с. 363]. На його думку, стосовно виникнення життя «...утворення органічного зачатку – не якась одинична, в собі замкнута подія, але водночас і розвиток самого безкінечного» [116, с. 390]. Сам Г. Лотце признається «...у схильності до поняття про загальне хоча і безкінечно різноманітне одушевлення всесвіту... (курсив мій – А.Б.)» [116, с. 361]. При цьому ідеєю одушевлення Всесвіту філософ фактично перебуває на позиції гілозоїзму.

Г. Лотце висловлює *ідею цілісності буття* і в інший спосіб, вважаючи, що «головне для нас – переконання в тому, що природа... необхідно складає одне ціле, якого різноманітні утворення відрізняються одне від одного... відмінністю в способі користування одним і тим же законодавством» [116, с. 73]. Серед засад, на основі яких можна розв'язувати таке завдання Г. Лотце вбачає «...уявлення єдиної діючої життєвої сили» [116, с. 74], що може бути свідченням його гілозоїзму. На думку Г. Лотце, «...будь-яка окрема істота, яка вплетена в сукупність світу ланцюгом розповсюджених взаємодій, являє собою... дзеркало всесвіту, яке відчуває з свого відносного місця світовий зв'язок... Ні одна з частин сущого не залишається вже безжиттєвою і неодушевленою...» [116, с. 360]. *Ідеалізм Г. Лотце* проявляється у міркуваннях про те, що «...єдність всесвіту полягає... в тому, що різноманітні частини є причетними до смислу єдиного всеоб'ємного плану» [116, с. 34].

На думку Г. Лотце, свідченням наявності духовного життя та надчуттєвої істоти як основи буття, є наявність свідомості, оскільки він вважає, що «як на рішучий факт досвіду, який змушує нас, при поясненні духовного життя приймати носієм явищ надчуттєву істоту, а не матеріальні елементи, повинні ми вказати на ту єдність свідомості, без якої сукупність наших внутрішніх станів не могла би навіть стати предметом самоспостереження» [116, с. 152]. На думку Г. Лотце,

«...єдність свідомості, яку знаходимо ми в своєму власному внутрішньому досвіді... спонукає нас допускати в собі єдину нероздільну надчуттєву істоту осередком і носієм всякої дії і страждання» [116, с. 153]. В такому контексті «зрозумілою стає для нас історія і зв'язаність внутрішнього життя тільки завдяки тому, що всі її події відносимо ми, як різні стани, до одного і того ж я, яке беззмінно лежить в основі і одночасної їх різноманітності і часової послідовності» [116, с. 154].

Філософ у *платонівському* сенсі вважає, що потреби нашого серця задовольняються «...пізнанням... вічного зв'язку, який поєднує мінливий світ явищ з світом істинно-сущого у всі часи» [116, с. 373]. Він вважає, що «...безкінечна премудрість вклала в... непроглядний хаос безвимірну здатність напередвизначеного його розвитку...» [116, с. 374]. На думку Г. Лотце, «...який би шлях творіння не був би вибраний Богом, ні один не ослабить залежності від Нього всесвіту, і ні один не прикріпить її до Нього ще більше» [116, с. 374]. На його погляд, «...ні одна взаємодія не може відбутись сама собою без співучасті... верховної причини...» [116, с. 374], а «...єдності людського розуму більш споріднено визнати єдність начала, яке творить, ніж нав'язати собі тягар... багатоманітності... речей і рухів за вихідну точку всякого пояснення» [116, с. 375].

Незважаючи на ідею єдності буття та ідею єдності тіла і душі, в якій поєднується свобода духу та необхідність тіла Г. Лотце мислить персоналістично та вважає, що духовне життя відрізняється від природи. Ця відмінність полягає у «...свободі внутрішнього самовизначення, яку ми уявляємо усвідомлювати в собі з безпосередньою ясністю, на противагу тій суцільній, невимовній необхідності, з якою стани всього неодушевленого розвиваються одні з інших» [116, с. 144]. В такому ракурсі філософ розвиває *ідею духовної свободи та обґрунтовує її зв'язок з ідеєю цінності*. Ідея **свободи** – це визнання автономії суб'єкта, визнання суб'єкта як персони, бо тільки вільний суб'єкт здатний вибирати дії і цінності. Звідси, **ідея свободи у Г. Лотце тісно пов'язана з розробкою питання «цінності»**. Зокрема ця ідея також проглядається у поглядах І. Канта, який вважає, що стосовно людини

«...добра воля є те, що єдине за допомогою чого її існування може мати абсолютну цінність і стосовно чого існування світу може мати *кінцеву мету*» [102, с. 371].

На думку Г. Лотце, «все чим відрізняється духовне наше буття, *вся гідність... вся цінність нашої особистості і наших вчинків... залежать від цього звільнення нашого існування з-під гніту механічної послідовності* (курсив мій – А.Б.), могутність якої не тільки над неодушевленим світом, але і над розвитком нашого власного тіла ми спонтанно відчуваємо кожен мить» [116, с. 144–145]. Ідея цінності у такому сенсі ґрунтується на ідеї свободи людини.

Г. Лотце веде мову про «свободу внутрішнього самовизначення» [116, с. 144]. Філософ у дусі Канта тлумачить свободу «...як неминучу передумову всякого виконання моральних обов'язків» [116, с. 146]. У цьому ракурсі саме І. Кант звертає увагу на свободу, як умову моралі [15, с. 8; 102, с. 318; 16, с. 59]. І. Кант вважає, що «поняття свободи... складає *опору* (Schlussstein) всієї будівлі системи чистого, навіть спекулятивного, розуму, і всі інші поняття (про бога і безсмертя), які як одні лише ідеї не мають у цій системі опори, долучаються до нього і з ним і завдяки йому набувають міцності і об'єктивну реальність, тобто *можливість їх доводитися* тим, що свобода дійсна, оскільки ця ідея проявляється через моральний закон» [16, с. 88]. Тобто «...свобода єдина з усіх ідей спекулятивного розуму, можливість якої хоча ми й не досягаємо, але *знаємо* а *priori*, оскільки вона є умовою морального закону, який ми знаємо» [16, с. 88]. З точки зору І. Канта, «моральний закон виражає не що інше, як *автономію* чистого практичного розуму, тобто свободи, і ця свобода сама є формальна умова всіх максим, лише при якому і можуть вони бути згодні з вищим практичним законом» [16, с. 122]. З точки зору І. Канта, «а *priori* (морально) необхідно *створювати вище благо через свободу волі...*» [16, с. 209]. Під таким кутом зору цінності в кантіанському сенсі можливі через свободу, тобто свобода – умова цінностей.

Г. Лотце також обґрунтовує зв'язок ідеї «*цінності*» із ідеєю «*життя*». Він пов'язує ідею **цінності** і **значення** з ідеєю **життя**, оскільки, наприклад, вважає, що «...жива природа... невимірно перевершує... наприклад, все інше існування і цінністю і значенням...» [116, с. 75]. На думку Г. Лотце «чим більше розуміємо ми

призначення людського життя, тим священнішим здається для нас будь-яке людське існування...» [117, с. 58].

Поняття «цінність» Г. Лотце також розвиває у контексті ідеї цінності людини. При цьому *цінність людини* Г. Лотце інтерпретує *через цінність її душі*. На думку Г. Лотце, людина є «...справжньою вершиною живого творіння...» [116, с. 474]. Він вважає, що «...природа поставила людину вигідніше від інших тварин» [116, с. 475]. Філософ пов'язує цінність людини із цінністю її душі, яка є вічною. Він вважає, що «вічним є тільки те, чому по внутрішній його цінності і смислу, необхідно бути ланцюгом світобудови; гине все те, чому не вистачає цієї цінності, яка підтримує його» [116, с. 389]. На його думку, «...ми повинні визнати душу істотним і постійним носієм явищ нашого внутрішнього життя» [116, с. 389]. Також Г. Лотце веде мову про «...божественне походження і небесну ціль людської душі...» [116, с. 361]. При цьому, на думку Г. Лотце, певний «...вид цілеспрямованої дії може бути притаманний тільки одній душі, а не ідеї...» [116, с. 67].

На основі цінності людини Г. Лотце розробляє зв'язок *поняття «цінності» з поняттям гідності*. Зокрема він пов'язує поняття «цінність» із поняттям гідності як внутрішньої цінності особистості [116, с. 684]. Філософ вважає, що на основі витончених почуттів душі «...більш розвинуті духовні істоти ясно споглядають... всю ціну і всю особливу гідність своєї особистості (курсив мій – А.Б.)» [116, с. 250], що вказує на його суб'єктивний підхід до цінностей, бо цінність засновується на гідності людської особистості, яка також полягає у цінності людської душі.

У персоналістичному сенсі Г. Лотце вважає, що «...людина не тільки особливий екземпляр свого загального родового типу... вона виробляє себе в індивідуальну особистість, яка прикладається новим мірилом до всіх зустрічних подразнень, – масштабом, яким вимірюється для нас їх цінність» [116, с. 700]. Тобто в такому випадку людина – міра речей і міра цінностей на основі досвіду, що вказує на суб'єктивне розуміння цінностей у Г. Лотце. Філософ висловлює думку про «...корінне обґрунтування моральності в нашій духовній природі» [116, с. 712], тобто висловлює одночасно думку про *суб'єктивність* походження моралі та

аксіології та водночас висловлює думку про їх *секуляризаційну* основу, бо джерелом їх є вже не божественний дух, а людський. Г. Лотце вважає, що «...вища моральність ніколи не набувається без найжвавішої участі розуму...» [116, с. 712], власне людського розуму. Філософ вважає, що «...вникаючи в самих себе, ми відкриваємо перш за все тільки віру в обов'язок взагалі, в обов'язкову підзаконність наших дій...» [116, с. 711]. У цьому випадку саме людський дух, розум має значення для існування людини, бо через людський дух проявляється суть людини. Г. Лотце, у цілому, в розумінні людського духу перебуває на позиції *трансцендентизму*, оскільки вважає, що здатність пізнавати світ – це вроджена властивість людської природи, тобто «...здатність внутрішньо пізнавати безкінечне є дар, який притаманний людському духу... безпосередньо перебуваючи у природі нашої сутності, вона тільки для свого розвитку потребувала сприятливих умов досвіду» [116, с. 714]. Персоналістичне уявлення про особистість як самоцінність, яка здатна пізнавати світ та себе стає засадою для дефініції та класифікації цінностей, які вже стають іманентними людині, оскільки людина починає вважатися їх джерелом. При цьому «гарантом» істинної класифікації цінностей є людський дух, духовна субстанція як похідна від трансцендентного. Внаслідок володіння духовною субстанцією людина здобуває автономію у системі буття, бо вона здатна створювати мораль, право та їх цінності. Саме завдяки автономному духу людини є можливою мораль з точки зору Г. Лотце.

Про суб'єктивний підхід Г. Лотце до цінностей свідчить також такі його міркування, в яких він розвиває думку про те, що «...живе і глибоке почуття цінності яких-небудь ідеалів, яке вже виробилось у свідомості зовсім ще не ручається за необхідну чуйність того розсудку, якому доведеться відрізняти зразки істинного їх здійснення від примарного, хибного...» [117, с. 50]. Тобто відчуття цінності має суб'єктивне джерело у свідомості людини і є її архетипом.

На його думку, людина у своїх діях керується швидше не вродженим голосом совісті, а внаслідок освіти і навчання, оскільки всім суспільним взаємодіям «...ми навчаємось тільки з повільним ходом освіти, і ніколи не навчаємось повністю. Природна ж доброта людського роду дуже далека від того, щоб вести нас прямо до

морального розвитку» [117, с. 51]. В такому випадку саме людська свідомість є джерелом формування моральності, що вказує на суб'єктивність моральних та аксіологічних явищ. Тобто людина діє на основі досвіду та освіти, виходячи із своїх переконань. Г. Лотце стверджує, що «тварині доречно керуватись миттєвим приступом пристрасті; людина повинна пригнічувати пристрасні потяги, які збуджуються тимчасовими станами душі, протидіючи їм силою інших моральних мотивів, які склались із спогадів всього життєвого її досвіду» [117, с. 64]. В такому процесі контролю емоцій важливу роль відіграє освіта. Філософ вважає, що «взагалі легко побачити, що разом з початками освіти зустрічаються всюди із зростаючим числом правила етикету, які встановлюються позитивно...» [117, с. 74]. В такому сенсі освіта як важлива частина морального становлення вказує на те, що в аксіологічному аспекті у поглядах Г. Лотце домінує суб'єктивізм. Він вважає, що «...освіченість... є та сила, завдяки якій розкриваються в повному цвітінні всі цінності (курсив мій – А.Б.) і все щастя багатоманітних моральних відносин» [117, с. 79]. В такому ракурсі аксіологічні аспекти є залежними від освітніх. На думку Г. Лотце, «просвітити самого себе і зробитись досконалою людиною, – ось що можна прийняти за загальну сукупність абсолютно всіх людських завдань...» [117, с. 72]. В такому сенсі у поглядах Г. Лотце проглядається **персоналістичний** та **суб'єктивний** підхід до цінностей, оскільки людина сама себе створює. Таке бачення Г. Лотце має **секуляризаційні** елементи, оскільки людина сама себе творить без впливу трансцендентних сил. Такі погляди Г. Лотце можна вважати підґрунтям для розвитку **персоналізму** та зарахувати до **суб'єктивного підходу** до цінностей.

4.2. Аксіоцентричний суб'єктивізм та елементи феноменологічного підходу до «переоцінки цінностей» у поглядах Ф. Ніцше

У розвиток аксіології зробив вагомий внесок Ф. Ніцше. Н. Гартман, аналізуючи значення Ф. Ніцше для становлення аксіології, зазначає, що «...філософська етика ХІХ століття обмежується аналізом моральної свідомості та

її актів... Окремо, як якесь застереження, стоїть Ніцше з його тезою... ніби ми досі не знаємо, що є добро і що зло. Серйозний заклик до нового бачення цінностей залишився ледь поміченим...» [81, с. 15]. З точки зору Г. Йоаса, першим хто звернув увагу на специфіку формування цінностей та першим хто «...поставив питання про виникнення цінностей...» був Ф. Ніцше [97, с. 10], тобто він «...вперше поставив питання про виникнення цінностей і своєю відповіддю поставив початок переоцінки цінностей...» [97, с. 34]. Крім того, наприклад, М. Гайдегер вважає, що «...поняття цінності в поглядах Ніцше грає провідну роль. Внаслідок впливу його творів ідея цінності стала звичною» [88, с. 15]. Сам Ф. Ніцше стверджує, що «питання про походження моральних цінностей... є для мене *першочерговим питанням*... воно обумовлює майбутнє людства» [125, с. 28].

М. Гайдегер, аналізуючи твори Ф. Ніцше, вважає, що «...ніцшеанська ідея цінності насамперед і повсюдно панує в “світоглядній” думці з кінця попереднього століття... Ця роль ціннісної ідеї аж *ніяк не сама собою зрозуміла*... Ціннісна ідея в цій яскраво вираженій формі вирвалася вперед... лише з другої половини 19 століття» [88, с. 16]. З точки зору М. Гайдегера, «...Ніцше розуміє нігілізм виключно з ідеї цінності. У той час як питання про суще... здавна було і залишається провідним питанням усієї метафізики, ідея цінності в метафізиці прийшла до панування нещодавно і *рішуче* тільки через Ніцше...» [88, с. 59]. М. Гайдегер стверджує, що «...Ніцше розуміє завдання майбутньої метафізики як переоцінку всіх цінностей» [88, с. 69], а крім того М. Гайдегер вважає, що «...у всіх творах і записах Ніцше історія метафізики виступає у світлі ціннісної ідеї» [88, с. 69]. Крім того «...метафізика волі до влади як позиція *переоцінки* колишньої метафізики наперед визначає її у сенсі оцінки та ціннісної ідеї» [88, с. 70]. М. Гайдегер вважає, що «...ніцшеанське тлумачення всієї метафізики з ідеї цінності корениться в його основному визначенні всього сущого як волі до влади» [88, с. 71]. На думку філософа, саме «...під впливом Ніцше вчена філософія кінця 19 і початку 20 століття стає “філософією цінності” та “феноменологією цінності”» [88, с. 59]. При цьому М. Гайдегер стверджує, що «філософія цінностей» була реакцією на позитивістський сцієнтизм, оскільки «якщо ми ведемо мову... про ціннісну ідею

у філософії, то маємо на увазі виключно метафізику Ніцше. “Філософією цінностей” у більш вузькому і шкільному значенні називає себе на порозі століть напрямок неокантіанства, пов’язаний з іменами Віндельбанда та Рікєрта. Неперехідною заслугою цього напрямку залишається не “філософія цінностей”, а... вагома установка, в якій... зберігався і передавався по традиції... слід справжнього знання про сутність філософії та філософського запиту» [88, с. 59–60]. У цьому розумінні можна вести мову про те, що філософія цінностей була своєрідною реакцією на позитивізм, яку розвинули неокантіанці, а також Г. Лотце та Ф. Ніцше. М. Гайдегер вважає, що у філософії Ф. Ніцше «...вперше... *вирішальним стає ціннісне мислення...* (курсив мій – А.Б.). Питання про походження ціннісної думки в метафізиці стає рівною мірою питанням про суть цінності та питанням про суть метафізики» [88, с. 61].

Аналізуючи особливості аксіологічних ідей Ф. Ніцше, слід звернути увагу на те, що у його поглядах простежується антична ідея *людини як міри речей*, яку він розвиває в аксіологічному контексті. Філософ вважає, що «...*Я і його протиріччя і плутанина говорить найправдивішим чином про своє буття, це Я, яке творить, яке бажає і яке оцінює, яке є міра і цінність речей*» [131, с. 35]. Тобто тут Ф. Ніцше перебуває на позиції суб’єктивізму та релятивізму стосовно переоцінки цінностей. Однак у вченні Ф. Ніцше про цінності проглядаються не тільки риси *релятивізму*, але швидше – *риси суб’єктивізму*. В той же час *ідеї релятивізму* цінностей та їх *суб’єктивізму* пов’язані між собою так само як ідея про *абсолютність* цінностей із уявленнями про їх *об’єктивну природу*. Ф. Ніцше констатує *темпоральний релятивізм та мінливість цінностей*, оскільки зазначає, що «...порядок цінності благ непостійний і неоднаковий у всі часи...» [126, с. 63]. Він вважає, що «...кожному суспільству, кожній особистості завжди дана шкала цінності благ, за якою вони визначають свої дії та оцінюють чужі. Але це мірило постійно змінюється...» [126, с. 108]. Він вважає, що «основна віра метафізиків є *віра у протилежність цінностей*» [124, с. 2], що вказує на його аксіологічний релятивізм.

Для Ф. Ніцше, на мій погляд, є характерним *аксіоцентричний* погляд на світ, оскільки він вважає, що «навколо винахідників нових цінностей обертається

світ – незримо обертається він» [131, с. 66, 190]. В той же час він критикує *традиційні цінності*, оскільки вважає, що «майже з колиски дають нам у спадок важкі слова та важкі цінності: “добро” і “зло” – так називається цей посаг» [131, с. 287]. При цьому часто людина «...надто багато *чужих* важких слів та цінностей нав’ючує... на себе...» [131, с. 288]. Власне тут мова йде про критику аксіологічної традиції, яка впливає на поведінку людини та спроби її критики і переоцінки. При цьому Ф. Ніцше «...рішуче виступає проти класичної теорії цінностей...» [12 с. 24]. У цілому суть ніцшеанської парадигми «переоцінки всіх цінностей» полягає, на мій погляд, в **аксіоцентричному суб’єктивізмі**. Тобто саме суб’єкт стає центром формування ціннісних суджень, оскільки існування об’єктивного світу цінностей піддається критиці і переоцінці саме суб’єктом, який визначає вимір тих чи інших систем цінностей та ціннісних архетипів. При цьому, наприклад, М. Сінельнікова зазначає, що «своєю ідеєю вічного повернення Ніцше ніби висловлює захоплення могутністю людської суб’єктивності й потенціалом її особистісного начала» [32, с. 30], який розгортається зокрема в аксіологічному сенсі.

На цій основі також можна вести мову про **суб’єктивний конструктивізм цінностей** у поглядах Ф. Ніцше. У цьому контексті, наприклад, Т. Дойл наголошує на тому, що у поглядах Ф. Ніцше простежуються елементи суб’єктивного та об’єктивного підходу до цінностей [63, с. 41]. Так само Дж. Андресен вважає, що для Ніцше цінність є інтра- та інтерсуб’єктивною за своїм походженням, неогнітивною за характером і реалізується, головним чином, на культурному, а не індивідуальному рівні [43, с. 207]. Однак, Дж. Моллісон підкреслює скептицизм Ф. Ніцше щодо оцінки об’єктивності моральних цінностей [121, с. 93]. У подібному контексті Г. Лангсам наголошує на суб’єктивізмі Ф. Ніцше у його баченні щодо природи походження цінностей, оскільки за Ф. Ніцше, творення цінностей є єдиним засобом можливості її існування у світі, при цьому цінність створюється через суб’єктивну оцінку [109, с. 100]. Дж. Мітчел вважає, що у Ф. Ніцше велику вагу у становленні цінностей має емоційна оцінка, тобто емоційні переживання суб’єкта, які виявляють особливий вид афективної інтенційності, тобто емоційні переживання є фундаментальними формами конституювання цінностей [120, с. 1].

Подібну дослідницьку позицію відстоює Я. Морріссон, який веде мову про ніцшеанське конструювання цінностей на основі почуттів, а саме афектів, які є почуттями, що оцінюють; тобто саме афекти на функціональному рівні створюють системи цінностей, оскільки раціональні моделі цінностей формуються навколо почуттів цінностей [122, с. 67]. У подібному контексті Т. Ламберт вважає, що природа цінностей у Ф. Ніцше має конструктивістську природу і полягає у їх творенні та відкритті людиною [108, с. 49]. А. Сілк, у свою чергу, веде мову про ніцшеанську версію аксіологічного конструктивізму [161, с. 244]. Також Ю. Ремгоф веде мову про конструктивізм щодо цінностей у поглядах Ф. Ніцше та В. Джеймса [141, с. 392]. Тобто більшість дослідників аксіологічних ідей Ф. Ніцше наголошують на його аксіологічному суб'єктивізмі та аксіологічному конструктивізмі.

У цьому аспекті, на мій погляд, Ф. Ніцше водночас започатковує: 1) *аксіоцентричну суб'єктивну парадигму тлумачення цінностей*; 2) *ідею секуляризації цінностей*; а на цій основі 3) *тенденцію появи аксіології*. Тобто, Ф. Ніцше засновує парадигму суб'єктивного підходу щодо тлумачення цінностей, де «центром» оцінки та класифікації цінностей виступає людське «Я». Крім того, за словами Н. Гартмана, Ф. Ніцше своєю «переоцінкою цінностей» закладає тенденцію *ціннісного релятивізму*, що є фатальною помилкою [81, с. 85], бо «якщо цінності можна “переоцінювати”, їх можна і знецінювати... вони – справа людських рук, довільні як думки чи фантазії» [81, с. 85]. Про ніцшеанський ціннісний релятивізм веде мову також Н. Гартман [81, с. 207] та В. Татаркевич [34, с. 198–199].

На підтвердження думки про суб'єктивну парадигму цінностей, яка започаткована Ф. Ніцше можна навести його міркування про те, що «все, що має *цінність* у нинішньому світі, має її не саме по собі, не за своєю природою – у природі немає жодних *цінностей*, – але через те, що йому якось надали цінність, подарували її, і цими давцями та дарувальниками були *ми*! Тільки ми й створили світ, до якого є якась *справа людині!*» [129, с. 171]. Він вважає, що «людина спершу вклала цінності в речі, щоб зберегти *себе*, – вона створила спершу сенс речам,

людський сенс! Тому називає вона себе “людиною”, тобто тією, що оцінює. Оцінювати – значить творити... Через оцінку вперше постає цінність; і без оцінки був би порожній горіх буття» [131, с. 79]. Ф. Ніцше вважає, що «встановлювати ціни, вимірювати цінності, вигадувати еквіваленти, займатися обміном – це настільки випереджало початкове мислення людини, що у певному сенсі і було *самим* мисленням» [130, с. 57]. В такому ракурсі цінності є людиновимірними, а людина – це істота, яка оцінює, яка творить цінності, бо сама природа мислення є аксіологічною.

Ф. Ніцше вважає: «скільки правди може розум витерпіти? На скільки правди йому стане духу? – Ці питання стали для мене все більш і більш справжнім тестом цінностей» [125, с. 5]. Тобто мірилом цінностей є людський дух, що підкреслює *суб’єктивний підхід* Ф. Ніцше до цінностей та до можливості досягнення істини. У цьому аспекті, наприклад, А. Гарпер наголошує на тому, що Ф. Ніцше критикує поняття істини, однак стандартом цінностей у його поглядах виступає *чесність* як основна ніцшеанська чеснота та засіб етичної оцінки, оскільки чесність – єдина чеснота, яка властива вільному духу, а тому чесність можна розглядати як чесноту в контексті цінності та істинності [72, с. 367].

За словами О. Шпенглера, «одним із найвизначніших досягнень Ніцше було те, що він протистояв науці за допомогою проблеми цінності істини та знання – дешево і навіть богохульно, хоч і здається це природженим мислителем та савантом, який вважає його ціле *raison d’etre* як неоскаржуване цим» [162, с. 12].

