

Людмила Войнаровська

ВОЙНАРОВСЬКА Людмила Іванівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії ДВНЗ «Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана». Сфера наукових інтересів – філософська антропологія, філософія економіки, аксіологія.

АКСІОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ЛЮДИНИ В УМОВАХ ГЛОБАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ СОЦІУМУ

Розглянуто філософсько-методологічні стратегії дослідження морально-ціннісних сфер економічного буття людини. Аналізуються перспективи подальшого розвитку людини у світі глобальної економіки. Стверджується, що концепт «людини економічної» складає основу «економізму», який призводить до руйнування сфер «трансцендентного», «екзистенціального», «морального», «соціального».

***Ключові слова:** філософсько-економічна рефлексія, філософсько-економічне знання, цінність, мораль, економічне суспільство, економічна логіка, економічна антропологія.*

Постіндустріальне суспільство прискорює процес відходу від ідеалів та цінностей епохи Просвітництва. Стає все більш очевидним, що прогрес людського розуму більше не визначає прогрес людства. Розум трансформувався в «інтелект», який слугує неоліберальній економіці. В ній головними орієнтирами виступають прибуток, ефективність, гнучкість, конкурентоздатність, які «розглядаються у вузькотехнологічному плані, у відриві від більш широких соціальних і людських цінностей, таких як справедливість, солідарність, соціальний світ, гідність, безпека, добробут майбутніх поколінь тощо» [1, с. 18]. І, що не менш важливо, від системи духовно-культурних цінностей, які трансформуються в «масову культуру».

У свій час Дж.М. Кейнс прагнув зробити з економіки «служницю» людини, звести економічні проблеми до рівня найпростіших, звичних. З його точки зору економічна рентабельність і ефективність не мають бути в якості кінцевих цілей, вони є засобами та інструментами для забезпечення соціальних і людських прав, для задоволення людських

потреб. Проте у сучасної економіки (неоліберальної, фінансової) інші амбіційні запити, вона із засобу стає метою. Людина для неї постає одним із ресурсів (поряд з іншими). Очікувана «здорова» конкуренція переростає в економічну війну, яка охоплює не лише національний, але й світовий масштаби, і особливо безжалісна до найбільш слабких [1, с. 18]. Як зазначає П.Брукнер, «тепер нещастя бути експлуатованим поступається місцем значно гіршому нещастю більше не бути експлуатованим або бути некваліфікованим і виконувати нікчемну і важку працю» [2, с. 32]. Життя все більшої кількості людей перетворюється якщо не у виживання, то у існування. «Ринковий фундаменталізм являє собою сьогодні більшу небезпеку для відкритого суспільства, ніж тоталітарна ідеологія» [3, с. 19], – пише Дж. Сорос.

У даному контексті заслуговує уваги діяльність тих напрямків теоретичної думки, які пропагують необхідність орієнтації суспільства на «людську економіку». Адже неолібералізм багато в чому являє собою ідеологізоване і спрощене тлумачення неокласичних і монетаристських теорій. Він доводить характерний для класичного лібералізму акцент на індивідуальній відповідальності до крайнощів, в силу чого «відповідальність стає провинною найбільш слабких і заслугою найбільш сильних» [4, с. 162]. Бідні й безробітні самі винні в своїй долі. Такий підхід означає заперечення соціального виміру життя індивіда, що, в свою чергу, веде до виправдання загальної безвідповідальності за долю людини і суспільства як сьогодні, так і в майбутньому.

Таким чином, постіндустріальне суспільство втрачає свої оптимістичні характеристики і сподівання, які на нього поклалися на початку його становлення. Д. Белл в працях 70-х років минулого століття, позитивно оцінюючи постіндустріалізм в цілому, звертає увагу головним чином на його переваги: інноваційний характер виробництва, зростаюча роль освіти і знання, справедлива меритократія, підкорення економічного соціальному і культурному, ствердження класу носіїв знання в якості основного, перетворення етосу науки в етос всього суспільства, «домінування відносин між людьми, а не між людьми і природою, посилення елементів «гри» у міжлюдських відносинах тощо» [5, с. 663]. Однак з початку 90-х років минулого століття ставлення до нового суспільства, яке проходить під гаслом «епоха Постмодерну», змінюється. Нове суспільство кваліфікується не лише як суспільство знання, інформації, послуг, але і як суспільство ризику, загроз, страху, небезпеки. Багато соціологів та економістів говорять про посилення соціальної нерівності, «нової бідності», «дисоціації соціального» і т.д. Так, У.Бек в книзі «Суспільство ризику дає нове розуміння ризику, носієм якого виступає не людина, а вся природно-соціальна дійсність.

Ризики невідвладні людині, вони більше обумовлені її сміливістю або недбалістю. Ризики руйнують основи життя і несуть в собі загрозу самознищення цивілізації. В «новому суспільстві» виробництво багатства невіддільне від виробництва ризиків, при цьому «виробництво» і «розподіл» ризиків виходить на перший план. Одночасно зникають традиційні соціальні форми, що веде до «розмивання і розпаду соціальних зв'язків» [6, с. 14, 21, 47].

Постмодерніст Ж. Бодрійяр, «реконструюючи» суспільство, показує, що в ньому анонімні і знеособлені маси «поглинають» все те, що складає зміст поняття «соціального» – державу, історію, народ, політику, культуру, свободу, смисли. Для Ж. Бодрійяра «маса» постає «величезною чорною дірою», куди «провалюється соціальне». Втіленням маси виступає «мовчазна більшість», котра являє собою не соціальну, а суто статистичну категорію. Мислитель вважає, що два століття напруженої соціалізації людини закінчилися остаточним крахом, і сьогодні ми спостерігаємо «виснаження і виродження соціальності» [7, с. 14, 30, 79]. Обґрунтованість такої позиції, що лише на перший погляд видається перебільшеною, не викликає сумніву. Не менше значення має принциповий підхід, сформований Ж. Женерьо: «Ніколи ще наша здатність виробляти багатства не була такою величезною, ніколи ще наша нездатність спрямовувати цей розквіт на благо всіх людей не була такою очевидною» [8, с. 141].

Дійсно, соціальна реальність, яка виникла в результаті динаміки розвитку «економічної цивілізації», є надзвичайно суперечливою і неоднозначною. З одного боку, має місце зростання економічної ефективності і розширення верстви найбільш оплачуваних і привілейованих, з другого боку, спостерігається економічна стагнація для непривілейованої більшості і погіршення соціально-економічного стану найменш захищених. Що, в свою чергу, проблематизує духовно-культурну, ціннісну складову буття людини. Така ситуація обумовлена демонтажем держави «всезагального блага», який називають також «соціальним», «кейнсіанським», «провіденціальним», «інтервенціоністським», оскільки він втручається активно в усі сфери життя суспільства.

У теоріях «вестернізації» традиційна культура розуміється як щось застигле, не здатне до змін і тому підлягає усуненню. В першу чергу такими вважаються релігійні вірування та настанови, традиційні форми солідарності, подібної до великої сім'ї і різних спільнот (общини, касти і т.п.), моральні норми і особливо заборони, наприклад, заборона на лихварство, спекуляцію, купівлю-продаж землі, позбавлення людей роботи тощо. При моральній підтримці «модернізаторів» люди позбавляються соціокультурних і навіть правових обмежень, виходять

із маргінальних та локальних ніш, які вони займали раніше. Проте політична легітимація насильницького присвоєння спільного майна (власності) і безконтрольного накопичення за допомогою «ідеологеми вульгаризованого лібералізму» [9, с. 51], виявилася очевидно хибною.

Концептуальна незадоволеність станом людини в сучасному суспільстві обумовлена тим, що в останні десятиліття почало інтенсивно змінюватися саме суспільство. Воно практично перестало бути «суспільством праці», переросло фазу «суспільства споживання» і почало стрімко трансформуватися в «різні форми сучасного гедонізму» [10, с. 83]. У цій ситуації особливо гостро переосмислюється взаємовідношення ціннісного буття людини в контексті «тотальності економізму». Інтереси споживання, які підняли себе до символічного рівня, вимагають перегляду, причому не стільки з боку економічної чи соціологічної теорії, скільки з боку філософсько-економічного підходу.