Для Ф. Ніцше «*переоцінка всіх цінностей* – це... формула для акту найвищої самосвідомості людства...» [125, с. 49]. У такому підході підтверджується суб’єктивістська позиція Ф. Ніцше стосовно цінностей, а також стверджується думка про те, що аксіологічна свідомість – це основа самосвідомості людини, та й зрештою – суть самої людини. Крім того, такий суб’єктивізм Ф. Ніцше пов’язаний із переосмисленням суті людини, бо як вважає М. Гайдегер «з нігілізмом, тобто з переоцінкою всіх колишніх цінностей всередині суцього як волі до влади і перед обличчям вічного повернення того ж самого стає необхідним нове покладання сутності людини» [88, с. 9]. При цьому «надлюдина є вищий образ найчистішої волі

до влади, тобто єдино цінного» [88, с. 9], а «...нігілізм є *процес*, процес переоцінки, втрати цінності верховними цінностями» [88, с. 14, 21, 24]. Під таким кутом зору М. Гайдегер вважає, що «*цінність повинна бути надана суцільному в цілому* для того, щоб виявилася забезпечена *самоцінність людини* (курсив мій – А.Б.); якийсь потойбічний світ повинен існувати, щоб можна було винести поцейбічний» [88, с. 34]. Тобто «нігілізм стає... яскраво вираженою зневірою до... метафізичного світу» [88, с. 34]. Якщо нігілізм заперечує існування вищих цінностей та істин, то в такому випадку що може бути критерієм цінності людини, яка перебуває у бутті, в якому немає жодних цінностей, істин, цілей та орієнтирів? Звідси саме тому філософія цінностей можлива не в межах матеріалізму, а в межах ідеалізму, бо останній має надійні аксіологічні опори у формі найбільш досконалого буття – буття Бога. У свою чергу, ідеалізм пов'язаний з *персоналізмом*, який також є однією із підстав формування аксіології. В такому сенсі цінність людини утверджується на основі ідеї про існування ідеального світу, до якого людина має відношення, а тому вона й має цінність; тобто щоб людина мала цінність потрібно щоб існувала якась вища цінність, в межах якої людина також буде цінною.

Виникнення філософії цінностей в межах ідеалістичної філософії, зокрема ідеалістичної філософії Г. Лотце, була реакцією на позитивізм та механіцизм, оскільки позитивісти зазвичай редукували науку до природничо-наукового знання, відповідно до якого світ цінностей не був когерентним до фактів дійсності. Звідси цінності у контексті позитивізму вважалися недоступними для наукового пізнання.

У подібному аспекті В. Віндельбанд стверджує, що «...як реакція проти хвилі ідеалізму німецької філософії... XIX століття протікає широким потоком *матеріалістичний світогляд*, що з найбільшою силою і пристрастю проявився близько середини століття...» [171, с. 626]. Якщо у контексті *ідеалізму* філософія цінностей як така є можлива, оскільки саме свідомість індивіда та його дух визнаються джерелом цінностей, то у контексті *матеріалізму* аксіологія не має надійного підґрунтя, оскільки дух та свідомість у матеріалістичному світогляді є похідними від матерії і є лише вищим ступенем організації матерії.

На мій погляд, аксіологія як *філософія цінностей*, виникає *швидше* не у системі ідеалістичної філософії, а у системі парадигми суб'єктивності, тобто на основі ідей **автономії** та **активності** суб'єкта, який здатний пізнавати світ цінностей через *внутрішній світ* та *духовну діяльність*, які у свою чергу, теж проголошуються *цінностями*. Аксіологія виникає у зв'язку із усвідомленням цінності *індивіда*, *суб'єкта* та його інтелектуальних і духовних зусиль, які сакралізуються. В такому аспекті аксіологія формується на основі сакралізації суб'єкта та його духу.

З точки зору Т. Лютого, «поява Фридриха Ніцше на інтелектуальній сцені XIX сторіччя відкриває нову сторінку нігілістичного звернення. Віднині нігілізм осмислюється... як повномасштабний історико-культурний процес» [23, с. 45]. На думку М. Гайдегера, нігілізм Ф. Ніцше стає основою покладання питання про нові цінності, а джерелом такого покладання стає воля до влади, бо існує «...внутрішній зв'язок між покладанням цінностей та волею до влади» [88, с. 61]. Тобто «цінності виникають із покладання цінностей, останнє відповідає волі до влади» [88, с. 61]. При цьому «покладання цінностей у будь-якому своєму вигляді, в тому числі й передусім нове покладання цінностей, через що повинна відбутись переоцінка цінностей, необхідно співвіднесене з волею до влади» [88, с. 61]. Але воля до влади – це цілком суб'єктивний феномен, який має феноменологічний вимір. Тому існує внутрішня логіка між нігілізмом Ф. Ніцше та його критикою об'єктивних, або ж трансцендентних «вищих цінностей» та відповідно між аксіологічним нігілізмом і його волюнтаристським суб'єктивізмом, який є підґрунтям постановки питання про цінності та підґрунтям «переоцінки цінностей», яку здійснює Ф. Ніцше [125, с. 49]. В такому ракурсі через свій аксіологічний нігілізм, на мій погляд, Ф. Ніцше, як не парадоксально здійснює «аксіологічний поворот» у філософії з акцентом на суб'єкта, оскільки за допомогою нігілізму він секуляризує «вищі трансцендентні цінності», але пропонує однак суб'єктивне джерело «можливості буття цінностей», яким є воля до влади, а це свідчить про елементи феноменологічного розуміння природи цінностей. Загалом, Ф. Ніцше здійснив *аксіологічний поворот* у філософії, акцентуючи увагу на суб'єкті як джерелі цінностей, виходячи із нігілізму та

концепції «переоцінки цінностей», яку він розробляє у своїх творах [125, с. 49; 132, с. 30; 127, с. 57]. В цьому контексті М. Шелер розробляє власну феноменологічну концепцію цінностей досліджуючи феномен ресентименту в структурі моралі на основі критики концепції Ф. Ніцше [155].

На думку Ф. Ніцше, «...цінності та їх зміна, тобто, покладання цінностей – чи то обезцінювання чи переоцінка, чи нове покладання цінностей, – обумовлені щоразу тим чи іншим видом волі до влади, яка зі свого боку зумовлює того, хто покладає цінності, тобто людину, у способі її людського буття» [88, с. 61]. На мій погляд, у тлумаченні Ф. Ніцше воля, одночасно – онтологічне та метафізичне джерело буття людини, а також феноменологічне джерело його аксіології.

Щодо витоків ніцшеанської концепції «переоцінки цінностей», то В. Віндельбанд вважає, що «...культурна проблема, що виникла ще в епоху Просвітництва, кладе початок руху, гаслом якого стала “переоцінка всіх цінностей”» [171, с. 661]. При цьому як вважає В. Віндельбанд, «характерна риса цього руху полягає в тому, що в усіх етичних міркуваннях... висувається на перший план питання про *відношення індивіда до суспільства...*» [171, с. 661]. В такому аспекті виникнення аксіології має також свої витoki в *етичних та соціально-філософських* питаннях. У цьому ракурсі відношення індивіда до суспільства є також елементом співвідношення між *індивідуальним та універсальним*, про яке веде мову філософ [171, с. 626]. Однак, якщо характерною рисою руху «переоцінки цінностей» є відношення індивіда та суспільства, яке й справді мало місце у філософському мисленні XIX століття, як вважає В. Віндельбанд [171, с. 661], то тут слід зазначити, що **версіями вирішення** такого відношення **індивіда і суспільства є утилітаризм та прагматизм**. Тому етичні та водночас соціально-філософські парадигми **утилітаризму та прагматизму** також, на мій погляд, є тими світоглядними основами, на базі яких сформувалась аксіологія. Зокрема, як вважає, В. Віндельбанд, *утилітаризм Є. Бентама* «...характеризується тим, що у своїх турботах про “можливе більше щастя для можливо більшого числа людей” обмежується земним благополуччям людини, і хоча не заперечує духовних благ, все ж таки вважає *мірилом будь-якої оцінки лише той ступінь задоволення або*

невдоволення (курсив мій – А.Б.), який може бути викликаний предметом, ставленням, дією чи настроєм» [171, с. 661]. В такому аспекті відповідно до парадигми **утилітаризму** критеріями цінностей є не об'єктивні явища чи процеси, не яесь трансцендентне джерело, а **суб'єкт**, власне чуттєвий рівень суб'єктивності, який вимірюється *задоволенням* чи *незадоволенням*, про що свого часу вів мову, наприклад, Г. Лотце [116]. У цьому відношенні **утилітаризм** є світоглядом, який надає важливе значення суб'єктивності у процесах пізнання етичних, естетичних цінностей. Такий *утилітарний* підхід закладає основи для формування суб'єктивного підходу до цінностей.

Крім того **утилітаризм**, ставлячи суб'єкта та його естетику в основу оцінки цінностей тим самим сприяє **секуляризації світогляду**, а водночас – **секуляризації цінностей** та робить можливою філософію цінностей, бо про цінності можна вести мову вже на рівні суб'єкта, який може їх обґрунтовувати і перевіряти на власному досвіді. Тобто **утилітаризм**, шукаючи емпіричні основи для формування етичних та аксіологічних суджень, «приходить» до суб'єкта, який стає джерелом формування уявлень про цінності на основі естетичних відчуттів задоволення/незадоволення. При цьому задоволення/незадоволення – це важливі критерії формування цінностей у філософії **персоналізму** Г. Лотце, який вважає, що «...прагнення набувати... задоволення, і навпаки, уникати незадоволення, складає єдину пружину будь-якої практичної діяльності» [116, с. 688]. Г. Лотце вважає, що практична діяльність і «...будь-яка законність її ходу повинні... завершуватись... внутрішнім актом задоволення і кінцевої насолоди» [116, с. 694]. Тобто «чуттєве задоволення не тільки складає ту ціль, до якої першопочатково спрямована всяка життєрухомість, але і в житті, яке вже виробилось ми знаходимо його знову прихованою причиною найрізноманітніших дій» [116, с. 696–697]. Звідси, для Г. Лотце «...відчуття задоволення пов'язане з поняттям цінності...» [5, с. 6] і є його критеріями.

У контексті поглядів Ф. Ніцше цінності виникають на основі суб'єктивної творчості та самоосмислення. Він вважає, що «зміна цінностей – це зміна їх творців» [131, с. 79]. Філософ закликає до нового творення цінностей: «нехай

послужать ваш дух і ваша чеснота, брати мої, сенсу землі: цінність всіх речей нехай буде знову встановлена вами!» [131, с. 107]. У цьому аспекті Ф. Ніцше запитує: «...чи не прийшли ми нині до необхідності зважитися ще раз на переверот і радикальну перестановку всіх цінностей завдяки новому самоосмисленню та самопоглибленню *людини...*» [124, с. 38]. Тобто цінності творяться людиною, власне суб'єктом, який є джерелом цінностей та який перебуває у процесі самопізнання.

Ф. Ніцше вважає, що «групи відчуттів, які можуть найбільш швидко прокинутися в глибині душі, заговорити і давати накази, мають вирішальне значення для всього табелю про ранги його цінностей і врешті-решт визначають скрижаль його благ. Оцінка речей, яка дана людиною видає нам певною мірою *будову* її душі і те, що вона вважає умовами життя, в чому бачить справжню потребу» [124, с. 214]. У такому ракурсі людина та її психіка є джерелом формування цінностей. Він вважає, що «“вільна” людина, власник довгої незламної волі, має в своєму володінні також і власне мірило цінності...» [130, с. 43]. На думку Ф. Ніцше, «...*ми самі*, ми, вільні уми, вже є “переоцінка всіх цінностей”...» [127, с. 57]. Якщо ж *суб'єкт творить цінності* через власне самоусвідомлення та самопізнання, то тоді цінності «втрачають» свій *об'єктивний* статус та *трансцендентне* походження, вони перестають бути *абсолютними* та отримують статус *релятивності*. У цьому контексті суб'єктивізм цінностей, з точки зору М. Шелера характеризується певними ознаками, зокрема він вважає, що «загальна передумова всіх сучасних теорій моралі полягає в тому, що цінності взагалі, і моральні цінності особливо, є лише *суб'єктивні* феномени людської свідомості, які не існують незалежно від неї і які не мають смислу. Цінності – тільки тіні наших бажань і почуттів» [155, с. 102].

У контексті творення цінностей суб'єктом Ф. Ніцше на основі «філософії життя» ставить ряд питань, які пов'язані із проблемою походження цінностей, у першу чергу моральних: «за яких умов винайшла людина собі ці судження цінності – добро і зло? і яку *цінність* мають вони *самі*? Чи перешкоджали вони чи сприяли досі людському процвітанню?... Чи, навпаки, виявляється у них повнота, сила, воля

до життя, її сміливість, впевненість, майбутнє?» [130, с. iv]. Тобто Ф. Ніцше вважає, що людина «винаходить судження про цінності» [130, с. iv], а тому «...нам необхідна *критика моральних цінностей, сама цінність цих цінностей має бути... поставлена під питання*, – а для цього необхідне знання умов і обставин, з яких вони виростили, серед яких вони розвивалися і змінювалися... *Цінність цих “цінностей” брали за даність, за факт, за щось проблематично недоторканне; досі ні крапельки не сумнівалися і не вагалися в тому, щоб оцінювати “доброго” за вищими ставками, ніж “злого”, вищим у сенсі всього сприятливого, корисного, плідного з погляду людини взагалі (включаючи і майбутнє людини)*» [130, с. viii]. У цьому розумінні філософ зазначає, що «*всім наукам належить... готувати майбутнє завдання філософа... у тому сенсі, що філософу належить вирішити проблему цінності, що йому належить визначити *табелі про ціннісні ранги**» [130, с. 39].

Формулюючи ідею про творення суб'єктом цінностей, Ф. Ніцше робить спробу **секуляризувати** цінності, зокрема християнські. Він *критикує ідеї християнства з позицій філософії життя*, оскільки вважає, що «християнство з самого початку... було огидою до життя і пересиченням життям... Ненависть до “світу”, прокляття афектів, страх перед красою та чуттєвістю... насправді ж прагнення до ніщо, до кінця, до заспокоєння... все це завжди здавалося мені... найнебезпечнішою і найжахливішою з усіх можливих форм “волі до загибелі”... бо перед мораллю (особливо християнською, тобто безумовною, мораллю) життя завжди і неминуче *повинне* залишатися неправим, оскільки життя за своєю сутністю є щось неморальне...» [128, с. 10]. Він вважає, що «...християнство, найгостріша форма ворожнечі до реальності, яка досі існувала» [127, с. 94]. У той же час він, на мій погляд, більшою мірою критикує християнство у контексті протестантизму, ототожнюючи християнство із церквою, оскільки для нього «християнські цінності – *аристократичні цінності*» [127, с. 10], а стосовно церкви він вважає, що «*хворе варварство* підсумовується нарешті у вигляді церкви, цієї форми, смертельно ворожої всякої правдивості, будь-якої висоті душі, будь-якої

дисципліни духу, будь-якої вільно налаштованої і доброзичливої гуманності» [127, с. 108].

Ф. Ніцше вважає, що євреї здійснили «радикальну переоцінку» аристократичних цінностей, римських цінностей» [130, с. 36], здійснивши «повстання рабів в моралі», оскільки вони «...ризикнули з жахливою послідовністю вивернути навиворіт аристократичне рівняння цінності (добрий = знатний = могутній = прекрасний = щасливий = боголюбивий) – і вчепилися в це зубами бездонної ненависті (ненависті безсилля), а саме: “тільки одні знедолені є хорошими; тільки бідні, безсилі, незнатні є добрими; тільки ті, хто страждає, хто терпить поневір'яння, хворі, потворні суть єдино благочестиві, єдино побожні, їм тільки й належить *блаженство*...”» [130, с. 13]. При цьому, як вважає Ф. Ніцше, «повстання рабів у моралі починається з того, що *ressentiment*¹ сам стає творчим і породжує цінності...» [130, с. 14]. На цій основі *ресентимент* можна розглядати як елемент *феноменологічного* розуміння походження цінностей, оскільки цінності в такому випадку структуруються чи «переоцінюються» на основі негативних почуттів – заздрості, злості, озлоблення, обурення.

У контексті таких ніцшеанських поглядів на природу християнських цінностей впливає висновок про те, що християнство певною мірою має елементи «пригнічення суб'єктивності», або ж «недовіри до суб'єкта» як джерела естетичного, морального та аксіологічного пізнання себе та світу, оскільки критерієм істини, краси, благ і цінностей є вища надприродна сутність. В такому аспекті ніцшеанська критика християнства є підґрунтям для секуляризації християнських цінностей та секуляризації цінностей взагалі. Звідси, секуляризація цінностей є одним із шляхів формування теорії цінностей, де вже суб'єкт водночас виступає джерелом та критерієм пізнання цінностей.

Ф. Ніцше висловлює міркування щодо аксіологічних питань у вимірі філософії Канта, вважаючи, що «є питання, в яких людині *не* надано рішення щодо

¹ **Ресентимент** (від. фр. *ressentiment* – обурення, злопам'ятність, озлоблення) – термін, який ввів Ф. Ніцше для пояснення причин формування християнської моралі. Ресентимент у вимірі моралі – це почуття ворожості до того, що/кого людина вважає причиною своїх невдач, зокрема формування образу «ворога», з яким асоціюються причини всіх невдач, а тому компенсується відчуття власної слабкості і неповноцінності.

їх істинності чи неістинності: всі вищі питання, всі вищі проблеми цінностей знаходяться по той бік людського розуму...» [127, с. 158]. Тому філософ намагається вирішити питання цінностей з позицій «філософії життя», наголошуючи, що саме воля до життя є джерелом цінностей.

На думку Ф. Ніцше, «говорячи про цінності, ми говоримо під впливом інспірації, під впливом оптики життя: саме життя змушує нас встановлювати цінності, саме життя цінує через нас, *коли* ми визначаємо цінності... Звідси випливає, що й та *протиприродна мораль*, яка розуміє Бога як протипоняття та осуд життя, є лише оцінка, вироблена життям – *яким* життям? *яким* видом життя? – Але я вже дав відповідь на це: низхідним, розслабленим, втомленим, засудженим життям. Мораль, як її розуміли досі – як наостанок її формулював ще й Шопенгауер в якості “заперечення волі до життя”, – є сам інстинкт *décadence*, що робить із себе імператив; вона каже: “загинь!” – вона є вироком засуджених...» [132, с. 28]. При цьому Ф. Ніцше каже: «я стверджую, що всі цінності, до яких нині людство прагне, як до *найвищих*, – суть *цінності décadence*» [127, с. 46]. Однак, як зазначає Т. Лютий у Ф. Ніцше «...*нігілізм – не причина, а лише логіка декадансу*...» [23, с. 51], при цьому «нігіліст – це людина, яка вважає, що світ, яким він є, *не* мав би існувати, а світ, якому варто бути, не існує» [23, с. 51], а «...ніцшеанський нігілізм є зразком утвердження повносилого та радісного життя...» [23, с. 55]. На думку Ф. Ніцше «саме життя цінується мною як інстинкт зростання, стійкості, накопичення сил, *влади*: де бракує волі до влади, там занепад. Я стверджую, що всім вищим цінностям людства *не вистачає* цієї волі, що під найсвятішими іменами панують цінності занепаду, *нігілістичні* цінності» [127, с. 46]. Тобто тут філософ підходить до розуміння цінностей у контексті філософії життя, ставлячи його в центр розуміння цінностей.

Ф. Ніцше вважає, що «християнство, яке має іудейський корінь... являє собою *рух*, який є протилежний будь-якій моралі розмноження, раси, привілеїв: це антиарійська релігія *par excellence*¹; християнство – переоцінка всіх арійських

¹ *Par excellence* – по суті.

цінностей, перемога цінностей чандали¹, проповідь Євангелія жебракам і нищим, загальне повстання всього зневаженого, знедоленого, невдалого, постраждалого проти “раси” – безсмертна помста чандали, як *релігія любові...*» [132, с. 41]. В такому ракурсі Ф. Ніцше започатковує ідею формування цінностей на основі *ресентименту*, а це вказує на *феноменологічний* аспект аксіології Ф. Ніцше, бо в основі ресентименту є, наприклад, почуття обурення та озлоблення. Але в цьому контексті абсолютна критика цінностей може мати також негативні наслідки, бо є небезпека в тому, що вона може стати підґрунтям для ідеї аксіологічного нігілізму, який заперечує абсолютно всі цінності.

М. Гайдегер вважає, що для Ф. Ніцше характерне розуміння цінності як значущості [88, с. 16], власне розуміння цінності в неокантіанському аспекті. М. Гайдегер зазначає, що поняття цінності у Ф. Ніцше «...це значуще, те, що цінується, тільки те, що значуще – цінність. Але що означає “значуще”? Значуще те, що відіграє *важливу* роль... Значущість все ж таки не ніщо, воно швидше рід і спосіб, яким цінність, а саме *в якості* цінності, “є”. Значущість є рід *буття*. Цінність має місце лише в тому чи іншому ціннісному бутті» [88, с. 15–16]. Розуміння Ф. Ніцше цінності як значущості є, на мій погляд, близьким за своїм змістом до поглядів Г. Лотце та неокантіанців та має феноменологічний зміст. Крім того розуміння «значущості» Ф. Ніцше має певною мірою також прагматичний вимір, тобто пов’язане з особистістю, з суб’єктом, що вказує на аксіологічний суб’єктивізм Ф. Ніцше. У цьому відношенні «значуще не тому значуще, що воно цінність у собі, але цінність є цінністю, оскільки вона є значущою. Вона значуща, оскільки покладається у якості значущої» [88, с. 62]. У цьому ж аспекті М. Гайдегер вважає, що як тільки «...виникає ідея цінності, то відразу треба визнати, що цінності “є” лише там, де йде розрахунок, так само як “об’єкти” мають місце лише для “суб’єкта”. Мова про “цінності в собі” є або бездумність, або фальшива монета, або те й інше разом. “Цінність” по суті є “точка зору”» [88, с. 62–63]. В цьому ракурсі цінності – це точка зору людини, яка певною мірою має прагматичний

¹ **Чандала** (санскрит) – індійська каста недоторканих, яка вважається найбільш пригнобленою і приниженою у суспільстві, яка займалася переважно утилізацією трупів.

характер та з іншого боку – вказує на суб’єктивізм цінностей. У контексті поглядів Ф. Ніцше простежується аксіологічний прагматизм, оскільки «“цінність” є по суті корисна цінність... Цінності за своєю суттю суть умови і тому ніколи не є щось безумовне» [88, с. 66]. Тому за Ф. Ніцше, такі цінності як «наука, мистецтво, держава, релігія, культура мають значення цінностей, наскільки вони суть умови, через які здійснюється порядок того, що стає як єдино дійсне» [88, с. 66]. Тобто, на думку М. Гайдегера, Ф. Ніцше розуміє «...цінність як умову можливості “життя”, яка встановлюється “самим життям”...» [90, с. 174].

М. Гайдегер стверджує, що традиційна «...мораль означає, за Ніцше, систему *тих* оцінок, які включають запровадження *безумовних верховних цінностей у собі у сенсі платонізму і християнства* (курсив мій – А.Б.)» [88, с. 78]. Тобто «мораль “доброї людини” – джерело колишніх верховних цінностей. Добра людина покладає ці цінності як безумовні» [88, с. 78]. Але саме тому Ф. Ніцше критикує мораль та секуляризує її в суб’єктивному і прагматичному сенсі, бо, наприклад, в інтерпретації М. Гайдегера ніцшеанські «цінності ні з якого боку не є перш за все щось “в собі суще”, при нагоді потім співвідносне з волею до влади. Вони суть... умови, *що тільки обумовлюють*, а значить вони є опори для влади, які поставлені самою волею до влади» [88, с. 66]. В такому сенсі причиною моралі є не трансцендентні цінності, які існують у собі, як якась Кантова «річ у собі», а саме «воля до влади» як суб’єктивний феномен – це основна причина формування цінностей та моралі. Як зауважує М. Ріккарді, Ф. Ніцше критикує Кантову ідею «речі в собі», оскільки концепція «речі самої по собі» становить суперечливу ідею речі без властивостей, однак, в той же час ніцшеанська «воля до влади» є фактично новим варіантом посткантіанської «речі в собі» [142, с. 333]. Тобто ніцшеанська «воля до влади» є своєрідним аналогом Кантової «речі в собі» [142, с. 333]. У цьому ракурсі, як зазначає К. Ансель-Піарсон, саме філософія І. Канта, зокрема Кантова критика метафізики є тим філософським контекстом, на якому формується філософія Ф. Ніцше [44, с. 310].

З точки зору Ф. Ніцше, «воля до влади є “*принципом нового покладання цінностей*”. Воля до влади є не тільки вид і спосіб, але і засіб, яким здійснюється

покладання цінностей, воля до влади як суть влади є єдина основна цінність, за якою має оцінюватися все, що або покликане мати цінність, або не вправі претендувати на будь-яку цінність» [88, с. 64]. Тобто «воля до влади і покладання цінностей є *одне і те ж саме...*» [88, с. 68]. Така позиція вказує на суб'єктивізм Ф. Ніцше у підході до цінностей на феноменологічній основі. При цьому Ф. Ніцше вважає, що «цінності... як умови нарощування та підтримки влади сутнісно прив'язані до людини. Як точки зору вони виявляються втягнутими в *людську перспективу*» [88, с. 67], тобто він веде мову про «...походження цінностей із владного людського оцінювання...» [88, с. 79]. Як вважає М. Гайдегер «за ніцшеанським визначенням сутності цінностей, цінності, що покладаються в незнанні про їх походження, теж повинні виникати з людських положень, тобто таким способом, що людина сама себе вважає як сенс і міру цінності...» [88, с. 80]. Тобто «будь-яке тлумачення світу, чи то найвніше чи зовсім з розрахунком, є покладання цінностей і тим самим формування і утворення світу за образом людини» [88, с. 83]. Крім того, з точки зору Ф. Ніцше, «людина є “найціннішим матеріалом”, тому що вона залишається суб'єктом будь-якого використання, але при тому так, що дає своїй волі повністю розчинитися в цьому процесі і тим самим стає одночасно об'єктом буттєвої залишеності» [89, с. 104]. Тобто в такому контексті простежується суб'єктивізм у поглядах Ф. Ніцше, а також, як вважає М. Гайдегер метафізична антропоморфія як утворення та споглядання світу за образом людини [88, с. 83]. Крім того «...та метафізика, до якої належить вчення про надлюдину, висуває людину... на роль безумовної та єдиної міри всіх речей» [88, с. 84]. З точки зору М. Гайдегера, «будь-яке оцінювання... є суб'єктивізація» [87, с. 265].

На цій основі у поглядах Ф. Ніцше простежується антропоморфізм та суб'єктивізм стосовно природи цінностей та намагання осмислити цінності на феноменологічній основі. Подальший розвиток феноменологічної аксіології можна простежити у поглядах М. Шелера та Н. Гартмана.

4.3. Емоційний апріоризм у феноменологічній аксіології М. Шелера

Вагомий внесок у становлення аксіології здійснив М. Шелер, який розвиває її у контексті *феноменологічної аксіології*. Як зазначає Т. Фостяк, М. Шелер зосереджує свою увагу на «... феноменологічних дослідженнях у царині етики, ціннісної проблематики й естетики» [38, с. 49], тобто він широко застосовує феноменологічну методологію у своїх роботах. Філософ бачить аксіологію у системі філософських наук, оскільки вважає, що «тільки *поєднання* результатів позитивної науки... з першою філософією... і поєднання їх результатів з результатами аксіологічних дисциплін (загального вчення про цінності, естетики, етики, філософії цивілізації) веде до *метафізики*» [154, с. 9]. Тут до сфери аксіологічних дисциплін М. Шелер зараховує загальне вчення про цінності, естетику, етику, філософію цивілізації [154, с. 9]. Такий погляд на структуру аксіології є непрямою вказівкою на те, що для західноєвропейської філософії кінця XIX – початку XX століття характерне ототожнення естетичних, етичних та культурологічних питань, бо відповідні науки М. Шелер зараховує до аксіологічних дисциплін.

Загалом М. Шелер розробляє *феноменологічну аксіологію*. Як стверджує Г. Йоас, М. Шелер здійснив спробу «...розробити етику цінностей виходячи з феноменології почуттів» [97, с. 91] на основі «...феноменологічного аналізу інтенційних емоційних актів» [97, с. 92], тобто М. Шелер, на мій погляд, створює засади для розвитку феноменологічної аксіології. У цьому аспекті Р. Йокояма вважає, що М. Шелер інтерпретує ціннісний досвід як ціннісне почуття [175]. При цьому слід зазначити, що обґрунтування етики на феноменологічній основі, зокрема на основі емоцій стає можливим на основі концепту інтенційності, яка властива для емоцій і почуттів людини. В такому ракурсі М. Шелера доцільно відносити до представників суб'єктивно-феноменологічного підходу до цінностей, оскільки *інтенційність* – це фундаментальна властивість свідомості суб'єкта. М. Шелер ставить завдання «...побудувати матеріальну етику цінностей на... фундаменті феноменологічного досвіду» [151, с. 5]. Філософ у сенсі

феноменологічної аксіології тісно пов'язує аксіологію із почуттями, оскільки вважає, що цінності мають суб'єктивні відгуки – почуття [154, с. 31]. Але це також означає, що його феноменологічний підхід до цінностей, або ж його феноменологічна аксіологія ґрунтується на суб'єктивності. Філософ веде мову про «відчуття цінностей» [151, с. 38, 133, 146], яке перебуває в основі формування цінностей. Якщо ж в основі формування цінностей перебуває «відчуття цінностей» [151, с. 38, 133, 146], то це може вказувати на те, що в поглядах М. Шелера простежуються елементи *секуляризації* світогляду, зокрема у контексті моралі та аксіології, оскільки критерієм моральних та аксіологічних суджень є моральні почуття людини. У контексті феноменологічної аксіології М. Шелер перебуває на позиції *емоційного* походження цінностей, бо в нього «...немає сумнівів у тому, що акту прийняття за зразок передуює акт емоційного пізнання цінності... але в жодному разі не ціннісне судження!» [97, с. 98]. У цьому аспекті Н.-Ін Лі вважає, що М. Шелера можна вважати прихильником *аксіологічного сентименталізму*, оскільки він обґрунтовує почуття як джерело цінності [111]. Однак такий аксіологічний сентименталізм має феноменологічні витоки, тобто є різновидом феноменологічної аксіології.

М. Шелер розмірковує стосовно прагнень людини у контексті *феноменологічної інтенційності*, оскільки вважає, що «...наші прагнення вже на щось спрямовані, або від чогось відволікаються. Прагнення завжди мають найвищу мету, і наші цілеорієнтовані дії виникають із співвіднесеності з цією дорефлексивною спрямованістю наших прагнень» [97, с. 91]. Крім того прагнення «...за своєю суттю спочатку співвіднесені із цінностями, а не є реліктом долюдської природи» [97, с. 91]. М. Шелер вважає, що «вищі цілі можуть існувати без конкретних цілей, але конкретні цілі не можуть виникнути *без* вищих цілей» [97, с. 91]. При цьому «...Шелер бачить, що відношення між особистістю людини та цінностями виникає ще до формування волі» [97, с. 91].

М. Шелер, з точки зору Г. Йоаса, розробляє ідею «матеріальної етики цінностей» [97, с. 92]. Можливість «матеріальної етики цінностей» засновується на тому, що М. Шелер «...вже у дорефлексивних прагненнях людини бачить

орієнтацію на цінності. Ця орієнтація на цінності може бути виявлена у прагненнях, оскільки цінності Шелер трактує як “об’єкти інтенційних емоційних актів”» [97, с. 92]. Тобто, у цілому, М. Шелер розвиває емоційну концепцію походження цінностей «...емоційне життя дає нам доступ до... класу ідеальних об’єктів, а саме до цінностей» [97, с. 92]. Звідси у М. Шелера сприйняття цінностей відбувається на основі емоційних інтенційних актів, тобто на основі почуттів, або ж «емоційного інтуїтивізму». У цьому контексті, наприклад, В. Тамуносікі наголошує на емоційному інтуїтивізмі аксіології М. Шелера [164], однак такий *емоційний інтуїтивізм* є елементом шелерівської феноменологічної аксіології. У подібному ракурсі Ю. Келлі зазначає, що матеріальна етика цінностей М. Шелера та Н. Гартмана ґрунтується на феноменології самих цінностей, які доступні в актах інтуїції, зокрема таких цінностей, як довіра, корисність, дружба та аристотелівські чесноти [105].

На цій основі М. Шелер схильний до суб’єктивного бачення причин походження цінностей, оскільки пов’язує їх з емоційною інтенційністю суб’єкта та емоційним інтуїтивізмом. Звідси витoki аксіології М. Шелера мають феноменологічну основу. М. Шелер вважає, що «...процедура, що застосовується феноменологічною філософією, залишається незмінною, чи йдеться про червоний колір, релігійний предмет чи моральну цінність» [153, с. 145]. Загалом феноменологічний метод М. Шелер описує так: «...Те, що відрізняє феноменологічну філософію *одночасно* і від раціоналізму, і від емпіризму – це той факт, що в ній використовується *повне духовне переживання*, яке присутнє вже в актах інтенції, у різноманітних видах “свідомості про щось”... *відчування чогось...*» [153, с. 142]. Суть феноменологічної філософії – це акти відчуття, які є суб’єктивними, а тому феноменологічний метод М. Шелера та його феноменологічна аксіологія має зв’язок із суб’єктивним підходом до цінностей.

На думку М. Шелера, «...теорія пізнання – це дисципліна, яка не передує феноменології і не служить для нею основою, але *слідую* за нею... Вона – *вчення про осягнення та мисленнєву обробку об’єктивних змістів буття взагалі*, тобто у тому числі і вчення про *осягнення цінностей* і ціннісних суджень, тобто теорія

сприйняття цінностей та оцінювання» [153, с. 159]. В такому сенсі в межах феноменологічної аксіології М. Шелера цінності – це інтенційні акти, оскільки «пізнання та сприйняття цінностей теж суть лише особливі форми “свідомості про”...» [153, с. 159]. При цьому слід мати на увазі, що підхід М. Шелера до суті інтенційності є тотожним до розуміння інтенційності Е. Гусерлем, який стверджує, що інтенційність це «...ніщо інше, як універсальна фундаментальна властивість свідомості: бути свідомістю чогось...» [94, с. 33].

У цьому аспекті цінності є інтенційними емоційними актами, власне цінностей не існує поза спрямованістю на них свідомості. При цьому у контексті поглядів М. Шелера, ціннісний бік предметів відкривається у процесі інтенційного відчуття. В такому аспекті цінності за своєю природою у феноменологічній аксіології М. Шелера мають певною мірою суб'єктивне походження, оскільки ґрунтуються на інтенціях свідомості суб'єкта.

З точки зору М. Шелера, «у природній установці нам “дані” речі та *блага*. Тільки в другу чергу нам дані *цінності*, які ми *відчуваємо* у них, і саме це “відчуття”; абсолютно незалежно від попереднього і тільки в третю чергу стають даністю можливі *стани почуттів*, задоволення та невдоволення, які ми зводимо до дії благ на нас...» [151, с. 60]. В такому сенсі цінності М. Шелер пов'язує із «відчуттям цінностей», тобто цінності можливі як суб'єктивне переживання речей і благ як цінностей на рівні задоволення та невдоволення, що вказує на елементи гедонізму матеріальної етики цінностей. У цьому аспекті Р. Йокояма вважає, що розробляючи етику матеріальних цінностей, М. Шелер здійснює євдемоністичний поворот в етиці [175]. Заснування матеріальної етики цінностей на основі почуттів задоволення, власне етичний гедонізм [175] також підтверджує *аксіологічний суб'єктивізм* М. Шелера, оскільки задоволення та незадоволення пов'язані із тілесними відчуттями, які властиві суб'єкту. В такому сенсі феноменологічна аксіологія М. Шелера ґрунтується на суб'єктивізмі, хоча М. Шелер вважає, що цінності самі по собі нібито мають об'єктивний характер.

У дусі феноменологічної аксіології М. Шелер вважає, що «чуттєві стани, почуття вплетені в наше життя у світі цінностей і благ і в наші дії в цьому царстві

як зовсім *вторинні* побічні явища в нашому тілі...» [151, с. 60]. На думку М. Шелера, «...*ціннісні* аксіоми абсолютно незалежні від логічних аксіом і ні в якому разі не є простими “застосуваннями” останніх до цінностей. *Поряд* із чистою логікою існує і *чисте вчення про цінності*...» [151, с. 64]. У контексті поглядів М. Шелера саме почуття є джерелом цінностей, тобто «...цінності дані лише у почуттях...» [151, с. 72], при цьому «...оцінки – теж предмети відносин цінностей, які можуть бути дані в почутті» [151, с. 84]. Крім того філософ вважає, що усунення старого забобону про те, «...що людський дух *вичерпується* протилежністю “розуму” і “чуттєвості”... уможливорює побудову *апріорно-матеріальної етики*... *Феноменологію цінностей* та *феноменологію емоційного життя* слід розглядати як абсолютно самостійну, незалежну від логіки предметну та дослідницьку галузь» [151, с. 64]. У цьому ракурсі М. Шелер наголошує на єдності у духові розуму і чуттєвості.

Вивчаючи походження цінностей у руслі феноменологічної аксіології, М. Шелер аналізує явище *ресентименту* як джерела цінностей, про що вперше висловився Ф. Ніцше [130, с. 14; 132, с. 90]. На думку М. Шелера, причиною ресентименту є *почуття* заздрості, оскільки «...заздрість приводить до формування ресентименту тільки там, де мова йде про цінності і блага, які по самій їхній природі *неможливо придбати*...» [155, с. 30]. Тому «...заздрість, яка веде до формування найбільш сильного ресентименту, – та, яка направлена на індивідуальну *сутність* і *буття* іншої особистості: *екзистенційна заздрість*» [155, с. 30]. А тому для певних «...видів заздрості характерне ілюзорне обезцінювання позитивних цінностей, які викликають заздрість» [155, с. 30]. З такої точки зору заздрість як почуття є причиною формування інших цінностей. Феноменологічний підхід до цінностей М. Шелера свідчить про те, що саме суб'єкт розглядається ним як джерело цінностей. Тобто, обґрунтовуючи феноменологічний підхід до цінностей М. Шелер тим самим перебуває на позиції суб'єктивного походження цінностей. У цьому аспекті феноменологічне тлумачення цінностей можна вважати також основою формування *персоналістичного* підходу до цінностей. Крім того феноменологічний підхід М. Шелера до цінностей формується у контексті

кантіанського суб'єктивізму, де джерелом пізнання та джерелом цінностей є суб'єкт. М. Шелер зазначає, що «ми постійно порівнюємо нашу власну цінність... з ціннісними якостями інших людей...» [155, с. 30]. Він вважає, що є «ресентиментний тип» таких ціннісних порівнянь [155, с. 32], або ж «кар'єристський» [155, с. 32]. При цьому «...ресентиментний тип мимоволі “обезцінює” буття і світ виправдовуючи внутрішній візерунок свого ціннісного переживання» [155, с. 47]. Якщо ж «кар'єристський» «...тип пізнання цінностей стає домінуючим у суспільстві, то ядром такого суспільства стає “система конкуренції”» [155, с. 32].

В той же час М. Шелер вважає, що «...справжні, істинно моральні ціннісні судження не можуть ґрунтуватися на ресентименті...» [155, с. 45], бо «...ресентимент є причиною визначних змін у моральному світогляді» [2, с. 174]. Власне «...ресентимент призводить до викривлення всієї системи цінностей людини та суспільства...» [18, с. 114]. Філософ міркує, що «справжня моральність ґрунтується на вічному *ранговому порядку цінностей* і аксіоматично ясних законах надання переваги, які йому відповідають, які *настільки ж об'єктивні і настільки ж “очевидні”*, як і істини математики. *Існує “orde du coeur” і “logique du coeur”*... і моральний геній людини розкриває їх в історії лише по частинах, бо “історичні” вони не самі по собі, а тільки у своєму пізнанні і засвоєнні» [155, с. 45]. В такому сенсі існує ієрархія цінностей та закони надання переваги цінностям на рівні ціннісних архетипів. М. Шелер вважає, що «впливом ресентименту пояснюються не тільки події нашого “маленького” повсякденного життя, але й “великі” зрушення в історії моральних поглядів» [155, с. 45]. Однак ресентимент – це суб'єктивне явище, а тому джерелом моралі в такому випадку є суб'єкт.

Феноменологічний підхід до цінностей М. Шелера, на мій погляд, ґрунтується на **суб'єктивізмі**, тобто джерелом цінностей є почуття суб'єкта, зокрема заздрість, яка є причиною ресентименту, на основі якого відбувається переоцінка позитивних цінностей і формуються інші почуття суб'єкта та інші цінності [155, с. 25–26]. Крім того філософ вважає, що є «...*вроджене почуття цінності власного буття* (курсив мій – А.Б.), яке не потребує того щоб його

доводили і виправдовували...» [155, с. 32], а це свідчить про суб'єктивістський підхід до цінностей М. Шелера на основі феноменологічного підходу.

З точки зору М. Шелера «*ціннісна ілюзія ресентименту*» «...досягається ілюзорним шляхом за рахунок *приниження* ціннісних якостей об'єкта порівняння...» [155, с. 34], тобто «...досягається посередництвом ілюзорного сприйняття і фальсифікації *самих цінностей*...» [155, с. 34]. Філософ вважає, що на цій основі «...загальнофілософське питання про проблему цінностей стає настільки суттєвим для розуміння ресентиментної ілюзії, що обійти його ніяк не можна. Воно стосується *основоположного відношення ціннісної свідомості і прагнення, бажання*» [155, с. 34]. Тобто шелерівське питання цінностей – це питання співвідношення ціннісної свідомості та феноменології людських почуттів. З точки зору М. Шелера може існувати теорія, відповідно до якої «фактично в будь-якому прагненні наочно присутня в її основі ціннісна свідомість, яка реалізується у відчутті відповідних цінностей, в “наданні” їм переваги...» [155, с. 35]. У цьому випадку «ціннісна свідомість», «прагнення» та «відчуття цінностей», а також «надання переваги тим чи іншим цінностям» належать суб'єкту. У контексті феноменологічної аксіології М. Шелер інтерпретує людину як феномен, через який речі відкриваються у їх власній сутності.

Розробляючи феноменологічну аксіологію, М. Шелер вивчає також роль *любви у структуруванні цінностей*, тобто він розробляє розуміння людини як *ens amans*, як істоти, яка здатна проявляти любов. При цьому любов як основний закон *ordo amoris* є підґрунтям формування «життєвого світу», або світу ціннісних пріоритетів. При цьому, на думку М. Шелера, «...ціннісний порядок без духу, який любить є щось абсурдне...» [154, с. 10]. М. Шелер вважає, що «...людина як інстинктивна і жива істота рівнопочатково коріниться... в божественному пориві “*природи*” у Богові. Цю єдність укоріненості всіх людей... ми відчуваємо у великих рухах симпатії, любові, у всіх формах чуттєвого єднання з космосом. Це “діонісійський” шлях до Бога» [154, с. 12]. Крім того у М. Шелера любов та ненависть – це найвищі ступені прояву емоційності, які визначають духовно-творчі сили людини. З точки зору М. Шелера, «любити ж речі... так, як любить їх Бог, і

розумно співпереживати у своєму акті любові зустріч-збіг божественного і людського акту в одній і тій же точці світу цінностей – це вище, на що була б здатна людина» [152, с. 99]. В такому аспекті любов у М. Шелера відіграє таку ж саму роль як совість у Н. Гартмана, тобто поєднує людину із Богом.

У М. Шелера особистість – це насамперед «ens amans» (буття, яке любить), а не «ens cogitans» (буття, яке мислить) [152, с. 110–111]. Тобто феноменологічна аксіологія М. Шелера ґрунтується на ідеї емоційності особистості, а тому його можна зарахувати до парадигми суб'єктивного тлумачення цінностей. В той же час М. Шелер частково перебуває на позиції **об'єктивного підходу до природи цінностей**. За словами Г. Йоаса, він «...не ставить під сумнів об'єктивне існування світу цінностей» [97, с. 98], тобто відстоює «ціннісний об'єктивізм» [97, с. 97]. Але, на мій погляд, такий ціннісний об'єктивізм має неокантіанські витоки у контексті культурних явищ як форм суспільної свідомості. Зокрема М. Шелер вважає, що «...буття цінностей не можна вилучити з якої-небудь форми реального буття (чи це реальні дії, судження, переживання повинності), а якості і зв'язки цінностей незалежні від цих останніх» [151, с. 46]. У феноменологічній аксіології М. Шелера цінності трактуються як об'єктивні якісні феномени, які утворюють царство трансцендентних надемпіричних сутностей. Але цінності як трансцендентні надемпіричні сутності можуть функціювати хіба що у формі культурних явищ, а зокрема у формах суспільної свідомості, які створюють ілюзію позачасовості, оскільки існують впродовж довгого історичного періоду.

Розвиваючи свою аксіологію, М. Шелер вважає, що «ідею і самоцінність... *буттєву цінність* духовно розумної людської особистості... – може і має право стверджувати лише той, хто разом із Кантом... бачить у людині громадянина *двох* світів... вкорінену в двох різних сутнісних атрибутах *однієї* субстанційально-божественної світооснови» [154, с. 24]. Тобто М. Шелер відстоює тут *ідеалістичний* підхід до буття людини та її цінностей. Він вважає, що «...ідеї існують не *до* речей, не *в* них і не *після* них, але *разом* з ними і творяться лише *в* акті постійної реалізації світу (creatio continua) у вічному дусі. Тому й наше співздійснення в цих актах, коли ми мислимо “ідеї”... є... справжнє спів-

породження ідей і властивих вічній любові цінностей із *самого першоджерела речей*» [156, с. 35]. М. Шелер вважає, що «...взаємне проникнення спочатку безсилому духу і спочатку демонічного, тобто сліпого до всіх духовних ідей і цінностей пориву, завдяки ідеації¹, яка перебуває у становленні та одухотворенню прагнень, що стоять за образами речей, і одночасне набуття могутності, тобто животворіння духу – є мета та межа кінцевого буття та процесу» [156, с. 51]. Тобто дух перебуває у постійному становленні, у тому числі завдяки людині.

Для обґрунтування об'єктивності цінностей М. Шелер використовує поняття «сутнісні цінності», які створюють основу для **об'єктивності**. Він вважає, що «серед сутнісних цінностей є дві, які належать ціннісній сфері середнього рівня, – *цінність корисного і цінність вітального*; з них останній з очевидністю слід надати перевагу» [155, с. 110]. Він говорить про «вічний порядок сутнісних цінностей» [154, с. 21], про «ієрархію ціннісних модальностей (цінності святості, цінності духу, цінності життя)» [154, с. 134]. На погляд М. Шелера, «...сама *«ієрархія цінностей»* є дещо абсолютно незмінне, в той час як «правила надання переваги», що виникають в історії, є принципово варіабельні...» [151, с. 88].

М. Шелер зараховує аксіологію до метафізики [154, с. 9], але в той же час вважає, що «...вища мета формування будь-якого метафізичного світогляду за допомогою філософії полягає в наступному: мислити і споглядати абсолютно суще... причому *таким чином*, щоб воно відповідало і було... співмірним знайдений в “першій філософії” *сутнісній* структурі світу...» [154, с. 8]. Тобто «вище буття має, по-перше, володіти ідеєутворюючим нескінченним *духом, розумом*, що випускає із себе одночасно і сутнісну структуру світу, і саму людину» [154, с. 8]. У цьому відношенні М. Шелер перебуває на позиції **об'єктивного ідеалізму**, оскільки сутність людини пов'язує із сутністю вищого буття. На думку М. Шелера, «...всі можливі цінності «обґрунтовані» *цінністю нескінченного особистісного духу та «світом цінностей»*, що існують для нього» [151, с. 96].

На мій погляд, **об'єктивне розуміння цінностей М. Шелером** ґрунтується на тому, що він перебуває на позиції **трансцендентизму**, або **об'єктивного**

¹ **Ідеація** – здатність суб'єкта, суб'єктивного духу створювати ідеї та абстрактні поняття.

ідеалізму, оскільки вважає, що «ми змушені віднести сфери буття, що існують незалежно від людини... до актів єдиного надіндивідуального духу, який повинен бути атрибутом першосущого, який діяльно проявляє себе в людині і за допомогою неї *зростає*... Оскільки людина – це мікрокосмос... то постільки на людині можна вивчати і вищу основу “великого світу”, “макрокосмосу”. І тому *буття людини як мікротеосу є також першим доступом до Бога* (виділення грубим шрифтом моє – А.Б.)» [154, с. 11]. Тобто М. Шелер тлумачить людину не просто як «мікрокосмос», як це робить Г. Лотце [116; 117], а як «**мікротеос**» [154, с. 11], тобто філософ розуміє людину як «Бог в малому», або «малий Бог». Хоча в той же час М. Шелер веде мову про «випадковість людського буття» [154, с. 19], оскільки вважає, що «...буття самого світу не залежить від випадково наявного буття земної людини...» [154, с. 10].

При цьому «єдиним доступом до Бога є... не теоретичні... роздуми, які опредметнюють, а особиста активна *участь* людини у Богові й у *становленні* його самоздійснення, здійснення вічного акту – як духовної, ідеєутворюючої діяльності...» [154, с. 11]. Крім того «участь у божественному можлива тут лише в тому русі, волевиявленні, мисленні, тому житті та любові “в ньому”, в силу нього і немовби з нього...» [154, с. 11]. Він вважає, що «...індивідуальна особистість кожної людини *безпосередньо* вкорінена у вічному бутті та дусі...» [154, с. 11], що «людина є те єдине місце, в якому і за допомогою якого першосуще не тільки розуміє і пізнає само себе – але є також те суще, у вільній *рішучості* якого Бог може *здійснити* і врятувати свою чисту сутність... У своєму людському бутті... людина гідна вищого звання спів-творця, спів-працівника Бога, якому судилося нести прапор божества...» [154, с. 12]. М. Шелер вважає, що «людина... у величезній часовій тривалості універсальної еволюції життя, має... певне *значення* і для мети становлення *самого божества*» [154, с. 30]. Він зазначає, що «...традиційне поняття людини конституюється через її подобу до Бога, що... вже передбачає ідею Бога як точку відліку» [156, с. 65]. Такий підхід М. Шелера до розуміння людини дійсно можна класифікувати як розуміння людини у контексті ідеї «**мікротеосу**» [154, с. 11]. Крім того філософ розуміє душу як «мікрокосмос цінностей», бо «...те,

що ми називаємо “*душею*” (Gemüt) або, образно кажучи, “серцем” людини, це не хаос сліпих станів почуттів... Душа сама є *розчленованим відображенням* космосу всього, що може бути гідним любові – і тому вона є також *мікрокосмом світу цінностей...*» [152, с. 116]. Філософ вважає, що «у серця в його власній сфері є суворий аналог логіки, не запозичений ним із логіки розсудку. У нього... вписані закони, що відповідають плану, за яким світ побудований як ціннісний світ» [152, с. 117].