З цієї точки зору потрібно відмовитися від абсолютизації концепції А. Сміта про «невидиму руку», яка спрямовує і впорядковує ринковий (капіталістичний) механізм господарювання. Тобто, не потрібно сприймати слова А. Сміта занадто буквально. Він говорить, що ринок працює, оскільки діє «невидима рука». Але не тільки ринок, але й суспільство і культура мають механізми, які функціонують так, немовби в них діє власна «невидима рука». Це «рука» відтворення соціальних зв'язків і культурних зразків, котра не може бути замінена «видимою рукою» найближчого оточення» [11, с. 493], – зазначає В.Г.Федотова.

Безперечно, для А. Сміта, економічна теорія якого є хоча й альтернативним, але все ж таки продовженням його філософської «Теорії моральних почуттів», економіка мусить бути занурена в суспільно-політичний і, головне, в моральний контекст своєї епохи. Моральний – отже ціннісно-духовний. Ефективна і висококонкурентна економічна теорія виникає тоді, коли її витoki живляться реальними соціокультурними, політичними і етико-культурними ідеями. Теорія залишається інтелектуально-привабливою до того часу, поки зберігає свою силу живлячий її ціннісно-духовний, людиновимірний контекст. В цьому плані і постає проблема перспектив подальшого буття і розвитку людини у вимірі сучасного «економізму». Адже передбачуваний утилітаризмом («економізмом») безособовий взаєморозрахунок переваг одних і витрат інших, задіяних в ринковій економіці, – вважає Дж.Роулз, – порушує права людини і основоположний ліберальний принцип «недоторканості» особистої гідності. У економічно розвинутому суспільстві «вільних громадян», які володіють рівними правами і можливостями, діє примат (перевага) справедливості, котра розуміється як «рівність основних свобод, прав і життєвих шансів» [12,

с. 19]. І цей примат важливіший за будь-яку калькуляцію добробуту, оскільки саме він визначає якість суспільства та рівень його свободи.

Ідеї Дж. Роулза зустріли розуміння і підтримку в економістів-теоретиків, тим паче, в новій «теорії добробуту», незалежно і паралельно філософській дискусії про утилітаризм, відбувається така ж радикальна переорієнтація. Дж.М. Б'юкенен, використовуючи підхід Дж. Роулза, пропонує позбавитися моральних претензій до суб'єкта і приписати йому прагнення виключно до досягнення власних інтересів. Ця позиція, вважає П. Ульріх, належить «до аксіоматики методологічного індивідуалізму» [13, с. 96]. На її основі, вважає Дж. Б'юкенен, повинен нарешті відбутися пропонований і обґрунтований неокласичною економічною теорією «лібералізм без метафізики» [14, с. 330]. Згадаймо проголошений М.Гайдеггером «кінець метафізики». Системним результатом всеоб'ємного теоретичного перевороту стала нова парадигмальна основа всієї пізньої класики, яка усвідомлює себе в якості «чистої» економічної теорії. Стосовно концепції особистості, то тут відбувається перехід від «психологічного гедонізму» до «методологічного індивідуалізму». Рання неокласика ґрунтувалася на вульгарному розумінні людини, яке не відповідало сучасному стану культурно-антропологічної дискусії. Але з переходом до концепції «методологічного індивідуалізму» стверджується нове методологічне кредо. «Економічна теорія не має ніякої картини людини» [13, с. 97]. Дане кредо розглядається як регулятивна ідея.

Методологічний індивідуалізм, як він трактується в неокласичній економічній теорії, виходить за межі тривіальної впевненості, що соціальні феномени пояснюються врешті-решт лише способом думок і поведінкою індивідів. Він (методологічний індивідуалізм) імпліцитно включає нове тлумачення раціональності у вимірі економічного підходу (економізму): «Я підраховую (рахую), отже, існую» (перифразуючи знамениті слова Р.Декарта). Такою є «формула ідентичності Ното оесопотісус» [13, с. 98], який у всьому іншому позбавлений будь-якої ідентичності. Нагадаємо, що дана версія раціональності точно відповідає розумінню цього предмету в «картині людини» Т. Гоббса, для якого «розум... означає не що інше, як розрахунок» [15, с. 32].

Мета зазначеної ідентичності полягає в ствердженні «раціонального детермінізму», який дозволив би одночасно прорахувати поведінку індивіда так, «начебто» всі індивіди були «людьми економічними». За допомогою цієї аксіоматичної моделі «чиста» економічна теорія в своєму методі «елімінує етичний вимір з проблематики раціональної соціальної практики і редукує його до проблеми міжособистісного узгодження індивідуальних переваг, що не передбачає саму

етичну постановку питання, абсолютно в душі утилітаристської традиції» [13, с. 98].

Тим самим «чиста» економічна теорія розробляє і розвиває логіку раціональної поведінки індивідів, орієнтованих виключно на максимізацію особистої вигоди. Або, іншими словами, логіку індивідуального самоствердження, взаємообумовленої кооперації (в свою чергу, обумовленої міркуваннями власної вигоди). Врешті-решт, зацікавлені тільки у власному успіхові індивіди мисляться як відчужені один від одного, їм не знайомі моральні уявлення про спільноти, отже, ніякі інші міжособистісні зв'язки, окрім «ділових» [13, с. 99]. В силу чого їм не потрібна ні «господарська етика», ні «метафізичне осяяння», ні «трансцендентні смисли» тощо.

Для Дж. Б'юкенена підтримка моделі «людини економічної» важлива не стільки як характеристика найбільш точної моделі людської поведінки, скільки для визначення того, наскільки соціальні інститути відповідають вирішенню проблеми трансформування особистих та суспільних інтересів. Мова йде про практичне завдання – до кінця звільнити людину від моральних зобов'язань, щоб вона могла «у всій повноті проявити прагнення, які їй приписують, в абсолютній максимізації своїх вигод» [2, с. 47].

Паралельно до «методологічного індивідуалізму» В. Парето розробляє «теорію добробуту». Народногоосподарським покращенням добробуту, відповідно до принципу В. Парето, можуть бути визнані лише такі соціальні зміни, завдяки яким стане кращим (у суб'єктивному сприйнятті) становище хоча б одного індивіда, і при цьому не стане гіршим становище жодного іншого. Цей принцип можна розглядати як нове формулювання «нормативного індивідуалізму». Його теза полягає в наступному: індивіди повинні мати можливість максимізувати свою особисту вигоду. Кожна спроба ставити під сумнів етичну обґрунтованість даного привілею нормативно виключається; ніхто не може бути примушений відмовитися від максимального задоволення своїх інтересів заради блага інших. Виходячи з цього, кожен «володіє абсолютним і категоричним правом вето» [16, с. 56] для захисту своїх особистих інтересів і привілеїв.

У підсумку принцип В. Парето, що розуміється як критерій «раціональної організації» спільного життя людей, «імпліцитно заміщає справедливе обґрунтування (принцип моралі) фактичною владою, «правом сильного» диктувати торгові умови слабкому» [13, с. 106].

Незважаючи на морально-етичні рефлексії, попередні приклади показують «економістичну» редукцію демократичної політики до суто «економічної логіки». Замість подолання економічного редукціонізму

му відбувається його переростання в «ідеологію тотального ринкового суспільства, в якому люди спілкуються як ділові партнери» [17, с. 106]. Врешті-решт, стає зрозумілим, що така економічна теорія є нічим іншим, як теоретичним оформленням радикального «політичного економізму». У якості політичного економізму можна визначити будь-яку концепцію демократичної політики, що обмежує «політичну етику дійсної демократії економічною логікою ринку» [13, с. 115-116]. Саме на цьому вже давно будується економічна теорія політики і демократії, яка зайняла головне місце в сучасній суспільній думці.

Зазначена позиція викликає різні оцінки. Так, П. Ульріх вважає, що теоретична спроба довести існування наповненої етичним змістом орієнтації на спільне благо, яка присутня у внутрішній логіці або «моралі» ринку, «провалилась» на трьох стадіях розвитку: в побудованій на метафізиці природного права класиці; в ранній, утилітаристській неокласиці; в чистій економічній теорії, котра методологічно вродилась в радикальний індивідуалізм, прийняла теорію ефективності, і контрактualістські переступила через межі ринку в сферу політики. Тим самим основна теза економічного редукціонізму про те, що «експлікаційне прийняття до уваги етичної точки зору «не потрібне» в економіці, показувала свою неспроможність і на рівні рафінованих теоретичних розробок» [13, с. 117].