Слід зазначити, що **об’єктивний** підхід до природи цінностей, який відстоює М. Шелер властивий також для *трансцендентизму, детермінізму, матеріалізму, фаталізму, провіденціалізму, теїзму, теоцентризму*, які вбачають джерелом цінностей не суб’єкта, а об’єктивні причини, які обґрунтовуються як самодостатні основи функціонування цінностей. Однак у М. Шелера об’єктивність цінностей так само як об’єктивність цінностей у неокантіанців має свою причину у культурних явищах. Тому суб’єкт частково залучається до створення чи структурування цінностей в межах культури. Звідси ті аксіологічні вчення, які вбачають причину об’єктивності цінностей у культурно-історичних явищах (зокрема в неокантіанців і в М. Шелера) мають елементи суб’єктивного тлумачення цінностей.

Розвиваючи *феноменологію переживання цінностей*, М. Шелер, на мій погляд, розгортає здебільшого свої ідеї щодо походження цінностей у контексті *суб’єктивного підходу* до них. Першопочатково філософ сподівався «...відродити ідею об’єктивного буття цінностей та виявити незаперечну структуру їхньої ієрархії» [97, с. 84]. При цьому така об’єктивність цінностей пов’язується в нього *із персоналістичними ідеями*. Зокрема М. Шелер схильний до обґрунтування засад *персоналізму* та водночас перебуває на *позиції надання суб’єкту об’єктивної цінності*, тобто він є одним із філософів, який здійснює методологічний *поворот до суб’єктивності* в аналізі цінностей. М. Шелер вважає, що «насправді існує не “індивідуальний закон”, а “індивідуальна ціннісна сутність”, з якої може виникнути переживання індивідуального обов’язку... Цінність індивідуальної сутності, як будь-яка цінність, може бути визначена об’єктивно. До об’єктивно визначених цінностей відносяться насамперед особисті цінності, а також цінність

моєї особистості» [97, с. 96]. Звідси *саме цінність особистості* може бути вихідним критерієм для формування аксіологічних систем з їх спрямованістю у бік *персоналізму*. Проте, персоналізм, у свою чергу пов'язаний з ідеалізмом. Зокрема у цьому аспекті зазначу, що Н. Гартман вважає, що «яскравий приклад... етично обґрунтованого персоналізму серед сучасних теорій пропонує саме та, якій найбільше зобов'язане дослідження цінностей – етика Шелера» [81, с. 318]. Також Н. Гартман вважає, що «...Шелер впадає в... ідеалізм... Тільки цей ідеалізм перетворився з трансцендентально-суб'єктивістського на трансцендентально-персоналістський» [81, с. 328]. При цьому Н. Гартман, наприклад, чітко пов'язує проблему **особистості** та **персоналістичний** світогляд, оскільки вважає, що «проблема особистісної істоти завжди дає привід для персоналістського світосприйняття, персоналізації світу» [81, с. 318]. Крім того Н. Гартман вважає, що «персоналістська метафізика може мати різні витoki. У всякому теїстичному погляді на світ є щось від неї. Але тут вона обґрунтовується не етично, а релігійно» [81, с. 318]. Також, на його думку, «...персоналістську картину світу увінчує ідея Бога» [81, с. 334]. У цьому ракурсі, дійсно у *теїстичному світогляді*, зокрема християнства, ідея Бога тісно пов'язана з ідеєю людини, зокрема у контексті ідей *теозису*¹ та *кенозису*², а крім того у контексті ідей рівності всіх людей перед богом та ідеї цінності людини як персони. Тому персоналізм як філософська течія за своєю суттю має релігійні витoki, зокрема у християнстві.

Цінність особистості у М. Шелера має об'єктивний характер, тобто вона є характеристикою буття. Крім того М. Шелер вважає, що «...будь-яка повага до норми, зрештою, бере свій початок у повазі до конкретних особистостей, яка, своєю чергою, заснована на любові до них» [97, с. 98]. З іншого боку, М. Шелер, перебуваючи на позиціях **об'єктивності** цінностей в той же час тяжіє до *аксіологічного суб'єктивізму* та *аксіологічного персоналізму*. Така думка перегукується з міркуваннями Н. Гартмана, який у своїй «Етиці» вважає, що «якщо існують особистості вищого порядку, то – оскільки... особи суть носії моральних

¹ **Теозис** – обоження людини, яка веде морально-досконалий спосіб життя.

² **Кенозис** – сходження (применшення) Бога та його ототожнення з людською природою.

цінностей – логічно припустити, що особистостям вищого порядку відповідають найвищі цінності; найвища цінність, у такий спосіб – лише Богу, людині ж відповідають лише нижчі моральні цінності. Насправді Шелер вбачає таку вищу цінність у “святому”...» [81, с. 342–343]. В цьому аспекті важливість людини як персони полягає в тому, що вона також може бути причетна до Бога через цінність «святості». Тобто людина теж може бути носієм вищих цінностей, якщо досягне святості.

Суб’єктивний підхід М. Шелера до цінностей підтверджується, на мій погляд, наприклад, його міркуваннями про те, що «...всі цінності відповідно до своєї сутності утворюють ієрархію, тобто виступають по відношенню одна до одної як вищі і нижчі, причому це відношення може бути досягнуте тільки “в” наданні переваги та зневазі, то й саме “відчуття” цінностей з сутнісною необхідністю обґрунтовано “перевагою” та “нехтуванням”» [151, с. 89]. М. Шелер вважає, що «*усьому* царству цінностей властивий особливий порядок, який полягає в тому, що цінності у відносинах одна до одної утворюють деяку “ієрархію”, в силу якої одна цінність виявляється “вищою” або “нижчою”, ніж інша» [151, с. 86]. Крім того з точки зору М. Шелера, «те, що якась цінність є “вищою”, ніж інша, досягається в особливому акті пізнання цінностей, який називається “наданням переваги”» [151, с. 87]. Але акт «надання переваги» є безперечно суб’єктивним, оскільки тільки суб’єкт здатен надавати перевагу тим чи іншим цінностям. Він вважає, що «...у наданні переваги може бути даний і той факт, що “існує цінність вища, ніж та, що дана в почутті”, хоча *сама* ця цінність і не присутня в почутті» [151, с. 88]. Тобто цінності у М. Шелера можливі на основі феноменології суб’єктивного відчуття цінностей. У феноменологічному сенсі філософ вважає, що «...ієрархія цінностей *ніяк не може бути дедукована* чи доведена. Яка цінність є “більш вищою” – це потрібно досягати щоразу заново в акті надання переваги чи зневаги. Для цього існує інтуїтивна “очевидність надання переваги”, яка не може бути замінена жодною логічною дедукцією» [151, с. 89–90]. Тут справді М. Шелер мислить з позицій емоційного інтуїтивізму, розвиваючи тим самим феноменологічну аксіологію.

Суб'єктивний підхід М. Шелера до цінностей підтверджується також його ідеєю «матеріальної етики цінностей», оскільки філософ вважає, що «будь-яка матеріальна етика з необхідністю має бути етикою благ та цілей» [151, с. 6], власне благ і цілей, які є важливими для суб'єкта та залежать від його досвіду. Тут доцільно нагадати, що М. Шелер бачить етику у структурі аксіологічних дисциплін [154, с. 9], а тому його «матеріальна етика цінностей» є швидше розробкою не етики, а аксіології. Він вважає, що «будь-яка матеріальна етика необхідно володіє лише емпірично-індуктивною та апостеріорною значущістю; тільки формальна етика є достовірною а priori і незалежною від індуктивного досвіду» [151, с. 7]. У цьому контексті емпірично-індуктивна та апостеріорна значущість безпосередньо залежать від суб'єкта. При цьому «будь-яка матеріальна етика з необхідністю є гедонізм і пов'язана з наявним буттям чуттєвих станів задоволення від предметів» [151, с. 7]. У цьому ж контексті «будь-яка матеріальна етика робить особистість слугою її власних станів чи чужих їй речей-благ...» [151, с. 7]. Також філософ стверджує, що «...матеріальна етика повинна зрештою бачити заснування всіх етичних оцінок в інстинктивному егоїзмі людської природної організації, і лише формальна етика може обґрунтувати моральний закон, незалежний від будь-якого егоїзму і від усіх особливостей людської природної організації...» [151, с. 7].

Із вище наведених міркувань бачимо, що у поглядах М. Шелера простежуються елементи як об'єктивного так і суб'єктивного підходу до цінностей. Тобто у М. Шелера та в деяких аксіологічних теоріях інших філософів немає однозначного **суб'єктивізму** чи **об'єктивізму** у тлумаченні цінностей, а є швидше їх поєднання. Таке поєднання, наприклад, простежується у феноменологічній аксіології М. Шелера та Н. Гартмана. Тому розвиток аксіології у цих філософів слід розглядати у контексті єдності суб'єктивного і об'єктивного підходів до розуміння цінностей. В такому аспекті єдності суб'єктивного та об'єктивного підходів до цінностей передбачається, що властивості об'єкта самі по собі ще не є цінністю як і суб'єктивне почуття цінності ще не є цінністю. На цій основі в цінності не поєднуються суб'єкт і об'єкт, а швидше є поєднання суб'єктивного переконання про цінність та досвід практичного екзистенційного значення об'єкта для людини.

Сам по собі будь-який об'єкт буття не володіє жодною аксіологічною «якістю» чи аксіологічною «вагою» якщо не існує суб'єкта, який саме й визначає важливість того чи іншого об'єкта для свого буття. Тому цінність – це швидше «сума уявлень» про найбільш бажані для людини екзистенційні ситуації та факти, які верифікуються на практичному рівні людського буття як важливі та значущі для тілесного і для духовного буття. Об'єкт буття (природного, соціального, ідеального) є цінністю для суб'єкта тому, що суб'єкт здійснює своєрідне «аксіологічне залучення» того чи іншого об'єкта у власну екзистенцію через його осмислення як цінності чи через практичну перевірку його як цінності. Саме тому, на моє переконання у більшості аксіологічних теорій поєднуються суб'єктивні та об'єктивні тенденції походження цінностей.

Об'єктивний підхід до цінностей М. Шелера є близьким до розуміння сутності цінностей Г. Рікертотом, який вказує на культурно-історичний вимір цінностей [144, с. 81]. За М. Шелером, цінність має інтенційний вимір, оскільки цінності не існують без спрямованості на них свідомості. При цьому у межах свідомості найбільш чітко можна вести мову про інтенційність емоцій, на основі яких можливі цінності. У цьому ракурсі у вимірі феноменологічної аксіології М. Шелера простежується єдність суб'єктивного та об'єктивного підходів до цінностей, оскільки з одного боку цінності нібито є об'єктивними, надемпіричними у формі позачасової традиції, а з іншого – все ж таки ґрунтуються на *інтенційності свідомості*, тобто цінностей поза інтенційністю, а отже поза суб'єктом – не існує.

На думку Г. Йоаса, М. Шелер «...визнає за кожною людиною... «творчу» здатність і в тому числі здатність створювати цінності» [97, с. 98]. З такої точки зору, якщо цінності створюються, або ж конститууються на основі емоцій, то М. Шелер перебуває на *феноменологічній* позиції щодо трактування цінностей. Зокрема М. Шелер у контексті **феноменологічної аксіології** є прихильником емоційного тлумачення цінностей, що дає підстави зараховувати його аксіологію до суб'єктивної парадигми розуміння природи цінностей.

У контексті *феноменологічної аксіології* М. Шелера простежується ще одна її особливість – *апріоризм у тлумаченні цінностей*, який має *кантіанські* витоки. У

творчості філософа простежуються ідеї, які можна зарахувати до концепції апіоризму цінностей. Наприклад, на ціннісному апіоризмі М. Шелера та Н. Гартмана наголошує К. Алексєєва, яка вважає, що для М. Шелера «осягнення цінностей лежить поза межами апостеріорного досвіду й доступне лише феноменологічній інтуїції через феноменологічне вбачання» [1, с. 7]. Для аксіології М. Шелера є властивими елементи апіорного підходу до цінностей, оскільки він вважає, що для людини характерна здатність «...вбачати те, що зберігає значущість і істинність для всіх випадкових речей і подій, що мають ту саму сутність (“вбачання апіорі”))» [154, с. 29]. Суть *апіорності аксіології* М. Шелера, на мій погляд, можна визначити з його міркування про те, що «існує... структура серця, структура волі, структура характеру, і посередництвом них – очевидність серця, “ordre du coeur”, “logique du coeur” (Паскаль), такт і “esprit de finesse” відчуження і ціннісного відношення... строго *апіорна форма структури душевних актів*, спосіб виникнення якої істотно не відрізняється від способу виникнення форм свідомості» [154, с. 38].

М. Шелер пов'язує інтелект із апіорними аксіологічними явищами, з цінностями, ціннісними архетипами, оскільки вважає, що «тільки якщо інтелект... ставиться на службу *розуму*, тобто служить застосуванню здійснених до цього апіорних *сутнісних* пізнань до випадкових фактів досвіду, служить... вищому осягненню щодо об'єктивного порядку *цінностей*, тобто *мудрості* і моральному ідеалу, – лише тоді він стає чимось специфічно людським» [154, с. 7]. Він інтерпретує «...інтелект як *розгляд* зв'язаного предметного і ціннісного *стану справ* в навколишньому світі...» [156, с. 22]. М. Шелер стверджує, що «чого справді немає у тварини так це... надання переваги у виборі між самими цінностями... незалежно від окремих конкретних *речей як благ*» [156, с. 25].

З точки зору М. Шелера, «...на противагу Канту, ми визнаємо *емоційний апіоризм* як чітку необхідність, і вимагаємо нового поділу хибної єдності апіориму і раціоналізму...» [151, с. 65]. На його думку, «відчуття, надання переваги та зневага, любов і ненависть у сфері духу мають свій власний *апіорний* зміст, який так само незалежний від індуктивного досвіду, як і чисті закони

мислення» [151, с. 65]. М. Шелер використовує ідею апіоризму та базує матеріальну етику цінностей на *чуттєвому апіоризмі*. Філософ вважає, що «...сфера морального пізнання абсолютно незалежна від сфери суджень і пропозицій (навіть від тієї сфери, в якій ми досягаємо відносини цінностей (Werverhaltungen) в “оціночних судженнях” (Beurteilungen) і оцінках як таких)» [151, с. 69]. Тобто М. Шелер розділяє мораль та логіку.

На думку М. Шелера, існують «...ієрархічні відносини якісних систем матеріальних цінностей, які ми позначаємо як *ціннісні модальності*. Вони утворюють *матеріальне Apriori* у власному значенні слова, і на нього спрямоване наше вбачання цінностей, а також засноване на вбачанні надання переваги. Його існування якраз і є *найяснішим* спростуванням кантівського формалізму» [151, с. 104–105]. Серед таких ціннісних модальностей є: «ціннісний ряд приємного та неприємного» [151, с. 105], «сукупність цінностей вітального почуття» [151, с. 107], «духовні цінності» [151, с. 107], «модальність святого та несвятого» [151, с. 108]. Крім того М. Шелер веде мову про «апіорну ієрархію цінностей» [151, с. 100]. Тобто за задумом М. Шелера «ці ціннісні модальності... знаходяться в *апіорних ієрархічних відносинах*, які передують рядам якостей, що відносяться до них, і які тому мають силу для залежних від цих цінностей *благ*, що вони мають силу для *цінностей* цих благ: цінності шляхетного і низького утворюють *вищий ціннісний ряд*, ніж ряд приємного та неприємного; духовні цінності – *вищий* ряд, ніж вітальні цінності, цінності святого – вищий ряд, ніж духовні цінності» [151, с. 110].

З точки зору М. Шелера, «справжнє місце всякого ціннісного *Apriori* (як і морального) – це пізнання, відповідно, – *вбачання цінностей*, що вибудовується у відчутті, наданні переваги, зрештою – у любові та ненависті; рівним чином – і пізнання зв'язків цінностей як “вищих” чи “нижчих”, тобто “моральне пізнання”. Це пізнання, таким чином, відбувається у *специфічних* функціях та актах... У *самому* чуттєвому [führender], живому контакті зі *світом* (психічним, фізичним чи якимось ще), в наданні переваги і зневаги, у *самих* любові та ненависті, тобто в ході здійснення *цих інтенційних функцій та актів спалахують цінності та їх порядки!*» [151, с. 68]. Тобто цінності за своєю суттю мають інтенційний, власне

феноменологічний зміст. М. Шелер вважає, що на «...пізнанні цінностей... що володіє власним апіорним змістом і власною очевидністю, ґрунтується моральне діяння, як і моральна поведінка взагалі – таким чином, що будь-яке бажання... спрямоване на реалізацію цінності, яка дана в цих актах» [151, с. 68]. На думку М. Шелера, «...цінність може бути дана в [актах] відчуття і надання переваги на різних рівнях адекватності – аж до “самоданності” (з якою збігається “абсолютна очевидність”)» [151, с. 69]. Тобто цінність може бути апіорною за своєю суттю, або ж функціонувати на рівні ціннісних архетипів. М. Шелер вважає, що для сфери цінностей та для етики «будь-яка “необхідність повинності” зводиться до вбачання апіорних зв’язків між цінностями...» [151, с. 75]. Філософ веде мову про «...вбачання апіорної структури царства цінностей, незалежної від будь-якого досвідного пізнання благ і від усіх цілепокладань...» [151, с. 75]. В такому контексті можна стверджувати, що феноменологічна аксіологія М. Шелера має свої витоки у філософії І. Канта, оскільки філософ використовує поняття апіорності, яке було властиве для філософії І. Канта, тобто тут можна простежити аксіологічну лінію «Кант – Шелер». В той же час М. Шелер веде мову про апіорність почуттів, які є основами цінностей, а, отже, – основою феноменологічної аксіології.

Про витоки феноменологічної аксіології М. Шелера на основі *філософії Канта* веде мову Н. Гартман, який вважає, що «відкривши браму “царства цінностей”, етика матеріальних цінностей (М. Шелера – А.Б.) насправді здійснила синтез двох фундаментальних ідей, які виникли на дуже різному історичному ґрунті та загострених у взаємній протилежності: Кантової апіорності морального закону та ціннісного різноманіття Ніцше...» [81, с. 16]. Тобто в такому аспекті можна говорити про аксіологічну лінію «Кант – Ніцше – Шелер».

З одного боку феноменологічна аксіологія М. Шелера, яка ґрунтується на ідеї почуттів, як джерела цінностей [151] є основою для суб’єктивного тлумачення його аксіології, оскільки носієм цінностей є суб’єкт. Однак феноменологічний апіоризм М. Шелера у сфері цінностей має також об’єктивне тлумачення, оскільки, наприклад, М. Шелер вважає, що «для розуміння етичного Аргіогі також надзвичайно важлива та обставина, що воно аж ніяк не є способом діяльності

деякого “Я”, деякої “свідомості взагалі”... Тут Я... є лише *носієм* цінностей, а не *передумовою* цінностей, не суб’єкт, “який оцінює”, завдяки якому нібито вперше з’являються або вперше стають збагненими цінності» [151, с. 77].

Ідею **апріорної** та **феноменологічної** основи етики та аксіології М. Шелер обґрунтовує також у понятті «*ordo amoris*» і розуміє його як «...об’єктивно правильний порядок... рухів... любові та ненависті...» [152, с. 98]. З точки зору філософа, «чи досліджую я індивіда... на предмет ... найінтимнішої сутності, – найглибшим чином я пізнаю і зрозумію її тоді, коли пізнаю завжди якимось чином розчленовану систему її фактичних ціннісних оцінок і ціннісних уподобань. Цю систему я називаю етосом цього суб’єкта. А справжня серцевина цього етосу – це *порядок любові та ненависті*, форма будови цих панівних і переважаючих пристрастей... Світоглядом, вчинками та діями суб’єкта завжди править також і ця система» [152, с. 98–99]. Тобто все морально важливе у людині чи групі має бути «...зведено до особливого роду будови його актів і потенцій любові і ненависті: до того, хто панує над ними, що виражається у всіх рухах *ordo amoris*» [152, с. 100]. Під таким кутом зору етос – це апріорна форма сприйняття аксіологічної дійсності, ціннісних архетипів, при цьому зміна та відкриття нових цінностей відбувається через рух любові, що вказує на феноменологічний підхід філософа до цінностей.

З точки зору М. Шелера, «*хто пізнав ordo amoris людини, той впізнав і її саму...* Хто знає *ordo amoris* людини, той прозирає її так глибоко, як тільки можливо, той за всім емпіричним різноманіттям і складністю бачить завжди прості основні риси її *душевного складу* (*Gemütes*), який куди більше заслуговує називатися серцевиною людини як істоти духовної, ніж пізнання і воління» [152, с. 100]. В такому сенсі М. Шелер схильний вбачати основою людини не раціональне та вольове, а емоційне, яке до того ж є апріорним за своєю суттю. Філософ вважає, що «людина переміщається немов у оболонці, утвореній щоразу особливою *субординацією* найпростіших, ще не оформлених як речі та блага *цінностей* та ціннісних якостей» [152, с. 100]. На думку М. Шелера, ціннісно-сутнісний світ людини «...встановлює межі і визначає доступне їй пізнання буття і... піднімає його зі світу буття... Її фактичний *етос*, тобто правила надання переваги одних

цінностей і нехтування іншими, визначає також структуру та зміст її світогляду, пізнання світу, мислення про світ, а до того ж її волю до самовіддачі речам або до панування над ними» [152, с. 111]. В такому аспекті ціннісний світ структурує людське буття, а людина стає аксіологічною істотою.

У цьому розумінні в аксіології М. Шелера *людина* розглядається як *ціннісна істота*. Філософ вважає, що людина – це аксіологічна істота, тобто «людина є істота, в якій універсальна еволюція... божество реалізує свою сутність і розкриває своє позачасове становлення, знайшла *царство суцього і ціннісного...*» (курсив мій – А.Б.)» [154, с. 29]. У цьому контексті «...людина є істота *піднесена* і така, що піднялася у собі над усім життям та його цінностями (та й над усією природою загалом), – істота, у якій психічне *звільнилося від служіння життю* і облагородилося, перетворившись на «дух»...» [154, с. 29]. Саме людина є джерелом аксіологічних явищ, однак у феноменологічному сенсі, оскільки людина має «відчуття цінностей» [155, с. 35], «ціннісне почуття» [155, 35], «цінність чуттєвого задоволення» [155, с. 107], «ціннісне пізнання» [155, с. 35], «ціннісну свідомість» [155, с. 33], «надання переваги цінностям» [155, с. 35]. У цьому аспекті, наприклад, «мораль – це система правил надання переваги самим цінностям» [155, с. 52]. У цьому випадку ці феноменологічні явища є підґрунтям для апріорного сприйняття дійсності на ціннісному рівні.

Феноменологічна аксіологія М. Шелера є важливою ланкою у формуванні аксіології. Хоча він не виділяє аксіологію як окрему науку, а бачить її у структурі інших дисциплін – етики, естетики, культурології, тим не менше його аксіологічні погляди можна зарахувати до феноменологічної аксіології, традицію якої у подальшому розвиває Н. Гартман. При цьому, наприклад, Ю. Келлі зазначає, що матеріальна етика цінностей М. Шелера та Н. Гартмана є неформальною та сформувалася на основі глибокої критики Кантового етичного формалізму [105]. В такому сенсі можна простежити умовну аксіологічну лінію «Кант – Шелер – Гартман».

4.4. Суб'єктивно-феноменологічна аксіологія Н. Гартмана

Н. Гартман розвиває своє аксіологічне вчення так само як М. Шелер у руслі *феноменологічної аксіології*, оскільки він використовує у своїх творах поняття «ціннісне почуття» або «почуття цінностей» [81, с. 38, 44, 88, 100, 131, 177, 228; 82, с. 66, 135, 190, 295, 364, 388; 83, с. 255] та «ціннісна свідомість» [81, с. 66, 88, 99, 101; 82, с. 369; 83, с. 186]. Філософ вважає, що «...ціннісне почуття є єдина інстанція, що пізнає...» [82, с. 388] світ в аксіологічному сенсі, оскільки «...ціннісне почуття залишається міцно пов'язаним із матеріальними та аксіологічно-якісними відмінностями...» [82, с. 388]. На цій основі можна стверджувати про подібність поглядів М. Шелера та Н. Гартмана на методологічному рівні, а саме розуміння цінностей у контексті **феноменологічної аксіології**.

Н. Гартман будує свою *феноменологічну аксіологію* виходячи із критики філософських ідей І. Канта. Філософ критикує підхід Канта до цінностей, вважаючи, що «етика чистої повинності є моральне засліплення, ціннісна сліпота стосовно дійсного. Не дивно, що в історичному плані за нею невідривно слідує песимізм» [81, с. 36]. Критикуючи І. Канта на гносеологічному рівні щодо причин пізнання, Н. Гартман пов'язує свою аксіологію із суб'єктом, а тому перебуває на позиції суб'єктивного підходу до цінностей. Він акцентує увагу на «почуттях цінностей», «ціннісних почуттях» та «ціннісній свідомості» суб'єкта, що вказує на безпосередню залежність цінностей від суб'єкта. Тим самим, якщо цінності залежать від суб'єкта, то Н. Гартман перебуває на позиції феноменологічного формування цінностей. Крім того Н. Гартман поєднує феноменологічні поняття та вважає, що «...ціннісна свідомість... насамперед є ціннісне почуття, якийсь первинний, безпосередній контакт із цінним» [81, с. 86]. Він вважає, що «існує ціннісна свідомість – первинне ціннісне почуття – і воно є визначальним для будь-якого морального ціннісного судження, будь-якого зобов'язання, для почуття відповідальності та свідомості провини» [81, с. 236]. При цьому «цінності...