Більш радикальну позицію займає Є.В. Шелкопляс, для якого «економічний редукціонізм» (економізм) є проявом глобальної кризи сучасної цивілізації, кризи світу, суспільства і людини. «Капіталістична цивілізація» формується як соціальна сутність, що позбавлена серйозних моральних основ, живе тимчасовими інтересами; світоглядом мас стають вульгаризовані принципи Старого Завіту. Проголошення індивідуалізму вищим принципом соціального життя у відповідності з платонівським принципом «псування ідеального при втіленні» перетворюється в тотальний і системний егоїзм» [18, с. 68]. А «бездуховність» та «аморалізм», які виникли як результат цього егоїзму, неминуче призводять до перетворення принципу свободи у фетиш – в незалежність індивіда і суспільства від матеріальної, соціальної і духовної сторін буття, втрату зворотного зв'язку з оточуючим світом і неминучу розплату за порушення базових законів природи.

Проблема Номо оесопотісус («людини економічної») так просто не може вирішитися, оскільки, попри всі критичні рефлексії, сучасне суспільство, – в першу чергу, суспільство економічне. А якщо так, то в ньому домінує індивідуальний інтерес і прагнення до вигоди. В даному контексті важливе значення для оцінки перспектив подальшого розвитку людини в її економічній іпостасі мають положення Дж.М.

Кейнса, які він опредметнив в своїй роботі «Економічні можливості для наших онуків»: «... я вважаю, що ми вільні повернутися до деяких найбільш надійних і безсумнівних принципів релігії і традиційних чеснот типу «жадібність – це вада», «шантаж – це вчинок, який вимагає покарання»... Нарешті ми будемо цінувати мету вище засобів і *віддамо перевагу благу, а не користі*... Ми будемо шанувати тих, хто зможе вказати нам, як прекрасно, щасливо і добре можна прожити відпущені години і дні; щасливі ті люди, які здатні знайти у всьому цьому насолоду... Однак обережно! Час для всього цього ще не настав. Щонайменше століття ми змушені прикидатися, що чесність – це вчинок, вчинок – благородство, тому що обман приносить користь, а чесність – ні. Користолюбство і лихварство, обережність і боягузливність мають залишатися нашими богами (sic!). Тільки вони можуть вивести нас з тунелю економічної необхідності до світла» [19, с. 371-372].

Таким чином, ідея «соціального блага» не «знімається» з порядку денного. Щоправда, потрібно визначити, що можна вважати «соціальним благом». Передумовою реалізації цієї ідеї є переконання про існування відмінності між суспільною та індивідуальною користю (вигодою), оскільки ми змушені шукати певний соціальний оптимум. Частиною будь-якої індивідуальної системи цінностей має стати система соціоморальних норм. Однак проблема в тому, що їх реалізація в умовах атомізованого ринку є надзвичайно складною, а скоріше неможливою. У силу чого і виникає необхідність переосмислення установленої системи цінностей в контексті філософсько-економічного знання. В економічному ж знанні проблема соціально-ціннісного життя людини виокремлюється в концепт «економічної людини», що є предметом «економічної антропології». Економічна антропологія акцентує увагу на сталих природних, антропокультурних та особистісних якостях «людини економічної». Вона засновується не лише на засадах економічної, філософської рефлексії про господарсько-виробничі досягнення у певному типі культури, а також на антропологічних параметрах економічного буття соціуму. Саме у цьому контексті «економічна антропологія» співмірна з філософською, зосереджуючи увагу на ціннісних вимірах буття людини.

Література

1. Силічев Д. А. Социальные последствия перехода от индустриализма и модерна к постиндустриализму и постмодерну / Д. А. Силічев // Вопросы философии. – 2005. – № 7. – С. 3-20.

2. Brennan G. Economics Between Predictive Science and Moral Philosophy / Geoffrey Brennan, James McGill Buchanan. – Colledge Station, 1987.

3. Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности : пер. с англ. / Джорж Сорос. – М. : ИНФРА-М, 1999, – 262 с.
4. Bruckner P. Ya-t-il alternative an capitalisme? / Paskal Bruckner // Esprit. – 2001. – № 1. – p. 32.
5. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Дэниел Белл ; пер. с англ. В. Иноземцева. – М. : Akademia, 1999. – 956 с.
6. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / Ульрих Бек ; пер. с нем. В. Седельника. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
7. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Жан Бодрийяр ; пер. с фр. Н. Сулова. – Екатеринбург : Изд-во уральского ун-та, 2000. – 96 с.
8. Genereux J. Manifeste pour l'economie humaine / Jacques Genereux // Esprit. – 2001. – № 7. – p. 141.
9. Зарубина Н. Н. Без протестантской этики: проблема социокультурной легитимизации предпринимательства в модернизирующихся обществах / Н. Н. Зарубина // Вопросы философии. – 2001. – № 10. – С. 45-56.
10. Колпаков В.А. Эволюция экономической теории: от А. Смита к неосмитианству / В. А. Колпаков // Вопросы философии. – 2006. – № 11. – С. 73-84.
11. Федотова В. Г. Хорошее общество / В. Г. Федотова. – М. : Прогресс-Традиция, 2005. – 544 с.
12. Rawls J. Eine Theorie der Gerechtigkeit / John Rawls. – Frankfurt, 1979.
13. Ульрих П. Критика экономизма : пер. с нем/ Петер Ульрих. – М.: Вузовская книга, 2004. – 120 с.
14. Kersting W. Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags / Wolfgang Kersting. – Darmsfadt, 1994.
15. Гоббс Т. Избранные произведения : в 2-х т. / Томас Гоббс. – М. : Мысль, 1965. – Т. 2 – 748 с.
16. Homan K. Wirtschafts – und Utternehmensethik / Karl Homan, Franz Blome-Dress. – Göttingen, 1992.
17. Polanyi K. The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftenssystemen / Karl Polanyi. – Frankfurt, 1978. – p. 106.
18. Шелкопляс Е. В. Традиции социологии и психологические аспекты социокультурной динамики современной России / Е. В. Шелкопляс // Ренесанс философии хозяйства. – М. : Тенс, 2011. – С. 63-73.
19. Keynes J. M. Economic Possibilities for our Grandchildren / John Maynard Keynes // Essays in Persuasion. – New York, 1963.

Войнаровская Л.И.

АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ СОЦИУМА

Рассматриваются философско-методологические стратегии исследования морально-ценностных сфер экономического бытия человека. Анализируются

перспективы дальнейшего развития человека в мире глобальной экономики. Показано, что концепт «человека экономического» составляет основу «экономизма», который ведет к разрушению сферы «трансцендентного», «экзистенциального», «морального», «социального».

Ключевые слова: философско-экономическая рефлексия, философско-экономическое знание, ценность, мораль, экономическое общество, экономическая логика, экономическая антропология.

Vojnarovska L. I.

AXIOLOGICAL DIMENSION OF THE HUMAN BEING IN CONDITIONS OF GLOBAL TRANSFORMATION OF SOCIETY

Philosophic and methodological strategies of the research of moral and valuable sphere of economic existence of a human are determined.

It is shown that the conceptual dissatisfaction with the human condition in modern society due to the fact that it is rapidly changing society. It has almost ceased to be a “community of labor”, which grew a phase “consumer society” and began to transform rapidly into various forms of modern hedonism.

It is argued that the neoliberal economy is oriented on profit, efficiency, competitiveness, dealt with in isolation from the broader social and human values such as justice, solidarity, social peace, dignity, security and welfare. In this regard, that is not only social tension that increases, but also an understanding that the current trends carry the term “dissolution” of society in the market. In this context, special attention deserves activities of theoretical thought directions that advocate the need for the orientation of society into “human economy”.

It is established that in the economic knowledge a problem of social and value human life singled out into the concept of “economic rights”, which is the subject of “economic anthropology”. However, the concept of “homo oeconomicus”, which is the basis of “economism”, leads to the destruction of areas of “transcendent,” “existential”, “moral”, “social”.

It is alleged a need for rethinking the established system of values in the context of philosophical and economic knowledge.

Keywords: *philosophic and economic reflexion, philosophic and economic knowledge, value, moral, economic society, philosophic and economic knowledge, economic logic, economic anthropology.*

Надійшла до редакції 19.09.15 р.