спочатку дають себе знати як чуттєві установки» [81, с. 227], тобто як чуттєві установки суб'єкта.

За своєю суттю «ціннісне почуття» у Н. Гартмана має *апріорний вимір*, тобто він розвиває, на мій погляд, *емоційний* та *аксіологічний апріоризм*, оскільки «поряд з апріоризмом мислення і судження має місце *апріоризм почуття*, поряд з інтелектуальним *a priori* – таке ж самостійне і початкове *емоційне a priori* (курсив мій – А.Б.). Первинна ціннісна свідомість є ціннісне почуття...» [81, с. 177]. Філософ вважає, що «апріорність цінностей сама ще безумовніша, абсолютніша, ніж апріорність теоретичних категорій... Вся відповідальність за правомірність та об'єктивність ціннісного критерію падає на власне апріорне бачення цінностей, тобто, зрештою, на саме ціннісне почуття» [81, с. 192]. Однак, навіть якщо всі цінності за Н. Гартманом є абсолютними, то суб'єктивне «почуття цінності» є підґрунтям їх когерентності з фактичним світом.

Як вважає Н. Гартман, «апріоризм емоційних актів є так само “чиста”, первісна, автономна і, якщо завгодно, “трансцендентальна” закономірність, як і логічний та категоріальний апріоризм у теоретичній галузі» [81, с. 177–178]. У такому сенсі гартманівський «апріоризм емоційних актів» має трансцендентальний вимір, який пов'язується із моральним та аксіологічним суб'єктом та ціннісним архетипом. При цьому «*перше місце ціннісного a priori було і залишається за ціннісним почуттям* (курсив мій – А.Б.), яке найбільш пронизливо охоплює дійсність. Тільки в ньому є неекспліцитне “моральне пізнання”, справжнє знання про добро і зло. І в такого роду наявності у будь-якій людській позиції, у будь-якій установці волі і у всякому умонастрої полягає феномен живої моралі» [81, с. 178].

Н. Гартман – прихильник *емоційного* тлумачення природи цінностей. Зокрема він веде мову про «емоційний апріоризм ціннісного почуття» [81, с. 176], тобто «будь-яка моральна позиція, швидше, інтуїтивна... Судження розуму вона не чекає. Сприйняття етичної дійсності... вже сповнене оцінками, чуттєвими реакціями, безперервною напругою вибору за і проти... Але як такі вони завжди є не чистими актами пізнання, але чуттєвими актами, не інтелектуальними, але емоційними» [81, с. 176]. В такому контексті Н. Гартман розвиває суб'єктивний

підхід до цінностей, бо в основі аксіологічної ситуації – суб'єкт з його емоціями, волею та вибором. Він вважає, що «...існує саме чисто ціннісне а priori, яке безпосередньо, інтуїтивно, чуттєво наповнює нашу практичну свідомість, все наше сприйняття життя, і всьому, що потрапляє у поле нашого зору, надає ціннісного (неціннісного) акценту» [81, с. 177]. На думку філософа, суб'єкт «...своєю практичною поведінкою... щоразу виявляється носієм моральної цінності та нецінності. Він сам одночасно є і онтологічною, і *аксіологічною істотою*... (курсив мій – А.Б.)» [81, с. 269]. Крім того також «...особистість... є аксіологічною істотою...» [81, с. 324]. В такому ракурсі гартманівські «суб'єкт» та «особистість» набувають свого значення залежно від їх володіння цінностями та є за свою природою аксіологічними.

Суб'єктивний підхід до цінностей Н. Гартмана полягає також у тому, що він стверджує, що «будь-яка моральна цінність – це цінність поведінки, будь-яка поведінка – це поведінка щодо будь-кого» [81, с. 212]. Тобто в контексті моральних цінностей один суб'єкт ставиться у відношенні до інших суб'єктів, які приймають участь у поведінці, при цьому «...моральні цінності співвіднесені з особистістю як носієм цінностей» [81, с. 214], а «...як носій цінностей суб'єкт є “особистістю”» [81, с. 267], при цьому «тільки з особистісним суб'єктом як відповідальним і осудним можуть бути пов'язані... цінності та нецінності» [81, с. 268]. В такому ракурсі становлення особистості має аксіологічне підґрунтя. Також філософ вважає, що «можливість бути носієм моральних цінностей становить моральну сутність у людині...» [81, с. 269]. На його погляд, «суб'єкт є особистістю остільки, оскільки він зі своїми трансцендентними актами, тобто у своїй поведінці, є носієм моральних цінностей та нецінностей» [81, с. 317]. У цьому аспекті ідеї Н. Гартмана про зв'язок суб'єкта та особистості через цінності та зв'язок особистості та цінності, або про зв'язок між суб'єктом як носієм цінностей і особистістю є важливими методологічним положенням про те, що існує залежність між розумінням **особистості як носієм цінностей та можливістю постановки аксіологічних питань та взагалі між особистістю і виникненням аксіології**. Тобто для того щоб виникла аксіологія слід щоб було наявним поняття «особистості», але при цьому

необхідно щоб особистість розумілась *секуляризовано як автономний носій цінностей*. Філософ зазначає, що «кожна особистість, кожен людський характер сповнені ціннісного змісту, важливі та унікальні... Людина – це світ у малому, і як особлива структура буття, і як особлива ціннісна структура» [81, с. 39–40]. Підхід Н. Гартмана до цінностей, є, на мій погляд, *антропоцентричним*, однак такий антропоцентризм ґрунтується на *парадигмі суб'єктивізму*, бо саме суб'єкт має у своїй структурі «почуття цінностей» [81, с. 38].

На думку О. Прокопенка, Н. Гартману притаманне об'єктивне розуміння цінностей [28, с. 99]. Але, на мій погляд, Н. Гартман поєднує **суб'єктивізм та об'єктивізм, або суб'єктивізм та трансценденталізм** як підходи до цінностей, оскільки вважає, що «ніколи етична ситуація не розчиняється без залишку в особистостях, вона завжди є щось інше, що знаходиться поза ними, хоча без них і не існує. І вона теж є космос для себе, із власним способом буття та власними закономірностями, для особистості не менш визначальна, ніж особистість – для неї» [81, с. 40]. Він вважає, що «...не особистість конститує цінності, але цінності конституують особистість» [81, с. 200], при цьому «цінності володіють в-собі-буттям... Цінності існують незалежно від свідомості. Свідомість, мабуть, може їх схоплювати чи не схоплювати, але не може їх створювати, спонтанно “встановлювати”» [81, с. 218]. Він також висловлює думку, що «цінності є початковими утвореннями сфери етично ідеального, царства зі своєю структурою, власними законами, власним порядком. Ця сфера органічно слідує за сферою теоретично ідеального, сферою логічного та математичного буття так само, як і за сферою чистих сутностей» [81, с. 221]. На його думку, «теза про те, що цінності мають ідеальне в-собі-буття, для етики має вирішальне значення... Вона означає, що є царство існуючих у собі цінностей, справжній *κόσμος νοητός*, який так само перебуває по той бік дійсності, як і по той бік свідомості, – не сконструйована, вигадана чи уявна, але та яка фактично існує і набуває риси, які можуть бути сприйняті у феномені ціннісного почуття етично ідеальна сфера...» [81, с. 226].

Також Н. Гартман ставить питання про реалізацію *трансцендентальних* цінностей та вирішує його у контексті **суб'єктивізму**. Він розмірковує: «...Як

ціннісні принципи приходять до свого прояву та організації реального? Легко бачити, що свідомість відіграє при цьому інтегруючу роль, що цінності детермінують інакше, ніж категорії буття... за допомогою ціннісної свідомості» [81, с. 67]. З його точки зору «...*будь-який вихід цінностей з ідеальної сфери у сферу реальну пов'язаний з роллю суб'єкта* (курсив мій – А.Б.). З усіх реальних істот тільки суб'єкт має потенцію опосередкування» [81, с. 317]. В такому ракурсі суб'єкт – необхідна умова реалізації цінностей.

Н. Гартман підкреслює **трансценденталізм цінностей**, вважаючи, що «самі цінності у революції етосу не зміщуються. Їх сутність виявляється надчасовою, надісторичною. Ціннісна ж свідомість зміщується. Щоразу воно вирізає із царства цінностей невелике коло видимого» [81, с. 88–89]. У цьому ж контексті Н. Гартман зазначає, що «...цінності фактично мають самостійну сутність, незалежну від будь-яких бажань і вигадок. Це означає, що не ціннісна свідомість визначає цінності, але цінності визначають ціннісну свідомість» [81, с. 93]. В той же час «цінності – це не закони буття, для дійсного вони не мають необхідності. Ніколи не можна знати, чи реалізовані вони в даній і сприйнятій на досвіді людській поведінці, чи ні» [81, с. 97]. Тобто «цінності існують незалежно від ступеня їхньої здійсненості в дійсності. Порівняно з дійсним вони означають лише певну вимогу, зобов'язання буття, але не означають безумовної необхідності...» [81, с. 98]. Також він вважає, що «ціннісні структури є саме ідеальні предмети, що існують по той бік буття і небуття, навіть по той бік реального ціннісного почуття, яке одне їх і охоплює» [81, с. 179–180]. Однак таке існування цінностей «по той бік буття» і по «той бік суб'єкта» є можливим хіба що у формі божественної свідомості, або ж – суспільної свідомості, тобто в культурно-історичних формах. Також Н. Гартман зазначає, що «ціннісне почуття людини є маніфестація буття цінностей у суб'єкті, причому саме їх своєрідного, ідеального способу буття. Априорність знання про них не інтелектуальна, не рефлексивна, але емоційна, інтуїтивна» [81, с. 185]. Цінностям Н. Гартман надає головну роль щодо етики, оскільки «цінності – не тільки умови можливості благ, а й умови всіх етичних феноменів взагалі» [81, с. 192].

Н. Гартман поєднує емоційний апріоризм цінностей з ідеями «філософії життя», оскільки вважає, що «людині потрібно мати *первинне ціннісне почуття*, яке всі речі і відносини, що потрапляють у його поле зору, співвідносить з *цінністю життя* (курсив мій – А.Б.) і відповідно до цього поділяє на блага та біди» [81, с. 187]. У цьому розумінні категорія «цінність життя» [81, с. 187] – це критерій поділу речей на блага та віднесення їх до благ. У цьому ж контексті Н. Гартман вважає, що «...цінним щось може бути тільки завдяки співвіднесеності з якоюсь самою цінністю» [81, с. 189]. В такому аспекті філософ близький до *прагматичного* критерію формування цінностей.

Одним із елементів суб'єктивізму Н. Гартмана у тлумаченні природи цінностей є те, що він звертає увагу на совість, вважаючи, що «...те, що ми називаємо “совістю”, по суті є ця первинна, у кожного наявна в почутті ціннісна свідомість» [81, с. 200], тобто він тлумачить «совість як етичне ціннісне а *priori*» [81, с. 200], фактично як ціннісний архетип. Для нього «...“совість”... відповідає емоційній апріорності ціннісної свідомості... не до кінця усвідомленому... ціннісному почуттю. Так званий “голос совісті” є основною формою первинної ціннісної свідомості, можливо, найприродніший спосіб, яким ціннісне почуття набуває впливу в людині» [81, с. 201]. Він вважає, що «феномен совісті – чітке свідчення актуальності цінностей» [81, с. 236]. При цьому Н. Гартман визначає совість «...як голос Бога в людині, який найбільш точно відповідає поняттю емоційного а *priori*» [81, с. 201]. Однак в такому випадку «прояв цінностей», яку б природу вони не мали першопочатково є можливий тільки через суб'єкта, який є «носієм» совісті. Тут слід зазначити, що на совість як джерело цінностей звертає увагу також Г. Лотце [116, с. 696]. Зокрема, Г. Лотце вважає, що «...навіть найбільш людський дух має в своїй совісті... неперехідну норму діяльності і вищі предмети віри, які постають перед ним з однаковою ясністю» [116, с. 685]. На думку Г. Лотце, «не знайдеться мабуть ні однієї такої людини, у якої... голос совісті мовчав би завжди абсолютно...» [116, с. 686]. Під таким кутом зору ідея совісті у Г. Лотце та Н. Гартмана як морального начала в людині – це один із шляхів впливу ідеї автономного суб'єкта на формування аксіологічної проблематики, яка

формується на феноменологічному підґрунті. Тобто *ідея совісті як апріорного джерела аксіологічних питань* – це спосіб секуляризації мислення, хоча в той же час, наприклад, Н. Гартман вважає, що совість «...є самостійною та самодіяльною силою в людині, що позбавляє її волі. Вона – справді вплив “вищої” сили, голос з іншого світу – з ідеального світу цінностей» [81, с. 201]. Тобто «совість є проголошення моральних цінностей у реальній свідомості... Вона є пра-форма ціннісного почуття» [81, с. 202], або ж його архетип. В такому аспекті тлумачення совісті як аксіологічної основи також слід розуміти цінності як трансцендентальні умови для оцінювання дійсності, а совість як феноменологічну основу для буття цінностей [3, с. 316]. Тут Н. Гартман *розуміє буття цінностей по аналогії із буттям совісті*, яка має трансцендентне джерело – Бога.

Крім совісті прикладом для розуміння світу цінностей Н. Гартмана та його ідеї об’єктивного буття цінностей можна навести його тлумачення свободи волі, де він вважає, що «цінність свободи волі – *ідеальне утворення, як і всі цінності, тобто існує навіть якщо немає жодного її реального ціннісного носія*, отже, і в тому випадку, *якщо фактично немає ніякої реальної волі, яка була б вільною* (курсив мій – А.Б.). Цінність буде в цьому випадку лише нереалізованою, але не стане “менш цінною”» [82, с. 144]. В такому ракурсі гартманівські об’єктивні цінності при умові відсутності «реального ціннісного носія», (тобто людини, особистості, суб’єкта), – це формальні універсальні культурні цінності, які зафіксовані або в матеріальних носіях свідомості (артефактах), або у свідомості Бога як найбільш бажані форми благ та відносин. Якимось інакшим способом ідеально-об’єктивний гартманівський світ цінностей існувати не може якщо відсутній реальний ціннісний носій.

Суть гартманівських цінностей можна побачити у тлумаченні філософом *цінності особистості*, оскільки він вважає, що «...цінність особистісності подібна до загальних цінностей; це ідеальна сутність, що володіє в собі-буттям незалежно від ступеня реалізації» [82, с. 343]. В загальному ж він вважає, що «цінності мають ідеальне в собі буття, незалежно від будь-якої реалізації» [82, с. 458], «... разом з можливістю їх апріорного вбачання» [83, с. 141]. З точки зору Н. Гартмана, «...етичні цінності автономні, тобто... вони цінні не заради якоїсь іншої цінності,

але самі по собі і заради себе самих... за цінностями не стоять ні авторитет, ні наказ, ні воля, бо інакше їхня очевидність не могла б бути абсолютною та апіорною» [83, с. 264–265]. У цьому аспекті об'єктивний підхід до цінностей Н. Гартмана та його аксіологічний трансценденталізм є «реакцією» на *аксіологічний релятивізм* та *аксіологічний нігілізм* Ф. Ніцше та його секуляризовану аксіологію, яка виходить із цінностей життя, хоча, в той же час Н. Гартман вважає «цінність життя» – критерієм цінностей [81, с. 187]. В такому аспекті можна говорити про існування аксіологічної лінії «Ніцше – Гартман».

На думку Н. Гартмана, «найбільш елементарна цінність першого ряду – це цінність життя. Мається на увазі... цінність життя як онтологічний базис суб'єкта – а тим самим опосередковано і моральної істоти та ціннісного носія, особистості» [82, с. 131]. З іншого боку Н. Гартман також частково перебуває на позиції *аксіологічного релятивізму*, оскільки вважає, що «кожна цінність має свою аксіологічну сутність» [82, с. 128], однак сутність цінності є одна і та ж сама, яка визначає її як цінність, а релятивними є лише типи цінностей відповідно до їх матеріального чи духовного змісту. Аксіологія Н. Гартмана, на мій погляд, розвивається як критика аксіологічних ідей І. Канта та Ф. Ніцше, хоча їх погляди поєднує парадигма аксіологічного суб'єктивізму, яку започатковує І. Кант, секуляризовану версію аксіологічного суб'єктивізму розвиває Ф. Ніцше, а сакралізовану версію аксіологічного суб'єктивізму розробляє Н. Гартман. В такому аспекті можна вести мову про аксіологічну лінію «Кант – Ніцше – Гартман».

Крім того, Н. Гартман, виходячи із **суб'єктивізму** у тлумаченні цінностей, водночас перебуває на позиції **плюралізму** цінностей, тобто його **суб'єктивізм** безпосередньо пов'язаний із **плюралізмом**, оскільки «людина може одночасно бачити перед собою кілька різних завдань, які ставить перед нею її власна ціннісна свідомість... У такому разі за множинністю протилежно спрямованих цільових рядів стоїть множинність напрямів повинності буття і, зрештою, плюралізм самих цінностей. Якби існувала єдина змістовно осяжна найвища цінність, від якої були б похідні всі інші, то, строго кажучи, такий конфлікт не міг би виникнути...» [81, с. 299–300]. З такої точки зору, на мій погляд, **суб'єктивізм** цінностей та **плюралізм**

цінностей є методологічно пов'язаними аксіологічними ідеями, тобто для суб'єктивізму є характерним аксіологічний плюралізм, бо саме суб'єкт може мати і відчувати різні цінності, які вже не є трансцендентними та абсолютно-ідентичними для всіх. У свою чергу ідея аксіологічного **плюралізму** може бути підґрунтям для формування ідеї про **релятивність** цінностей. У цьому аспекті, як стверджує, наприклад, Я. Куосманен, ціннісний плюралізм у його практичному вимірі має позитивний вимір, бо може бути характеристикою широкого політичного суспільства, головною метою якого є забезпечення співіснування консенсусних способів життя [107, с. 90].

Крім того можна стверджувати, що **суб'єктивізм** є підґрунтям для **формування феноменологічного та персоналістичного підходів до цінностей**, оскільки «джерелом» цінностей є суб'єкт, однак не просто суб'єкт як онтологічна чи гносеологічна категорія, а суб'єкт як етична та аксіологічна категорія, яка вже розглядається не як *суб'єкт*, а як **особистість**, персону, яка визначає моральні та аксіологічні пріоритети, які є індивідуальними, неповторними, а звідси – плюралістичними. Тому **суб'єктивізм** з його ідеями **плюралізму** цінностей можна вважати також підґрунтям для формування аксіологічного **персоналізму** з наголосом на значенні **особистості** та її почуттів у формуванні цінностей. В такому ракурсі, наприклад, Н. Гартман висловлює цілком *персоналістичні* етичні судження, оскільки стверджує, що «моральна істота – це не Бог, не держава, ні що-небудь ще в цьому світі, але єдиний первинний носій моральних цінностей і нецінностей – людина» [81, с. 343]. Крім того, на його погляд, «намічати як цілі моральні цінності можна... тільки в їх природному і єдиному носії: в особистості» [82, с. 88]. Він вважає, що «людина залучена до ситуації і є її ланкою, бо всяка ситуація вибудовується в етично інтенційному відношенні особистостей» [82, с. 94]. Також філософ веде мову про особистість як «ціннісного носія» [82, с. 131]. При цьому у вимірі людини «...погляд, який відчуває ціннісно – це погляд люблячий» [81, с. 41].

Ідея Н. Гартмана щодо важливості особистості у формуванні цінностей має важливе значення для формування аксіології. На мій погляд, звернення уваги на цінності як на самостійний предмет філософського аналізу та взагалі виникнення

поняття «цінність» є можливим тільки у зв'язку із «появою» ідеї автономної особистості і у зв'язку із наданням цій особистості автономії та значущості, або цінності як самостійному творчому об'єкту буття. Ідея про власну цінність і значущість людини є вихідною точкою виникнення уявлень про цінність.

На цій основі виникнення поняття цінності як філософської категорії є можливими у контексті персоналізму та суб'єктивізму, які починають формуватися тільки у *післякантивській* філософії, яка звертає увагу на суб'єкта, як джерело пізнання взагалі та пізнання істини зокрема. У такому випадку людина як суб'єкт, отримуючи значення як елемент буття, отримує також статус автономного соціального суб'єкта, який у процесі творчості чи у процесі діалогу і спілкування може досягнути якихось результатів, зокрема пізнання істини. Тому для формування уявлень про цінність є необхідним розуміння людини як *креативної, автономної* істоти та як особистості, що простежується в феноменологічній аксіології Н. Гартмана.

ВИСНОВКИ

У дисертаційному дослідженні виявлено основні соціокультурні та концептуальні чинники розвитку аксіології у західноєвропейській філософії кінця XIX – початку XX століть, які встановлено на рівні філософських парадигм. Доведено, що засадничими принципами виникнення аксіологічних понять та аксіології є в першу чергу парадигмальні зміни у філософії, які відбуваються в онтології, гносеології, етиці, філософській антропології. Вивчення історико-філософського процесу формування поняття «цінність» та аксіології дало змогу побачити концептуальний розвиток філософії в аксіологічній перспективі. У дисертації отримано ряд висновків, які мають елементи наукової новизни та суттєво доповнюють історико-філософський аналіз формування аксіології.

1. У дисертації здійснено системний аналіз **світоглядних, методологічних та парадигмальних засад**, які є підґрунтям для розвитку аксіологічної проблематики у західноєвропейській філософії кінця XIX – початку XX століття. Аналіз походження поняття «цінність» та аксіології проведено на основі застосування *принципу деісторизації філософських вчень*, який дає можливість розглянути виникнення аксіології внаслідок процесів *секуляризації та суб'єктивізації* світогляду. На основі цих процесів у філософії засновується розуміння людини як *автономної, вільної та раціональної істоти*, яка може бути *творчою, самотійною* та має власні критерії пізнання, конструювання та оцінювання дійсності.

2. У роботі отримали подальший розвиток методологічні ідеї Г. Йоаса, в яких стверджується, що «філософія цінностей» виникає внаслідок «повороту до суб'єктивності» та на основі *суб'єктивного конструювання цінностей*. Ідеї «повороту філософії до суб'єктивності» та *суб'єктивного конструювання цінностей* Г. Йоаса розглянуто як підґрунтя для формування ідеї самоцінності самого суб'єкта, який стає внаслідок цього «аксіологічним суб'єктом». На цій основі встановлено, що причиною розвитку аксіології є принцип самоусвідомлення та самопізнання людиною самої себе, де вона розглядається як самотійне джерело такого пізнання, а не трансцендентні сили. На основі ідей Г. Йоаса «повороту філософії до суб'єктивності» та *суб'єктивного конструювання цінностей* у

дисертації критично проаналізована творчість І. Канта, Г. Рікєрта, В. Віндельбанда, Г. Лотце, Ф. Ніцше, М. Шелера, Н. Гартмана. У результаті такого аналізу виявлено, що «філософія цінностей» має свої витoki у філософії Канта та *неокантіанській* філософії, яка акцентує увагу на *суб'єкті як джерелі раціонального та морального пізнання*, оскільки суб'єкт конструює не тільки пізнавальний процес, але й моральні та аксіологічні виміри свого буття. Поняття «цінність» для своєї появи передбачає наявність **автономного** раціонального і морального суб'єкта, який створює цінності. Виникнення поняття «цінність», а на його основі – аксіології можливе у певній історико-філософській традиції, яка «ставить» суб'єкта і його пізнавальні можливості у центр світогляду, а тому аксіологію можна вважати *суб'єктоцентричною* дисципліною. Зasadничим підґрунтям формування поняття «цінність» та аксіології є **ідея важливості суб'єктивності у пізнавальному процесі**. Розуміння *цінностей як окремої предметної сфери* у філософії починає активізуватись у зв'язку із констатацією духовної активності суб'єкта, який визнається джерелом цінності, а також у зв'язку із розумінням переживань суб'єкта як критеріїв цінностей (наприклад, задоволення/незадоволення, відчуття цінностей). *Аксіологія та розуміння поняття цінності* виникає на основі *парадигми активного та автономного суб'єкта пізнання*.

3. Формування поняття «цінність» можливе у контексті *парадигми активного та автономного суб'єкта пізнання*, а саме на основі *по-перше секуляризації* світогляду, та *по-друге* – у контексті Кантової *теорії пізнання*, яка передбачає, що людина як суб'єкт сама конструює світ навколо себе на основі пізнавальних здатностей, якими вона володіє апіорно. Лише на основі *парадигми активного та автономного суб'єкта пізнання і моралі* можна говорити про існування моральних та аксіологічних систем, оскільки їх джерелом є морально автономний, свідомий, раціональний та відповідальний суб'єкт, який володіє свободою вибору. *Парадигма активного та автономного суб'єкта пізнання* стає підґрунтям для можливості становлення аксіологічних систем. Теорію суб'єктивізму можна розглядати як основу для розвитку поняття «цінність». **Суб'єктивізм є підґрунтям**

для формування *феноменологічного* та *персоналістичного* підходів до цінностей, оскільки джерелом цінностей є суб'єкт та його феноменологічні інтенції, принаймні у формі почуттів, як стверджують, наприклад, М. Шелер та Н. Гартман. На цій основі суб'єкт виступає не як гносеологічна категорія, а як етична та аксіологічна категорія, яка починає розглядатись як *особистість*, персону, наприклад, у Н. Гартмана особистість – це природний і єдиний носій цінностей. Саме особистість визначає моральні та аксіологічні пріоритети, які є індивідуальними, неповторними та плюралістичними, що зі свого боку вказує на *секуляризацію* цінностей.

4. Для формування поняття «цінність» є важливим наявність поняття «особистості», яке починає формуватись у поглядах Г. Лотце. Зв'язок між розумінням суб'єкта як носія цінностей і поняттям особистості є важливим методологічним положенням, оскільки розуміння **особистості як носія цінностей створює можливість постановки аксіологічних питань та виникнення аксіології**, бо для того щоб виникла аксіологія необхідна наявність поняття «особистості», яке б тлумачило особистість *секуляризовано як автономного носія цінностей* та ціннісних архетипів. Звернення уваги на цінність як на самостійний предмет філософського аналізу та виникнення поняття «цінність» є можливим тільки у зв'язку із «появою» ідеї автономної особистості та наданням особистості значущості та цінності як самостійному творчому об'єкту буття. Ідея про «власну цінність» і «власну значущість» людини є вихідною точкою виникнення уявлень про цінність. Тому виникнення поняття «цінність» як філософської категорії є можливими у контексті Кантового суб'єктивізму та персоналізму Г. Лотце, який починає формуватись у *післякантівській* філософії, яка звертає увагу на суб'єкта, як джерело пізнання взагалі та пізнання істини зокрема.

5. Однією з передумов становлення аксіології було формування концепції усвідомлення **цінності самої людини**. Людина у філософських концепціях цінується як явище буття переважно в контексті її духовної, моральної та раціональної значущості. Цінність людини в тому, що вона «людина духовна», «раціональна» та «моральна» істота, яка здатна пізнавати буття та раціонально розпоряджатися власною свободою, яка здатна робити усвідомлений вибір, що

простежується, наприклад, у поглядах І. Канта та Г. Лотце. Уявлення про самотійну значущість людини та її цінність у філософії Нового часу виникає *по-перше*: у зв'язку з *локівською* ідеєю про «природну свободу людини», яка дає право людині на володіння певними цінностями і правами – життям, свободою та власністю; та *по-друге* на основі Кантової ідеї гносеологічної автономності людського духу, який «забезпечує» та «гарантує» людині статус цінності.

Ідея свободи людини, яка починає вважатися природним станом людини у Новому часі створює світоглядне підґрунтя для того, щоб вважати людину цінністю та надавати можливість людині самій визначати життєво-необхідні цінності. *Локівська* ідея природної свободи людини стає світоглядною засадою для обґрунтування системи ліберальних цінностей – життя, власності, особистої гідності. *Локівська* ідея свободи робить *по-перше*: можливим усвідомлення цінності людини, оскільки вона стає джерелом морального добра; *по-друге* ідея свободи стає підґрунтям для *секуляризації* моральної свідомості, бо Бог хоч і є причиною існування людини, але людина, володіючи свободою вже розцінюється як така, яка може автономно здійснювати усвідомлений і відповідальний вибір. Ідея свободи стає основою для формування моральних і правових *егалітаристських* ідей, ідей правової рівності людей. *Егалітаристські* ідеї тісно пов'язані із *парадигмою активного та автономного суб'єкта пізнання*, бо тільки автономний суб'єкт може мати можливість бути рівним з іншими подібними суб'єктами. Усвідомлення цінності людини та цінності її життя є одним із аспектів **секуляризації філософії**. Таке усвідомлення відбулось у контексті *антропологічного повороту у філософії* і стало однією із причин формування аксіології. Антропологічний поворот у західноєвропейській філософії актуалізує питання людини, її сенсу життя, розуміння цінності людини та цінності її духу. Однією із засад антропологічного повороту у західноєвропейській філософії була філософія І. Канта, яка звернула увагу на людину як суб'єкт пізнання, який здатен пізнавати світ самотійно та автономно на основі апіорних форм.

6. Явища *сакралізації та секуляризації* філософської свідомості безпосередньо пов'язані із поняттям цінності та аксіології. Ідея егалітаризму у

християнстві стала основою не тільки для формування *гуманізму*, але й сприяла *секуляризації* цінностей, оскільки основою систем цінностей ставала людина, яка починала вважатись як цінність незалежно від її класового та майнового стану. Парадигму *гуманізму* можна розглядати як одну із світоглядних засад формування поняття цінностей, оскільки гуманізм є підґрунтям для *секуляризації* світогляду та основою для розгляду проблеми цінностей у зв'язку із людиною, а не з трансцендентними явищами. Поняття «цінність» формується у зв'язку із усвідомленням цінності людського життя, яке початково зароджується у світогляді гуманізму. Чітке формулювання поняття «цінність» у західноєвропейській філософії кінця XIX – початку XX століття стало можливим на засадах **секуляризованого світогляду у філософії та науці**, який вже надає значення у пізнавальному та аксіологічному вимірі самій людині як цінності та джерелі пізнання істини. **Секуляризація та деісторизація** понять «благо», «добро», «істина», «краса» є причиною світоглядного переходу від їх онтологічного розуміння до етичного та аксіологічного. Якщо філософська ментальність є *сакральною*, то й цінності мають сакральний характер, а тому питання про їх природу не виникає, оскільки Бог виражає собою абсолютну цінність та є тотожністю всіх досконалостей, в тому числі – Добра, Істини і Краси. **Секуляризація та деісторизація** філософських понять є можливою внаслідок того, що людині та її пізнавальним можливостям надається автономія та висловлюються претензії на пізнання істини, тобто закладається розуміння того, що людина може творити цінності автономно і незалежно від наявності трансцендентних критеріїв.

7. **Диференціація** філософських наук у Новому часі суттєво вплинула на процеси *секуляризації* метафізики, оскільки виникає інтерес до людини, способів її пізнання та існування, принципів її поведінки, ціннісних архетипів, які вже пов'язані з проблемою її природних прав. *Диференціація філософських наук*, по-перше – *секуляризує* філософію, а по-друге (на основі такої секуляризації) – розширює коло пізнавальних проблем філософії і акцентує філософування на вивчення особливостей пізнавальної, правової, етичної, естетичної та аксіологічної діяльності суб'єкта. **Диференціація та секуляризація** філософії, яка відбувається у

Новому часі є підґрунтям для формування парадигми раціоналізму, надання суб'єкту пізнання більшої **автономії** у пізнавальному процесі на основі його розуму, а водночас диференціація та секуляризація «роблять» суб'єкта творцем філософських категорій, «творцем» смислів, істини та цінностей. Розвиток нових філософських наук, в тому числі аксіології ґрунтується на ідеї **раціональності** та **автономності** пізнавальних здатностей людини, яка вже самостійно може пізнавати першооснови буття.

8. Філософські категорії є *системними* та *когерентними*, а тому відбувається *ототожнення* поняття «цінність» з іншими філософськими поняттями, зокрема етичними та естетичними. Таке ототожнення має онтологічну основу і відбувається на основі поняття «субстанції», яке впливає на гносеологічні, етичні та аксіологічні категорії, включаючи їх у свою семантику. Поняття «цінність» є *когерентним* до поняття «субстанції», де субстанція стає критерієм класифікації і структурування цінностей. Тому для того щоб сформувалось поняття «цінність» необхідно щоб людина або її розум тлумачились як самодостатні субстанції, які автономно володіють засобами пізнання. Такі ідеї розвиваються, наприклад, у філософії І. Канта та Г. Лотце, вчення яких стають основою для розвитку аксіології.

Поняття «цінність» у своєму смисловому вимірі має онтологічне та гносеологічне підґрунтя для свого виникнення та функціонування, оскільки в ньому одночасно сконцентровані «ідея істини» та «ідея сутності буття», а тому поняття «цінність» за своїм смисловим навантаженням часто ототожнюється з **істиною** та **сутністю** і не функціонує самостійно у першопочаткові періоди розвитку західноєвропейської філософії. Неможливість самостійного розвитку аксіології та відповідно відсутність категорій аксіології в античний та середньовічний періоди розвитку західноєвропейської філософії ґрунтується на основі таких парадигм, як **космоцентризм, теоцентризм, теїзм, трансцендентизм, креаціонізм та дуалізм**. Ці парадигми створюють світоглядні та методологічні засади для ототожнення онтологічних, гносеологічних, етичних та естетичних понять, зокрема таких філософських понять, як Бог, благо, істина, добро, краса з поняттям «цінність», а тому за своїм змістом поняття «цінність» було включене в них.

У філософії *трансцендентизму* смислове розуміння поняття «цінність» має таку ж саму логіку у системі філософських понять як поняття істини, добра та краси, які є властивими для буття як його складові онтологічні модуси та які існують у формі Бога. Цінність розуміється як складова частина буття, властивість Бога, а не окрема сфера явищ. Ті смисли, які пов'язані із поняттям «цінність» є *тотожним до поняття Блага та Бога*. У концепціях **трансцендентизму** суб'єкт пізнання не тлумачиться як *активний* та *автономний*, а тому йому не надається можливість створення моралі, права та цінностей, оскільки цінності і норми задані наперед або закладені у бутті трансцендентними силами до людської рефлексії про них.

9. Поняття «цінність» у західноєвропейській філософії могло сформуватись лише в межах **раціоналістичної** парадигми, де людині та її розуму надається вагома роль у пізнанні світу. Для того щоб людина «переживала» цінності повинна бути в першу чергу *довіра* до людського розуму і його пізнавальних можливостей, *довіра* до того, що людина правильно та адекватно визначить систему цінностей та істинні, справедливі і гуманні шляхи їх досягнення. *Раціоналізм філософії Нового часу* вплинув на *секуляризаційні* процеси у західноєвропейській філософії, оскільки в контексті *раціоналізму* розум висловлює претензії на універсальне та вичерпне пізнання світу за допомогою наукового методу, а тому ніщо не може «сховатись» від пізнання причин явищ, в тому числі й Бог та божественні закони, а тому картина буття поступово **секуляризується**, оскільки воно стає наповнене відомими причинами, які пояснюються людським розумом. У процесі секуляризації важливе значення надається людині та явищам, які її оточують, при цьому семантика поняття «Бог» поступово «втрачає» у метафізиці статус «субстанції», а її місце займають різні явища, в тому числі духовна субстанція, людський розум, духовна діяльність людини, людська свобода, які мають раціональне підґрунтя. *Секуляризація* свідомості у філософії Нового часу із наголосом на раціональності як джерелі істини впливає на зростання аксіологічних уявлень та на «переоцінку цінностей», оскільки у процесі секуляризації свідомості на перший план виступають ті цінності, які вже пов'язані з людиною, її розумом чи з особистістю.

Секуляризована ментальність схильна до іншої ієрархії цінностей, ніж сакралізована ментальність, наприклад, ідея свободи, ідея людини та особистості як найвищої цінності – це ідеї секуляризованої ментальності.

10. У сакралізованому світогляді аксіологічні питання не можуть бути поставлені (зокрема щодо походження цінностей чи ієрархії), оскільки носієм цінностей вважається не особистість, а **трансцендентні сили** сумніватися в істинності, справедливості та надійності **яких** безглуздо, гріховно та недоречно. У межах сакралізованої свідомості питання про цінності взагалі не могло виникнути, оскільки всі вищі цінності й так були відомими і мали відношення до Бога. На противагу до сакралізації дійсності сакралізація індивіда, його природних прав, розуму та раціональних здібностей стає підґрунтям для можливості постановки і розвитку аксіологічних та моральних суджень, оскільки сакралізований індивід та його сакралізований розум в такому випадку стає «творцем цінностей», бо він вже не потребує додаткових гарантій і допомоги з боку, наприклад, трансцендентних сил. Сакралізація розуму та пізнавальних здібностей властива для Канта, зокрема пов'язана із обґрунтуванням І. Кантом парадигми активного та автономного суб'єкта пізнання і моралі. На цій основі І. Кант започатковує суб'єктивну парадигму тлумачення цінностей, яка є фундаментальним підґрунтям для розвитку теорії цінностей.

11. Аксіологія першопочатково зароджується на основі її феноменологічної версії. Феноменологічну аксіологію на основі трансцендентального апріоризму та теорії автономного суб'єкта пізнання започатковують І. Кант та неокантіанці, які у свою чергу надають велику вагу у структуруванні цінностей поняттю «значущості». У подальшому феноменологічну версію аксіології розвивають Г. Лотце на основі таких чуттєвих критеріїв як задоволення/незадоволення та Ф. Ніцше, який наголошує на формуванні цінностей у контексті ресентименту та переоцінки цінностей. Найбільш ґрунтовну версію феноменологічної аксіології представляють М. Шелер та Н. Гартман, які розвивають аксіологію на основі ідеї інтенційності та на основі емоційного підґрунтя.

12. І. Кант у «Критиці чистого розуму» фундаментальними філософськими питаннями активізує аксіологічну проблематику та орієнтує розвиток філософії в аксіологічне русло, оскільки два питання із Кантових є за своєю суттю аксіологічними, бо вони стосуються принципів людської діяльності «*Що я повинен чинити?*» та смислів і цінностей «*Чого я смію сподіватися?*». І. Кант започатковує *феноменологічну* традицію розуміння цінностей у «Критиці чистого розуму», в якій він наголошує на апріорних засадах пізнання суб'єктом дійсності, тобто феноменологічна аксіологічна традиція робить наголос на суб'єктивності та її раціональних і емоційних засадах структурування цінностей.

Аксіологічна проблематика почала розвиватись на основі зміни гносеологічних парадигм у контексті **апріоризму** та **трансценденталізму** Канта. *Трансцендентальний апріоризм* Канта є основою для секуляризації метафізики, а *апріоризм* І. Канта став підґрунтям для обґрунтування автономності людського пізнання. На основі Кантових трансцендентальних засад є можливими *автономні* та *самостійні* істинні судження людини принаймні про досвідну сферу, зокрема моральну та аксіологічну. Кантова концепція пізнання, яка ґрунтується на *трансцендентальному апріоризмі* чуттєвого, розсудкового та раціонального пізнання та концепція трансцендентальних засад моралі Канта на основі поняття Бога, безсмертя душі, свободи та ідеї обов'язку стала основою для можливості конструювання уявлень про світ, зокрема в морально-етичному та аксіологічному сенсі, через пошук категоричного імперативу та побудову системи цінностей. «*Коперніканський переворот*» І. Канта «робить» джерелом пізнання та джерелом моралі *людину*, (а не якусь трансцендентну сутність), є підґрунтям для становлення аксіологічної проблематики та формування поняття цінності у філософії. *Трансцендентальний апріоризм* Канта здійснив вплив на зміну антропологічних парадигм, оскільки людина вже починає тлумачитись як самодостатня та вільна особистість, яка володіє надійними автономними трансцендентальними засобами пізнання, які незалежні від трансцендентних явищ, а внаслідок цього відбувається переосмислення значення чуттєвого пізнання у процесі пізнання істини. На цій основі людина стає *персоною*, яка здатна створювати духовні цінності. Розгортання

поняття «цінність» у першу чергу пов'язане із розумінням значущості людини як творця духу, внаслідок чого сама людина стає цінністю, отримує статус «самоцінності», та має право конструювати цінності і визначати їх ієрархію у своєму бутті. Кантова моральна та пізнавальна автономія (власне духовна автономія) людини на основі апріоризму та трансценденталізму стає підґрунтям для переосмислення людини як цінності та для постановки аксіологічних питань. Апріоризм та трансценденталізм закладає методологічне підґрунтя для постановки смисложиттєвих аксіологічних питань, бо володіючи апріорними можливостями пізнання людина стає автономною гносеологічною та аксіологічною істотою. Надаючи людській свідомості трансцендентального та апріорного змісту, І. Кант **секуляризує** філософію у гносеологічному, моральному, антропологічному та аксіологічному аспектах.

Надання людині чи особистості вимірів абсолютної цінності також є підґрунтям для **секуляризації** свідомості. Кантова *етична ідея особистості як абсолютної цінності самої по собі* стала підґрунтям для **секуляризації** філософії та розвитку аксіологічної проблематики. Суть цінності особистості полягає у внутрішньому **раціональному** контролі та *перевазі раціонального над ірраціональним*. Обґрунтовуючи цінність особистості, І. Кант звертає увагу на такі критерії як: 1) раціональність, 2) моральність та 3) автономію, при цьому автономна та розумна особистість є підґрунтям можливості буття моралі та цінностей. **Секуляризаційні** тенденції в міркуваннях І. Канта, які в подальшому стають основою постановки аксіологічних питань засновуються на засадах суб'єктивізму, раціональності та моральної автономності людини, яка є творчою істотою та все творить із себе, (в тому числі і цінності) на основі розуму і вільної волі. Аксіологічна проблематика в І. Канта ґрунтується на тому що: **1)** він надає суб'єкту автономію пізнання на основі апріорних форм, та **2)** формується на основі ідеї моральної автономії особи, а тому до ідеї цінності, зокрема ідеї цінності людини філософ приходить через ідею її моральної та раціональної автономії.

І. Кант розглядає поняття «цінність» у його зв'язку із моральними проблемами, зокрема проблемою цінності людини як моральної істоти або як

моральної особистості, проблемами рівності всіх людей, соціальної справедливості. Цінність людини у її моральній особистості, суть якої полягає в її автономності і свободі, які створюють підґрунтя для розуміння людини як морально-цінної істоти. Аксиологічні проблеми у філософії І. Канта розгортаються на основі ідеї моральної особистості, але з іншого боку на основі ідеї автономної раціональності особи, яка є підґрунтям для формування особистості. Кантова ідея особистості – це ідея «моральної особистості», тобто істоти, яка є вільною, істоти яка має свободу, бо в інакшому випадку, якщо людина є невільною, немає свободи вибору, підпорядкована трансцендентним чинникам, то тоді вона не є відповідальною за свої вчинки і не є особистістю. Кантова ідея «моральної особистості» є водночас основою для **секуляризації** філософії а також стала основою для формування аксіологічної проблематики, бо тільки моральна людина здатна здійснювати моральні вчинки, тобто здатна бути відповідальною і вільною особистістю, яка здатна вибирати дії і цінності. Моральна людина – це і є цінність, тобто людина, як моральна істота має значення «самоцінності» та «гідності». Аксиологічні інтенції у поглядах І. Канта пов'язані із поняттям «цілі» (мети), яке розглядається ним у контексті моралі, або ж практичного розуму. У І. Канта домінує моральне телеологічне відношення, яке поступово трансформується в аксіологічне через моральне, а саме через категоричний імператив, в якому І. Кант закликає ставитись до людини як до цілі (мети, власне як до цінності), а не як до засобу. Категоричний імператив Канта можна розглядати як секуляризовану телеологічну моральну інтенцію, яка «звертається» до людини як цілі (а в ширшому аспекті – цінності), хоча І. Кант, розробляючи ідею категоричного імперативу, прямо не говорить про людину як про цінність.

13. У *неокантіанстві* цінності тлумачаться як об'єктивні явища. Однак така їх об'єктивність полягає в тому що вони є *трансцендентальними*, оскільки вони мають функцію *значущості* для людської свідомості незалежно від конкретного суб'єкта на рівні їх культурного значення, тобто цінності є об'єктивно-трансцендентальними у межах культури як апріорні смисли та значення, або як ціннісні архетипи. Неокантіанські цінності є всезагальними *культурними*

цінностями у формі держави, права, мистецтва, релігії, економічної організації. Тому *об'єктивність та позачасовість цінностей у неокантіанстві можлива тільки в культурно-історичному сенсі*. Поняття «цінності» у неокантіанців має суто методологічний зміст і включається у метод історичних наук у якості об'єктивних структурних явищ історії, тобто поняття «цінність» у неокантіанців набуває ваги з методологічного боку як критерію та сутності історичного процесу. Неокантіанці вживають *аксіологічні* поняття у *феноменологічному* сенсі, зокрема аксіологічні поняття Г. Рікєрта мають *феноменологічний* відтінок та вказують на елементи суб'єктивного тлумачення цінностей. Неокантіанці звертають увагу на такі феноменологічні явища як «значущість цінностей», «принцип віднесення до цінностей» та «розуміння цінностей». Г. Рікєрта можна зарахувати до традиції *суб'єктивно-феноменологічного* розуміння природи цінностей, оскільки питання природи цінностей він пов'язує із суб'єктом та його відношенням до цінностей, бо суб'єкт оцінює об'єкти, а тому цінність є частиною психічного буття, тобто цінності пов'язані із суб'єктивними переживаннями людини, зокрема із *відношенням до цінностей та оцінюванням об'єктів* у якості цінностей, а на цій основі Г. Рікєрт схильний бачити аксіологію у складі психології.

14. Виникнення у західноєвропейській філософії кінця XIX – початку XX століття поняття «цінність» та аксіології засновано на антропологічних ідеях, які розвиває у своєму **персоналізмі** Г. Лотце, оскільки у **персоналізмі** вагоме значення надається людині та її *духовності, яка* стає надійним критерієм істинності аксіологічних суджень на основі ідеї автономності та унікальності людського духу. У межах персоналізму суб'єкт володіє самоцінністю, а тому інтерпретація поняття «цінність» починає засновуватись вже на цінності людини та цінності її духу. У філософії *персоналізму* людині надається «статус цінності» саме у зв'язку з її пізнавально-духовними можливостями, які хоч і мають своє *трансцендентне* джерело у Богові, але в той же час ці духовні можливості «роблять» людину по-перше автономною істотою, а по-друге – цінною істотою. У *філософії персоналізму* людина починає цінуватись як носій унікального персонального духу. Персоналізм розвиває *парадигму активного та автономного суб'єкта пізнання, а людина у*

філософії *персоналізму* (як персона або окрема особистість) отримує свою цінність внаслідок її «причетності» до Бога, Який її облагороджує.

Першопочатково Г. Лотце розвиває аксіологію виходячи із смисложиттєвих питань, які постають перед людиною, тобто аксіологічні питання – це в першу чергу – смисложиттєві питання, а «ідея цінностей» пов'язана із «ідеєю суб'єктивності», тобто з ідеєю суб'єкта як носія цінностей. Активізація смисложиттєвих питань, яка можлива на рівні ідеї автономного і раціонально-повноцінного суб'єкта є тим самим причиною формування аксіології. Розуміння «цінності» в Г. Лотце має *прагматичний* та *гедоністичний* вимір, тобто пов'язане із процесами чуттєвого задоволення та незадоволення, які мають суб'єктивний вимір, що також вказує на елементи феноменологічної аксіології у поглядах Г. Лотце. Поняття «цінність» формується на основі їх практичного значення для людини у контексті критеріїв задоволення – незадоволення. На цій основі базується *секуляризація моральних засад*, оскільки надійні моральні принципи виводяться не з ідеї наявності вищих начал, а із задоволення/незадоволення, які є пов'язані із суб'єктивною чуттєвістю людини. Цінності за Г. Лотце мають суб'єктивне походження, оскільки ґрунтуються на чуттєвому сприйнятті, тілесності, зокрема на задоволенні та незадоволенні, що вказує на феноменологічний підхід Г. Лотце до поняття цінності.

Суб'єктивне чуттєве сприйняття на основі задоволення/незадоволення у системі аксіологічних поглядів Г. Лотце є джерелом духовного життя, а відповідно всіх його сфер, у тому числі цінностей. Г. Лотце на основі ідеї єдності духу і тіла, єдності чуттєвого і духовного розробляє методологічний підхід, відповідно до якого критерієм віднесення до цінностей виступають почуття задоволення та незадоволення. Саме єдність душі і тіла є підґрунтям того, що критеріями цінностей стають задоволення та незадоволення. На цій основі суб'єктивізм у підході до цінностей у Г. Лотце на основі чуттєвого задоволення/незадоволення ґрунтується на ідеї безпосередньої єдності душі і тіла. Ідея безпосередньої єдності душі і тіла має також елементи *секуляризації*, оскільки душа і тіло стають важливими для існування людини. Г. Лотце розвиває ідею про *оцінюючу*

діяльність людського розуму, тобто є одним із перших філософів, який **наділяє розум оціночними характеристиками в аксіологічному сенсі**, що вказує на феноменологічне трактування цінностей у Г. Лотце. Така оціночна діяльність духу за Г. Лотце є примордіальною, вічною, чи первісною, відбувається на рівні ціннісних архетипів. На цій основі у **персоналізмі** Г. Лотце поняття «*цінність*» розгортається на основі його антропології та етики, зокрема у межах таких понять як «*критика совісті*», *моральність*, віра в обов'язок.

15. Ф. Ніцше здійснив *аксіологічний поворот* у філософії, акцентуючи увагу на суб'єкті як джерелі цінностей, виходячи із *нігілізму* та концепції «*переоцінки цінностей*», яку він розробляє у своїх творах. Суть ніцшеанської парадигми «переоцінки всіх цінностей» полягає в **аксіоцентричному суб'єктивізмі**. Загалом Ф. Ніцше започатковує: 1) *аксіоцентричну суб'єктивну парадигму тлумачення цінностей* де «центром» оцінки та класифікації цінностей виступає людське «Я»; 2) ідею *секуляризації цінностей* на основі нігілістичної ідеї «переоцінки цінностей». На основі аксіологічного нігілізму Ф. Ніцше здійснює «аксіологічний поворот» у філософії з акцентом на суб'єкта, оскільки за допомогою нігілізму він секуляризує «вищі трансцендентні цінності» та пропонує суб'єктивне джерело «можливості буття цінностей», яким є воля до влади, що свідчить про елементи феноменологічної аксіології у його поглядах. Феноменологічний підхід Ф. Ніцше до цінностей простежується також на основі ідеї ресентименту як джерела переоцінки цінностей на основі почуттів заздрості, обурення та озлоблення.

16. У представників феноменологічної аксіології, зокрема у М. Шелера та Н. Гартмана простежуються єдність об'єктивного та суб'єктивного підходів до цінностей. У їх поглядах немає однозначного **суб'єктивізму** чи **об'єктивізму** у тлумаченні цінностей. В тих аксіологічних вченнях, які вбачають причину об'єктивності цінностей у культурно-історичних явищах, зокрема в неокантіанців і в М. Шелера проглядаються елементи суб'єктивного тлумачення цінностей, оскільки суб'єкт певною мірою хоча б частково залучається до створення чи структурування цінностей. Н. Гартман намагається поєднати **суб'єктивізм** та **об'єктивізм**, або **суб'єктивізм** та **трансценденталізм** як підходи до цінностей,

оскільки особистість має таке ж значення для реалізації цінностей як і цінності для реалізації особистості, тобто *будь-який вихід цінностей з ідеальної сфери у сферу реальну пов'язаний з роллю суб'єкта*, тобто суб'єкт – необхідна умова реалізації цінностей.

17. М. Шелер перебуває на позиції надання суб'єкту об'єктивної цінності, а цим самим підтримує методологічний *поворот до суб'єктивності* в аналізі цінностей, оскільки вказує на цінність особистості, яка є вихідним критерієм для формування аксіологічних систем з їх персоналістичною спрямованістю. Цінності М. Шелер пов'язує із «відчуттям цінностей», тобто цінності можливі як суб'єктивне переживання речей і благ як цінностей на рівні задоволення та невдоволення, а тому феноменологічна аксіологія М. Шелера ґрунтується на суб'єктивізмі. Феноменологічна аксіологія М. Шелера засновується на ідеї емоційної сутності особистості, а тому вона має елементи суб'єктивного тлумачення цінностей. Цінності у феноменологічній аксіології М. Шелера мають також суб'єктивне походження, оскільки ґрунтуються на інтенціях свідомості суб'єкта. Обґрунтовуючи феноменологічний підхід до цінностей, М. Шелер перебуває на позиції суб'єктивного походження цінностей, оскільки джерелом цінностей є почуття суб'єкта. Шелерівське питання цінностей – це питання співвідношення ціннісної свідомості та феноменології людських почуттів. Феноменологічний підхід М. Шелера до цінностей формується у контексті суб'єктивізму Канта, де джерелом пізнання та джерелом цінностей є суб'єкт.

Для аксіології М. Шелера є характерними елементи апріорного підходу до цінностей, оскільки М. Шелер наголошує на *апріоризмі емоційної сфери* у пізнавальних діях людини та вважає, що людина має здатність вбачати апріорні значущості та риси істинності речей. Він вважає, що існує *апріорна форма структури душевних актів*, спосіб виникнення якої істотно не відрізняється від способу виникнення форм свідомості, а саме структура серця, структура волі, структура характеру, і посередництвом них – очевидність серця, “*ordre du coeur*”, “*logique du coeur*”, такт і “*esprit de finesse*” відчування ціннісного відношення. Емоційна сфера – відчуття, надання переваги та зневаги, любов і ненависть у сфері

духу мають свій власний *апріорний* зміст, який так само незалежний від індуктивного досвіду, як і чисті закони мислення. При цьому М. Шелер веде мову про вбачання *апріорної структури царства цінностей*, незалежної від будь-якого досвідного пізнання благ і від усіх цілепокладань.

М. Шелер поєднує у своїй аксіології ідеї **апріоризму** та **феноменологічну аксіологію**, оскільки використовує ідею апріоризму та базує матеріальну етику цінностей на *чуттєвому апріоризмі*. Він вважає, що справжнє місце всякого ціннісного *Apriori* (як і морального) – це пізнання, відповідно, – *вбачання цінностей*, що вибудовується у відчуванні, наданні переваги, зрештою – у любові та ненависті, тобто у чуттєвому, живому контакті зі *світом* (психічним, фізичним чи якимось ще), у наданні переваги і зневаги, у самих любові та ненависті, тобто у ході здійснення *цих інтенційних функцій та актів спалахують цінності, їх порядки та ціннісні архетипи*. Цінності за своєю суттю мають інтенційний, власне феноменологічний зміст. «Ціннісне почуття» (*das Wertfühlen*) дає людині здатність інтуїтивно схоплювати все, що має ціннісне значення. Феноменологічна аксіологія М. Шелера має свої витоки у філософії І. Канта, оскільки він використовує поняття апріорності, яке було властиве для філософії Канта, тобто тут можна простежити аксіологічну лінію «Кант – Шелер». М. Шелер вказує на апріорність почуттів, які є основами цінностей, а, отже, почуття суб'єкта є основою феноменологічної аксіології.

18. Н. Гартман розвиває *антропоцентричний підхід* до цінностей, який ґрунтується на *парадигмі суб'єктивізму*, оскільки суб'єкт має у своїй структурі «почуття цінностей». Кожна особистість та людський характер сповнені ціннісного змісту, важливі та унікальні аж до найдрібніших відтінків, оскільки людина – це світ у малому, і як особлива структура буття, і як особлива ціннісна структура. Н. Гартман перебуває на позиції суб'єктивного підходу до цінностей, оскільки пов'язує свою аксіологію із суб'єктом, а саме з «почуттям цінностей» суб'єктом та з «ціннісною свідомістю» суб'єкта. Такий суб'єктивний підхід Н. Гартмана до цінностей є за своєю суттю **феноменологічним** та засновується на емоційному тлумаченні природи цінностей, тобто існує «емоційний апріоризм ціннісного

почуття». Суб'єкт як носій цінностей є особистістю, тобто є *аксіологічною істотою*, а тому саме з особистісним суб'єктом як відповідальним і осудним можуть бути пов'язані цінності та не-цінності.

Одним із елементів *суб'єктивізму* та *феноменологічного* підходу до цінностей у Н. Гартмана у тлумаченні цінностей полягає в тому, що він звертає увагу на совість. Совість – це первинна наявна у кожного в почутті ціннісна свідомість, як етичне і ціннісне *a priori*, або ціннісний архетип. Совість відповідає емоційній апріорності ціннісної свідомості, невизначеному, не до кінця усвідомленому ціннісному почуттю, тобто голос совісті є основною формою первинної ціннісної свідомості, найприродніший спосіб, яким ціннісне почуття набуває впливу в людині. Ідея совісті – це один із шляхів формування аксіологічної проблематики, а ідея совісті як апріорного джерела аксіологічних питань у Н. Гартмана та Г. Лотце – це спосіб секуляризації мислення та становлення аксіологічних питань, оскільки ідея Бога трансформується в ідею совісті як «голосу Бога» в людині. Наприклад, Н. Гартман тлумачить совість як голос Бога в людині, який найбільш точно відповідає поняттю емоційного *a priori*. Тобто совість – це вплив «вищої» сили, голос з іншого світу – з ідеального світу цінностей, совість – це пра-форма ціннісного почуття. На основі тлумачення совісті як аксіологічної основи слід розуміти також цінності як трансцендентальні умови для оцінювання дійсності, тобто Н. Гартман *розуміє буття цінностей по аналогії із совістю*, яка, на його погляд має трансцендентне джерело – Бога.

Н. Гартман розвиває *емоційний* та *аксіологічний апіоризм*, оскільки вважає, що первинна ціннісна свідомість – це ціннісне почуття, а апіорне бачення цінностей ґрунтується на ціннісному почутті, при цьому апіорність цінностей ще безумовніша та абсолютніша, ніж апіорність теоретичних категорій, тобто *перше місце ціннісного a priori було і залишається за ціннісним почуттям*. Ціннісне *a priori* безпосередньо, інтуїтивно, чуттєво наповнює практичну свідомість людини та її сприйняття життя, і всьому, що потрапляє у поле нашого зору, надає ціннісного (неціннісного) акценту. Аксіологія Н. Гартмана розвивається як критика аксіологічних ідей І. Канта та Ф. Ніцше, хоча їх погляди поєднує парадигма

аксіологічного суб'єктивізму, яку започатковує І. Кант. При цьому секуляризовану версію аксіологічного суб'єктивізму розвиває Ф. Ніцше, а сакралізовану версію аксіологічного суб'єктивізму розробляє Н. Гартман, а тому можна вести мову про лінію розвитку аксіології Кант – Ніцше – Гартман.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Алексєєва К. І. Гносеологічний статус ціннісного а priori у філософській аксіології. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, 2017. Вип. 15. С. 6–9.
2. Бойчук Н. Етичний вимір феноменів любові і ресентименту та їх співвимірність з християнськими цінностями (за Максом Шелером). *Релігія та Соціум*, 2010. №2 (4). С. 172–175.
3. Будз А. Ідея совісті у контексті феноменологічної аксіології Ніколая Гартмана. *Ricerche scientifiche e metodi della loro realizzazione: esperienza mondiale e realtà domestiche* : Raccolta di articoli scientifici «ΛΟΓΟΣ» con gli atti della V Conferenza scientifica e pratica internazionale. Bologna, Repubblica Italiana, Aprile 26, 2024. С. 316–317. DOI: <https://doi.org/10.36074/logos-26.04.2024.066>
4. Будз А. Трансцендентизм як чинник ототожнення аксіологічної та етичної проблематики у західноєвропейській філософії. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць ДДПУ. Серія «Філософія»*, 2021. № 42. С. 71–86. DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.42.5>
5. Будз А. В. Розвиток аксіологічної проблематики у філософських поглядах Р. Г. Лотце. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, 2021. Вип. 29. С. 3–8. DOI: <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i29.951>
6. Будз В. П. Власність і свобода як цінності та чинники гуманізму. *Людина і політика*, 2003. № 4 (28). С. 51–55.
7. Будз Г. Проблема істини в логіці та метафізиці Аристотеля. *Науковий вісник Чернівецького університету: збірн. наук. праць. Філософія*, 2008. Вип. 412–413. С. 187–191.
8. Волков О. Г. Людина в світі абсолютних і відносних цінностей або нігілізму і цинізму. *Філософські обрії*, 2018. № 39. С. 90–103. DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.1296498>
9. Гоян І. М. Історико-філософська рефлексія психологізму: на перетині філософії і психології: монографія. Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2011. 360 с.

10. Гоян І.М., Будз А.В. Екзистенційне та психологічне походження цінностей. *Перспективні напрямки наукових досліджень: збірн. наукових матеріалів LV Міжнародної науково-практичної Інтернет-конференції* (м. Львів, 24 листопада 2020 р.). Львів, 2020. Частина 1. С. 133–135. URL: https://el-conf.com.ua/wp-content/uploads/2020/12/Львів_Ч1.pdf
11. Григоришин С. В. Порівняльний аналіз понять значущості та феномену в Германа Лотце і Едмунда Гусерля. *Магістеріум: Історико-філософські студії*, 2008. Вип. 30. С. 25–36.
12. Держко І. Аксіологічний радикалізм метафізичного волюнтаризму Ф. Ніцше. *Філософські обрії*, 2009. №22. С. 20–29.
13. Журавльова Ю. О. Аналіз еволюції поглядів на категорію «благо»: від етико-філософського до економічного. *Вісник ОНУ імені І.І. Мечникова*, 2016. Т.21. Вип. 7-2(49). С. 8–12.
14. Залужна А. Є. Моральні та естетичні цінності в неklasичних моделях феноменологічної аксіології. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*, 2011. № 2. С. 189 – 197. URL: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP/article/view/622>
15. Кант І. Критика практичного розуму / пер. з нім., приміт. та післям. І. Бурковського; наук. ред. А. Єрмоленко. Київ: Юніверс, 2004. 240 с.
16. Кант І. Критика чистого розуму / пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. Київ: Юніверс, 2000. 504 с.
17. Карась А. Ф. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і неklasичних інтерпретаціях: монографія. Київ, Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. 520 с.
18. Кебуладзе В. Концепція ресентименту Макса Шелера та її актуальність. *Філософська думка*, 2024. №2. С. 105–116. DOI: <https://doi.org/10.15407/fd2024.02.105>
19. Ковальов Є. Інтерпретація поняття цінностей: історичний аспект. *Світогляд. Філософія. Релігія*, 2012. № 3. С. 43–53.

20. Косач Т. М. Метафізична інтерпретація цінностей у філософії. *Гілея*, 2013. № 79 (12). С. 224–227.
21. Лебідь І. Історичний аспект становлення аксіологічної теорії у філософії як підгрунтя виникнення педагогічної аксіології. URL: https://library.udpu.edu.ua/library_files/psuh_pedagog_probl_silsk_shkolu/14/visnuk_2_2.pdf
22. Лютий Т. В. Нігілізм: анатомія Ніщо: монографія. Київ: Парапан, 2002. 295 с.
23. Лютий Т. В. Філософія нігілізму Фридриха Ніцше у «Посмертних фрагментах» (1885–1888). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 2024. Том 13. С. 45–56. DOI: <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2024.13.45-56>
24. Орденов С. С. Право як благо в системі суспільних відносин: соціально-філософське дослідження. *Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія*, 2017. № 1 (25). С. 71–77.
25. Павлюк І. Історична генеза моральних цінностей: від таліону до категоричного імперативу І. Канта. *Вісник Львівського університету. Серія Філософія*, 2010. Вип. 13. С. 156–163.
26. Підлісний М. М. Проблеми аксіології та шляхи їх вирішення: монографія. Дніпро: Видавець Біла К. О., 2020. 164 с.
27. Подгорна Л. Смыслопороджающая функция категории красоты в контекст научного и религиозного знания. *Религия и Социум*, 2010. №2 (4). С. 194–198.
28. Прокопенко О. Неокантіанські установки та їх переосмислення в дослідженнях Н. Гартмана. *Вісник Донбаського державного педагогічного університету. Серія: Соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства*, 2013. Вип. 1. С. 95–105.
29. Реєнт О. Перша світова війна: геополітична стратегія та значення для України. *Перша світова війна у фокусі історії (дипломатичні та політичні колізії Великої війни)*. Наук. Ред. д.і.н. проф. С. С. Трояна. Київ: Кондор-Видавництво, 2016. С. 165–189.

30. Саламатіна Я. О. Поняття цінності у філософсько-психологічному й лінгвістичному аспектах. *Наукові праці [Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу «Києво-Могилянська академія»]*, 2016. Серія: Філологія. Мовознавство. Вип. 266. Том 278. С. 114–117.
31. Сич О. Пропагандистський аспект буковинської преси в роки Першої світової війни. *Перша світова війна у фокусі історії (дипломатичні та політичні колізії Великої війни)*. Наук. Ред. д.і.н. проф. С. С.Трояна. Київ: Кондор-Видавництво, 2016. С. 308–327.
32. Сінельнікова М. В. Етичні погляди І. Канта. *Гілея. Філософські науки*, 2018. Вип. 130. С. 179–182.
33. Сінельнікова М. В. Ніцшеанське вічне повернення як шлях до самого себе. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, 2021. Вип. 29. С. 28–32. DOI: <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i29.956>
34. Татаркевич В. Історія філософії. Т. 3: Філософія XIX століття і новітня / пер. з пол. О. Гірний. Львів: Свічадо, 1999. 568 с.
35. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / пер. з англ. Олексій Панич. Київ: Дух і Літера, 2013. 664 с.
36. Тимошук Г. Історичний аспект становлення поняття «цінність». *Педагогіка і психологія професійної освіти*, 2012. № 6. С. 181–188.
37. Федорів Л. Особливості некласичного розуміння трансцендентного: деякі аспекти та підходи. *Вісник Національного університету Львівська політехніка. Філософські науки*, 2014. Вип. 780. С. 94–97.
38. Фостяк Т. А. Феноменологічна настанова Макса Шелера. *Мастеріум: Історико-філософські студії*, 2016. Вип. 65. С. 47–55.
39. Харарі Ю. Н. Homo Deus. За лаштунками майбутнього / пер. з англ. О. Дем'янчука. Київ: Букшєф, 2021. 512 с.
40. Хома О. Від «Розмислів» до «Медитацій»: сучасне декартознавство і українська історія філософії. *Sententiae*, 2009. № 20 (1). С. 121–157. URL: <https://sententiae.vntu.edu.ua/index.php/sententiae/article/view/18>

41. Черевко О. В. Наслідки Першої світової війни: «українська проекція». *Проблеми історії України XIX – поч. XX ст.* 2014. Випуск 23. С.60–65. URL: https://eprints.cdu.edu.ua/3050/1/cgiirbis_64%20%284%29.pdf
42. Anderson-Gold S., Muchnik P. Kant's Anatomy of Evil. New York: Cambridge University Press, 2010. 251 p.
43. Andresen J. Nietzsche's Conception of Value: a Story of Three Errors. *Nietzsche-Studien*, 2009. Vol. 38, No. 1, P. 207–228. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110208924.2.207>
44. Ansell-Pearson K. J. Nietzsche's Overcoming of Kant and Metaphysics: from Tragedy to Nihilism. *Nietzsche-Studien*, 1987. Vol. 16, No. 1. P. 310–339. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110244359.310>
45. Aquinas T. Summa Theologica. Christian Classics Ethereal Library. URL: <https://www.ccel.org/ccel/a/aquinas/summa/cache/summa.pdf> (дата звернення: 15.11.2023).
46. Bacin S. Kant's Idea of Human Dignity: Between Tradition and Originality. *Kant-Studien*, 2015. Vol. 106(1). P. 97–106. DOI: <https://doi.org/10.1515/kant-2015-0008>
47. Bacon F. The Advancement of Learning. New York: Collier and Son, 1901. 330 p.
48. Bartmiński J. Konwersatorium *EUROJOS*: program porównawczych badań aksjologicznych / А. Архангельська (Ed.), *Studia Linguistica. Збірник наукових праць*. Випуск 9. Київ: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2016. С. 278–290.
49. Baumgarten A. G. Aesthetica. Frankfurt (Oder): Impensis Ioannis Christiani Kleyb, 1750. 400 s. URL: https://archive.org/details/bub_gb_dopKAAAaCAAJ
50. Baumgarten A. G. Metaphysica. Editio VII. Halae Magdeburgicae: Impensis Carol Herman Hemerde 1779. 432 s. URL: <https://archive.org/details/metaphysicaalex00baumgoog/page/n4/mode/2up>
51. Bengtsson J. O. The Worldview of Personalism: Origins and Early Development. New York: Oxford University Press, 2006. 310 p.

52. Bergmann F. The experience of values. *Inquiry*, 1973. Vol. 16(1–4). P. 247–279. DOI: <https://doi.org/10.1080/00201747308601686>
53. Caswell M. Kant's Conception of the Highest Good, the *Gesinnung*, and the Theory of Radical Evil. *Kant-Studien*, 2006. Vol. 97, No. 2. P. 184–209. DOI: <https://doi.org/10.1515/KANT.2006.011>
54. Chwalba A. Was the War Inevitable? *Remembrance and Solidarity. Studies in 20TH Century European History*. Warszawa: European Network Remembrance and Solidarity, 2014. №2 (March). P.15–24. URL: https://enrs.eu/uploads/media/studies_2.pdf
55. Cimino A., Moran D., Staiti A.S. Phenomenology, Axiology, and Metaethics. *Phenomenology and Mind*. 2022. №23. P. 12–19. URL: <https://journals.openedition.org/phenomenology/1740>
56. Comte A. Cours de philosophie positive: in 6 vol. Vol. 1.: Les préliminaires généraux et la philosophie mathématique. Paris: Rouen Frères, Libraires-éditeurs, 1830. 739 s. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k76267p.texteImage>
57. Comte A. Cours de philosophie positive: in 6 vol. Vol. 6.: Le complément de la philosophie sociale. Paris: M. Bachelier, Imprimeur-Libraire, 1842. 904 s. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k762728/f3.item>
58. Coreth E. Metaphysics / transl. by Joseph Donceel. New York: Herder and Herder, 1968. 232 p.
59. Descartes R. A Discourse on the Method of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences / transl. by Ian Maclean. New York: Oxford University Press, 2006. 158 p.
60. Dilthey W. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Bd. 1.: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1883. 519 S. URL: https://www.deutschestextarchiv.de/book/show/dilthey_geisteswissenschaften_1883
61. Döring A. Philosophische Güterlehre. Untersuchungen über die Möglichkeit der Glückseligkeit und die wahre Triebfeder des sittlichen Handelns. Berlin: R. Gaertners

Verlagsbuchhandlung Herman Heyfelder, 1888. 438 S. URL:
<https://archive.org/details/PhilosophischeGterlehre>

62. Dosenrode S. The First World War: Tracing its impacts. *World War 1: The Great War and its Impact*. (2. open access edition). Aalborg: Aalborg University Press, 2018. No. 10 in the series: Studies in History, Archives and Cultural Heritage. P. 291–336. URL:

https://vbn.aau.dk/ws/portalfiles/portal/290558684/World_War_1_The_Great_War_and_its_Impact_OA_edition.pdf

63. Doyle T. Nietzsche, Value and Objectivity. *International Journal of Philosophical Studies*, 2013. Vol. 21(1). P. 41–63. DOI:
<https://doi.org/10.1080/09672559.2012.746268>

64. Drabarek A. Przedmiot aksjologii. Dyskusje o naturze wartości moralnych. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, 2019. 200 s.

65. Esteves, J. The Primacy of the Good Will. *Kant-Studien*, 2014. Vol. 105, No. 1. P. 83–112. DOI: <https://doi.org/10.1515/kant-2014-0004>

66. Fichte J. G. Crystal Clear Report to the General Public Concerning the Actual Essence of the Newest Philosophy: An Attempt to Force the Reader to Understand / transl. by John Botterman and William Rasch. New York: Continuum, 1987. 284 p.

67. Formosa P. Is Kant a Moral Constructivist or a Moral Realist? *European Journal of Philosophy*, 2013. Vol 21, Iss. 2. P. 170–196. DOI:
<https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2010.00438.x>

68. Fremstedal R. The Moral Makeup of the World: Kierkegaard and Kant on the Relation between Virtue and Happiness in this World. *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2012. Vol. 2012, No. 1. P. 25–48. DOI: <https://doi.org/10.1515/kier.2012.25>

69. Goclenii R. Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur, informatum opera & studio. Francofurti: Typis Matthiae Beckeri, 1613. 1143 s. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9669355q.texteImage>

70. Goclenio R. ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ: hoc est, de hominis perfectione, animo, et in primis ortu hujus, commentationes ac disputationes quorundam Theologorum et Philosophorum nostrae aetatis, guos proxime sequens praesationem pagina ostendit.

Philosophie studiosis lectu jucunde & utiles. Marburgi: Typographica Pauli Egenolphi, 1597. 383 s. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k86084x/f2.item>

71. Haase M., Mayr, E. Varieties of constitutivism. *Philosophical Explorations*, 2019. Vol. 22, No. 2. P. 95–97. DOI: <https://doi.org/10.1080/13869795.2019.1601754>

72. Harper A. Nietzsche's Thumbscrew: Honesty as Virtue and Value Standard. *The Journal of Nietzsche Studies*, 2015. Vol. 46 (3). P. 367–390. DOI: <https://doi.org/10.5325/jnietstud.46.3.0367>

73. Hartmann E. von. System der Philosophie im Grundriß: in VIII band. Bd. I: Grundriß der Erkenntnislehre. Bad Sachsa: Herman Haacke Verlagsbuchhandlung, 1907. 222 S. URL: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=osu.32435023464290&view=1up&seq=241&skin=2021>

74. Hartmann E. von. System der Philosophie im Grundriß: in VIII band. Bd. II: Grundriß der Naturphilosophie. Bad Sachsa: Herman Haacke Verlagsbuchhandlung, 1907. 220 S. URL: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=osu.32435023464282&view=1up&seq=10&skin=2021>

75. Hartmann E. von. System der Philosophie im Grundriß: in VIII band. Bd. III: Grundriß der Psychologie. Bad Sachsa: Herman Haacke Verlagsbuchhandlung, 1908. 179 S. URL: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=osu.32435023464274&view=1up&seq=8&skin=2021>

76. Hartmann E. von. System der Philosophie im Grundriß: in VIII band. Bd. IV: Grundriß der Metaphysik. Bad Sachsa: Herman Haacke Verlagsbuchhandlung, 1908. 147 S. URL: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=osu.32435023464266&view=1up&seq=9&skin=2021>

77. Hartmann E. von. System der Philosophie im Grundriß: in VIII band. Bd. V: Grundriß der Axiologie oder Wertwägungslehre. Bad Sachsa: Herman Haacke Verlagsbuchhandlung, 1908. 200 S. URL: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=osu.32435023464258&view=1up&seq=1>

78. Hartmann E. von. System der Philosophie im Grundriß: in VIII band. Bd. VI: Grundriß der ethischen Prinzipienlehre. Bad Sachsa: Herman Haacke

Verlagsbuchhandlung, 1909. 217 S. URL: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=osu.32435023464241&view=1up&seq=1&skin=2021>

79. Hartmann E. von. System der Philosophie im Grundriß: in VIII band. Bd. VII: Grundriß der Religionsphilosophie. Bad Sachsa: Herman Haacke Verlagsbuchhandlung, 1909. 101 S. URL: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=osu.32435023464233&view=1up&seq=8&skin=2021>

80. Hartmann E. von. System der Philosophie im Grundriß: in VIII band. Bd. VIII: Grundriß der Ästhetik. Bad Sachsa: Herman Haacke Verlagsbuchhandlung, 1909. 275 S. URL: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=osu.32435023464225&view=1up&seq=11&skin=2021>

81. Hartmann N. Ethics. Volume I / transl. by Stanton Coit. London: George Allen & Unwin Ltd, 1932. 343 p.

82. Hartmann N. Ethics. Volume II / transl. by Stanton Coit. London: George Allen & Unwin Ltd, 1932. 476 p.

83. Hartmann N. Ethics. Volume III / transl. by Stanton Coit. London: George Allen & Unwin Ltd, 1932. 288 p.

84. Hauser, K. Lotze and Husserl. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2003. Vol. 85, No. 2. P. 152–178. DOI: <https://doi.org/10.1515/agph.2003.009>

85. Hegel G. W. F. Phenomenology of Spirit / transl. by A.V. Miller. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998. 595 p.

86. Heidegger M. Being and Time / transl. by John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper & Row, 2008. 589 p.

87. Heidegger M. Letter on Humanism. *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 239–276.

88. Heidegger M. Nietzsche. Volume IV: Nihilism / transl. by Frank A. Capuzzi. San Francisco: Harper & Row, 1979. 301 p.

89. Heidegger M. Overcoming Metaphysics. *The End of Philosophy* / transl. by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, 1973. P. 84–110.

90. Heidegger M. Plato's Doctrine of Truth. *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 159–182.

91. Hills A. Kantian value realism. *Ratio*, 2008. Vol. 21 (2). P. 182–200. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2008.00394.x>
92. Hoian I. M., Budz V. P. Anthropological and Axiological Dimensions of Social Expectations and their Influence on Society's Self-Organization. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 2020, No 18. P. 76–86. DOI: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i18.221379>
93. Hookway C. Lotze and the Classical Pragmatists. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 2009. [Online], I–1/2. 10 p. DOI: <https://doi.org/10.4000/ejpap.965>
94. Husserl E. Cartesian meditations: An introduction to phenomenology. 7th Impression / transl. by D. Cairns. Hague: Martinus Nijhoff Publisher, 1982. 157 p.
95. James W. The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. London: Longmans, Green, and Co., 1917. 534 p.
96. Jensen A. K. Nietzsche and Neo-Kantian Historiography: Points of Contact. *Kriterion: Revista De Filosofia*, 2013. Vol. 54(128). P. 383–400. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2013000200007>
97. Joas H. The genesis of values / transl. by Gregory Moore. Chicago: The University of Chicago Press, 2000. 250 p.
98. Kaleniuk S., Loshchenova I. Verbal Objectivation of the «Education» Concept in Ukrainian Axiology. *Modernization of Research Area: National Prospects and European Practices* : scientific monograph. Riga, Latvia. 2022. P. 602–621. DOI: <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-221-0-24>
99. Kant I. Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1912. 328 s.
100. Kant I. Anthropology From a Pragmatic Point of View / transl. by Robert B. Louden. New York: Cambridge University Press, 2006. 246 p.
101. Kant I. Critical Examination of Practical Reason. *Kant's Critique of Practical Reason and other Works on the Theory of Ethics* / transl. by Thomas Kingsmill Abbott. Fifth edition, revised. Dublin: Ponsonby and Weldrick, 1898. P. 85–262.

102. Kant I. Critique of Judgment / transl. by J. H. Bernard. Second edition, revised. London: Macmillan and Co., 1914. 429 p.
103. Kant I. Groundwork of the Metaphysics of Morals / transl. by Mary Gregor. New York: Cambridge University Press, 1997. 120 p.
104. Kant I. The Metaphysics of Morals / transl. by Mary Gregor. New York: Cambridge University Press, 1996. 242 p.
105. Kelly E. Material Value-Ethics: Max Scheler and Nicolai Hartmann. *Philosophy Compass*, 2008. Vol. 3, Iss. 1. P. 1–16. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2007.00109.x>
106. Kubalica T. On the Problems of the Philosophy of Value. Heinrich Rickert against the Background of Roman Ingarden. *Philosophy and Society*, 2022. Vol. 33, No 2. P. 370–388. DOI: <https://doi.org/10.2298/FID2202370K>
107. Kuosmanen J. Diversity in Value Pluralism. *SATS. Northern European Journal of Philosophy*, 2010. Vol. 11, No. 1. P. 90–106. DOI: <https://doi.org/10.1515/sats.2010.008>
108. Lambert T. Nietzsche on creating and discovering values. *Inquiry*, 2018. Vol. 62(1). P. 49–69. DOI: <https://doi.org/10.1080/0020174X.2019.1527542>
109. Langsam H. Nietzsche and Value Creation: Subjectivism, Self-expression, and Strength. *Inquiry*, 2017. Vol. 61 (1). P. 100–113. DOI: <https://doi.org/10.1080/0020174X.2017.1371832>
110. Lapie P. Logique de la volonté. Paris: Felix Alcan, 1902. 400 s. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k743455/f1.item.r=Lapie%20P>
111. Lee N.-I. Feeling as the origin of value in Scheler and Mencius. *Continental Philosophy Review*, 2020. Vol. 53. P. 141–155. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11007-020-09496-8>
112. Leibniz G. Monadology / transl. by Robert Latta. London: Oxford University Press, 1898. 456 p.
113. Locke J. Questions concerning the Law of Nature / transl. by Robert Horwitz. London: Cornell University Press, 1990. 265 p.

114. Locke J. Two Treatises of Government. New York: Hafner Publishing Company, 1947. 311 p.
115. Lotze H. Logik. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1874. 597 S.
116. Lotze H. Microcosmus: an Essay Concerning Man and His Relation to the World / transl. by Elizabeth Hamilton and E. E. Constance Jones. Vol. I., Edinburgh: T & T Clark, 1885. 714 p.
117. Lotze H. Microcosmus: an Essay Concerning Man and His Relation to the World / transl. by Elizabeth Hamilton and E. E. Constance Jones. Vol. II., Edinburgh: T & T Clark, 1885. 740 p.
118. Lyne I. Rickert and Heidegger: On the Value of Everyday Objects. *Kant-Studien*, 2000. Vol. 91, No. 2. P. 204–225. DOI: <https://doi.org/10.1515/kant.2000.91.2.204>
119. Maturana H., Varela F. The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 1987. 269 p.
120. Mitchell J. A. Nietzschean Theory of Emotional Experience: Affect as Feeling Towards Value. *Inquiry*, 2020. Vol. 67 (1), P. 1–24. DOI: <https://doi.org/10.1080/0020174X.2020.1850341>
121. Mollison J. A. Nietzsche Contra Stoicism: Naturalism and Value, Suffering and Amor Fati. *Inquiry*, 2018. Vol. 62(1). P. 93–115. DOI: <https://doi.org/10.1080/0020174X.2019.1527547>
122. Morrisson I. Nietzsche on the Function and Creation of Value Systems. *The Journal of Nietzsche Studies*, 2020. Vol. 51(1). P. 67–97. DOI: <https://doi.org/10.5325/jnietstud.51.1.0067>
123. Neuhaus N. Values of Christian Democracy. URL: https://sd.net.ua/2010/02/18/neuhauz_cinnosti_khristianskoyi_demokratii.html
124. Nietzsche F. Beyond Good and Evil. New York: The Modern Library Publishers, 1929. 237 p.
125. Nietzsche F. Ecce Homo. Portland, Maine: Smith & Sale Printers, 1911. 60 p.

126. Nietzsche F. *Human All too Human. A Book for Free Spirits* / transl. by Helen Zimmern, London: T. N. Foulis, 1910. 410 p.
127. Nietzsche F. *The Antichrist* / transl. from German by H. L. Mencken. New York: Alfred A Knopf, 1931. 182 p.
128. Nietzsche F. *The Birth of Tragedy* / transl. by WM. A. Haussmann. London: George Allen & Unwin Ltd., 1923. 195 p.
129. Nietzsche F. *The Gay Science* / ed. Bernard Williams, trans. Josefine Nauckhoff and Adrian del Caro. New York: Cambridge University Press, 2001. 277 p.
130. Nietzsche F. *The Genealogy of Morals*. New York: Boni and Liveright, 1887. 234 p.
131. Nietzsche F. *Thus Spake Zarathustra. A Book for All and None*. London: T. Fisher Unwin, 1899. 488 p.
132. Nietzsche F. *Twilight of the Idols or How to Philosophize with the Hammer* / transl. by Richard Polt. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997. 96 p.
133. Onof C. Reconstructing the Grounding of Kant's Ethics: a Critical Assessment. *Kant-Studien*, 2009. Vol. 100(4). P. 496–517. DOI: <https://doi.org/10.1515/KANT.2009.026>
134. Onofrei P.-A. The Values of Antiquity in Contemporary Literature and Arts. *LiBRI. Linguistic and Literary Broad Research and Innovation*, 2016. Vol. 5, Iss. 2. P. 81–85. URL: <https://lumenpublishing.com/journals/index.php/libri/article/view/1657>
135. Parsons T. *The Social System*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1951. 404 p.
136. Pierson G.N. Lotze's Concept of Value. *The Journal of Value Inquiry*, 1988. Vol. 22. P.115–125. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00135457>
137. Pihlström S. Kant and Pragmatism. *Pragmatism Today*, 2010. V.1., Iss. 2. P. 50–61. URL: https://www.pragmatismtoday.eu/winter2010/Pragmatism_Today_Volume1_Issue2_Winter2010.pdf#page=50
138. Plato. *Philebus* / transl. by R. Hackforth. London: Cambridge University Press, 1972. 144 p.

139. Putnam H. Reason, Truth, and History. London: Cambridge University Press, 1981. 222 p.
140. Reath A. Kantian Constructivism and Kantian Constitutivism: Some Reflections. *Kant Yearbook*, 2022. Vol. 14, No. 1. P. 45–69. DOI: <https://doi.org/10.1515/kantyb-2022-0003>
141. Remhof J. Nietzsche and James on the Value of Constructing Objects. *Open Philosophy*, 2018. Vol. 1(1). P. 392–400. DOI: <https://doi.org/10.1515/opphil-2018-0028>
142. Riccardi M. Nietzsche's Critique of Kant's Thing in Itself. *Nietzsche-Studien*, 2010. Vol. 39, No. 1. P. 333–351. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110225693.333>
143. Rickert H. Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. Tübingen: Verlag von Mohr, 1920. 196 p.
144. Rickert H. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung. Heidelberg: Carl Winters, 1924. 156 p.
145. Rickert H. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Tübingen: Verlag von Mohr, 1926. 144 p.
146. Rickert H. Über Logische und Etnische Geltung. *Kant-Studien*, 1914. Bd. 19. S. 182–221.
147. Rickert H. Vom Begriff der Philosophie. *Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 1910. Bd. 1. S. 1–34.
148. Rickert H. Vom System der Werte. *Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 1913. Bd. 4. S. 295–327.
149. Rorty A. O., Schmidt J. Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide. New York: Cambridge University Press, 2009. 257 p.
150. Schaab J. D. Kantian Constructivism and the Sources of Normativity. *Kant Yearbook*, 2022. Vol. 14, No. 1. P. 97–120. DOI: <https://doi.org/10.1515/kantyb-2022-0005>

151. Scheler M. Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values / transl. by Manfred S. Frings and Roger L. Funk. Evanston: Northwestern University Press, 1973. 620 p.
152. Scheler M. Ordo Amoris. *Selected Philosophical Essays* / transl. by David R. Lachterman. Evanston: Northwestern University Press, 1973. P. 98–135.
153. Scheler M. Phenomenology and the Theory of Cognition. *Selected Philosophical Essays* / transl. by David R. Lachterman. Evanston: Northwestern University Press, 1973. P. 136–201.
154. Scheler M. Philosophical Perspectives / transl. by Oscar A. Haac. Boston: Beacon Press, 1958. 144 p.
155. Scheler M. Ressentiment / transl. by Lewis, B. Coser. Milwaukee Wisconsin: Marquette University Press, 2003. 151 p.
156. Scheler M. The Human Place in the Cosmos / transl. by Manfred S. Frings. Evanston, Illinois: Northwestern university Press, 2009. 81 p.
157. Schönrich G. Kants Werttheorie? Versuch einer Rekonstruktion. *Kant-Studien*, 2013. Vol. 104(3). P. 321–345. DOI: <https://doi.org/10.1515/kant-2013-0022>
158. Schuhmann K., Smith B. Two Idealisms: Lask and Husserl. *Kant-Studien*, 1993. Vol. 84, No. 4. P. 448–466. DOI: <https://doi.org/10.1515/kant.1993.84.4.448>
159. Sensen O. Kant's Conception of Human Dignity. *Kant-Studien*, 2009. Vol.100(3). P. 309–331. DOI: <https://doi.org/10.1515/KANT.2009.018>
160. Sensen O. Kant's Conception of Inner Value. *European Journal of Philosophy*, 2011. Vol. 19(2). P. 262–280. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2009.00385.x>
161. Silk A. Nietzschean Constructivism: Ethics and Metaethics for All and None. *Inquiry*, 2014. Vol. 58(3). P. 244–280. DOI: <https://doi.org/10.1080/0020174X.2013.878666>
162. Spengler O. The Decline of The West. Volume Two: Perspectives of World-History. London : George Allen & Unwin LTD, 1928. 507 p.

163. Stefanova N. Cognitive and Ontological Essence of Axiological Dominants and Principles of their Taxonomy in Diachronic and Synchronic Review. *Advanced Education*, 2018. Iss. 9. P. 225–230. DOI: <https://doi.org/10.20535/2410-8286.131680>
164. Tamunosiki V. O. A critique of Scheler's emotional intuitionism. *AFRREV STECH: An International Journal of Science and Technology*, 2018. Vol. 7, No 2. P. 107–112. DOI: <http://dx.doi.org/10.4314/stech.v7i2.10>
165. Tertullian. Ante-Nicene Fathers. Volume 3 / edited by Schaff Philip. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1885. 1617 p.
166. Tertullian. Concerning the Resurrection of the Flesh. New York: The Macmillan Company, 1922. 205 p.
167. Tiffany E. How Kantian must Kantian Constructivists be? *Inquiry*, 2006. Vol. 49, No 6. P. 524–546. DOI: <https://doi.org/10.1080/00201740601016205>
168. Timmermann J. Why Kant Could not Have Been a Utilitarian. *Utilitas*, 2005. Vol. 17, Iss 3. P. 243–264. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0953820805001639>
169. Vanzo A. Leibniz on Innate Ideas and Kant on the Origin of the Categories. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2018. Vol. 100(1). P. 19–45. DOI: <https://doi.org/10.1515/agph-2018-0002>
170. Ward J. Nietzsche's Value Conflict: Culture, Individual, Synthesis. *The Journal of Nietzsche Studies*, 2011. Vol. 41(1). P. 4–25. DOI: <https://doi.org/10.5325/jnietstud.41.1.0004>
171. Windelband W. History of Philosophy. London: Macmillan & Co., 1914. 726 p.
172. Wischke M. Nietzsche and Neo-Kantianism: on Gadamer and Philology as an Untimely Reflection. *New Nietzsche Studies*, 2002. Vol. 5, Iss. 1/2. P. 97–112. DOI: <https://doi.org/10.5840/newnietzsche200251/27>
173. Wolfio C. Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere. Francofurti, Lipsiae: Officina libraria Rengeriana, 1728. 887 s. URL: https://archive.org/details/bub_gb_h-gTAAAAQAAJ

174. Yachin S. E. Critique of Axiological Reason: Why the Idea of Values has Achieved the Totality in Modern Culture. *International Journal of Philosophy*. 2019. № 7 (1). C. 31–40. URL: <https://doi.org/10.11648/j.ijp.20190701.15>

175. Yokoyama R. Value and Norm: Max Scheler's Material Value Ethics in Comparison with Windelband's Transcendental Value Philosophy. *Max Scheler in Dialogue. Contributions to Phenomenology*. Gottlöber S. (eds). Vol. 118. P. 119–132. Cham: Springer, 2022. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-94854-2_6

ДОДАТКИ

Додаток А

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Публікації у фахових виданнях України

1. Будз А. Трансцендентизм як чинник ототожнення аксіологічної та етичної проблематики у західноєвропейській філософії. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць ДДПУ. Серія «Філософія»*. 2021. № 42. С. 71–86.

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.42.5>

URL: <https://filos.dspu.in.ua/index.php/main/issue/view/8>

2. Будз А. В. Розвиток аксіологічної проблематики у філософських поглядах Р.Г. Лотце. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2021. № 29. С. 3–8.

DOI: <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i29.951>

URL: http://www.apfs.nuoua.od.ua/archive/29_2021/29_2021.pdf#page=3

3. Budz A., Hoian I. Nietzsche's concept of revaluation of values and its potential application for rethinking postmodern constructs. *Humanities Studios: Pedagogy, Psychology, Philosophy*. 2024. Vol. 12, No. 3. P. 101–113.

DOI: <https://doi.org/10.31548/hspedagog/3.2024.101>

URL: <https://humstudios.com.ua/uk/journals/tom-12-3-2024/ideya-pereotsinki-tsinnostey-f-nitsshe-ta-mozhlivist-yiyi-zastosuvannya-dlya-pereosmislennya-postmodernistskikh-konstruktiv>

4. A. V. Budz. Ressentiment in M. Scheler and Revaluation of Postmodern Values. *Current Problems of Philosophy and Sociology*. 2024. Vol. 51, № 6. P. 32–37.

DOI: <https://doi.org/10.32782/apfs.v051.2024.6>

URL: <http://apfs.nuoua.od.ua/51-2024>

5. Budz A. V. Conscience in N. Hartmann as Means of Rethinking Modern Values. *Perspectives. Socio-political journal*. 2024. № 4. P. 171–179.

DOI: <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2024.4.23>

URL: <http://perspektyvy.pdpu.od.ua/index.php/2024-ukr?id=80>

6. Budz A. Pleasure and Pain as Criteria of Constitution of Values in Axiological Views of H. Lotze. *Visnyk of the Lviv University. Series Philos.-Political Studies*. Issue 58. P. 37–41.

DOI: <https://doi.org/10.30970/PPS.2025.58.4>

URL: <http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/uk/2025-58>

Статті, що опубліковані у фахових виданнях іноземних держав

7. A. Budz. Max Scheler's Phenomenology of Experience of Values and the Functioning of Worldview. *Scientific Journal of Polonia University*. 2024. Vol. 67, № 6. P. 180–189. (Польща)

DOI: <https://doi.org/10.23856/6724>

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

8. Будз А. В. Ідентичність особистості у контексті системи цінностей. *Проблема ідентичності в ХХІ столітті* : збірн. наукових праць студентів, аспірантів та викладачів, м. Київ, 15 жовтня 2020 р. Київ, 2020. С. 86–87.

URL: <https://kfsr.pnu.edu.ua/wp-content/uploads/sites/13/2021/02/Проблема-ідентичності-в-ХХІ-ст.-збірник-1.pdf>

9. Гоян І. М., Будз А. В. Екзистенційне та психологічне походження цінностей. *Перспективні напрямки наукових досліджень* : збірн. наукових матеріалів LV Міжнародної науково-практичної Інтернет-конференції, м. Львів, 24 листопада 2020 р. Львів, 2020. Частина 1. С.133–135.

URL: https://el-conf.com.ua/wp-content/uploads/2020/12/Львів_Ч1.pdf

10. Гоян І. М., Будз А. В. Антропоцентричні та історичні цінності як детермінанти проявів людської активності. *Світовий розвиток науки та техніки* : збірн. наукових матеріалів LVI Міжнародної науково-практичної Інтернет-конференції, м. Запоріжжя, 07 грудня 2020 р. Запоріжжя, 2020. Частина 1. С. 98–101.

URL: https://el-conf.com.ua/wp-content/uploads/2020/12/Запоріжжя_ч1_122020.pdf

11. Будз А. В. Інтерпретація цінностей у західноєвропейській філософії у контексті трансценденталізму. *Education and science of today: intersectoral issues and*

development of sciences : collection of scientific papers «ΛΟΓΟΣ» with Proceedings of the I International Scientific and Practical Conference (Vol. 3), Cambridge, March 19, 2021. Cambridge-Vinnytsia: P.C. Publishing House & European Scientific Platform, 2021. С.15–16.

DOI: <https://doi.org/10.36074/logos-19.03.2021.v3.03>

URL: <https://ojs.ukrlogos.in.ua/index.php/logos/article/view/10137>

12. Будз А. В. Особистість та її цінності у контексті течій західноєвропейської філософії. *Проблеми саморозвитку особистості в сучасному суспільстві* : матеріали II Міжнародної науково-практичної конференції, м. Харків, НЮУ імені Ярослава Мудрого, 26-27 березня 2021 р. Харків, 2021. С. 64–66.

URL: https://dspace.nlu.edu.ua/bitstream/123456789/18796/1/Pr_samoroz_26-27_03-2021.pdf

13. Будз А. В. Аксиологія особистості. *Теоретико-методологічні проблеми сучасної психології особистості* : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції, м. Івано-Франківськ, 23–24 верес. 2021 р. Івано-Франківськ, 2021. С. 18–19.

URL: <http://lib-old.pnu.edu.ua/files/zbirnyky/konf-psych-2021.pdf>

14. Будз А. В. Цінності як фактор розвитку організації. *Психологічні виклики сучасних організацій* : збірн. тез II Міжнародної науково-практичної конференції, м. Івано-Франківськ, 03 бер. 2022 р. / за наук. ред. проф. Л. С. Пілецької, проф. І. М. Гояна, проф. І. А. Гуляс, доц. О. М. Чуйко. Івано-Франківськ, 2022. С. 27–29.

URL: https://ksp.pnu.edu.ua/wp-content/uploads/sites/68/2022/06/КОНФЕРЕНЦІЯ_-2022.pdf

15. Будз А. В. Підходи до формування цінностей у поглядах І. Канта. *The current state of development of world science : characteristics and features: collection of scientific papers «SCIENTIA» with Proceedings of the VI International Scientific and Theoretical Conference*, Lisbon, Portuguese Republic, December 15, 2023. International Center of Scientific Research, 2023. С. 186–188.

DOI: <https://doi.org/10.36074/scientia-15.12.2023>

URL: <https://previous.scientia.report/index.php/archive/issue/view/15.12.2023>

16. Гоян І. М., Будз А. В. Ціннісні трансформації в умовах суспільних змін. *Актуальний філософський дискурс: трансформаційні зміни в умовах війни* : матеріали наукового круглого столу до Міжнародного дня філософії, м. Львів, Україна, Торунь, Польща, 16 листопада 2023 року. Львів – Торунь, Liha-Pres, 2023. С. 46–49.

DOI: <https://doi.org/10.36059/978-966-397-348-7-13>

17. Будз А. Вплив неокантіанства на розвиток аксіології у західноєвропейській філософії. *Theoretical and empirical scientific research: concept and trends* : collection of scientific papers «ΛΟΓΟΣ» with Proceedings of the VI International Scientific and Practical Conference, Oxford, UK, February 02, 2024. С. 313–314.

DOI: <https://doi.org/10.36074/logos-02.02.2024.062>

18. Будз А. Нігілізм як підґрунтя становлення аксіологічних поглядів Ф. Ніцше. *Débats scientifiques et orientations prospectives du développement scientifique* : с avec des matériaux de la VI conférence scientifique et pratique internationale, Paris, République française, Mars 01, 2024. С. 324–326.

DOI: <https://doi.org/10.36074/logos-01.03.2024.071>

19. Будз А. Феноменологічна аксіологія Макса Шелера. *Education and science of today: intersectoral issues and development of sciences* : collection of scientific papers «ΛΟΓΟΣ» with Proceedings of the VI International Scientific and Practical Conference, Cambridge, United Kingdom, March 29, 2024. С. 384–385.

DOI: <https://doi.org/10.36074/logos-29.03.2024.080>

20. Будз А. Ідея совісті у контексті феноменологічної аксіології Ніколая Гартмана. *Ricerche scientifiche e metodi della loro realizzazione: esperienza mondiale e realtà domestiche* : Raccolta di articoli scientifici «ΛΟΓΟΣ» con gli atti della V Conferenza scientifica e pratica internazionale, Bologna, Repubblica Italiana, aprile 26, 2024. С. 316–317.

DOI: <https://doi.org/10.36074/logos-26.04.2024.066>

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні положення та ідеї дисертаційної роботи обговорювались на наукових семінарах і засіданнях

кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, висвітлювались у виступах і доповідях на низці міжнародних та всеукраїнських конференцій, зокрема:

Міжнародних та з міжнародною участю: «Перспективні напрямки наукових досліджень» (Львів, 2020, дистанційна), «Світовий розвиток науки та техніки» (Запоріжжя, 2020, дистанційна), «Education and science of today: intersectoral issues and development of sciences» (Cambridge, United Kingdom, 2021, заочна), «Проблеми саморозвитку особистості в сучасному суспільстві» (Харків, 2021 р., дистанційна), «Теоретико-методологічні проблеми сучасної психології особистості» (м. Івано-Франківськ, 2021, очна), «Психологічні виклики сучасних організацій» (м. Івано-Франківськ, 2022, очна), «The current state of development of world science» (Lisbon, Portuguese Republic, 2023, заочна), Круглому столі «Актуальний філософський дискурс: трансформаційні зміни в умовах війни» (Львів, Україна, Торунь, Польща, 2023, дистанційна), «Theoretical and empirical scientific research: concept and trends» (Oxford, United Kingdom, 2024, заочна), «Débats scientifiques et orientations prospectives du développement scientifique» (Paris, République française, 2024, заочна), «Education and science of today: intersectoral issues and development of sciences» (Cambridge, United Kingdom, 2024, заочна), «Ricerche scientifiche e metodi della loro realizzazione: esperienza mondiale e realtà domestiche» (Bologna, Repubblica Italiana, 2024).