

ЗДОБУТТЯ ЛЕГІТИМНОСТІ НОВИМИ ФОРМАМИ КУЛЬТУРИ: ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ

Микола Попович

Подільський державний аграрно-технічний університет

Анотації:

На основі розуміння культури під аксіологічним кутом зору – як цінності, значущої для людини, – пропонується розуміння легітимізації нових форм культури як їх визнання з позицій наявних цінностей, а в цінностях вбачається певна антропологічна константа, яка набуває різноманітних конкретизацій у певних соціокультурних контекстах. Розкрито значущість матеріальної етики цінностей Макса Шелера для обґрунтування легітимності нових форм культури. Проаналізовано здобутки і втрати в теорії цінностей після Шелера для досягнення цієї мети. Виявлено залежність норм від цінностей у здійсненні процедури набуття легітимності новими формами культури.

Попович Миколай. Обретение легитимности новыми формами культуры: философская рефлексия

На основе понимания культуры под аксиологическим углом зрения – как ценности, значимой для человека, – предлагается понимание легитимизации новых форм культуры как их признание с позиций существующих ценностей, а в ценностях усматривается определенная антропологическая константа, приобретающая разнообразные конкретизации в определенных социокультурных контекстах. Раскрыта значимость материальной этики ценностей Макса Шелера для обоснования легитимности новых форм культуры. Проанализированы достижения и потери в теории ценностей после Шелера для достижения этой цели. Выявлена зависимость норм от ценностей в осуществлении процедуры получения легитимности новыми формами культуры.

Popovych Mykola. Legitimacy gaining by new forms of culture: philosophical reflection

Based on culture understanding at the angle of axiology – as a value which is meaningful for man – the author suggests understanding legitimacy of new forms of culture as their recognition from the position of available values, and those values are certain to have an anthropological constant which gains various kinds of concretization in certain socio-cultural contexts. The article analyzes the importance of Max Scheler's material ethics of values to justify the legitimacy of new forms of culture. The analysis of gains and losses for achieving this purpose in the theory of values after Scheler has been done. The dependence of the norms on values in implementing the procedure of gaining legitimacy by new forms of culture has been determined.

Ключові слова:

цінності, норми, нові форми культури, легітимність, нормативність, мораль.

ценности, нормы, новые формы культуры, легитимность, нормативность, мораль.

values, norms, new forms of culture, legitimacy, normativity, morals.

Ми підтримуємо ту версію розуміння культури, коли вона розглядається не з аналогічних природничим позицій позірною об'єктивізму, а під аксіологічним кутом зору – коли культура постає як цінність, чи то позитивна, чи то (інколи) негативна, але завжди як значуща для людини. Тому легітимізація нових форм культури означає для нас передусім їх визнання з позицій наявних цінностей, причому нерідко це виглядає як виклик цим цінностям з боку нових цінностей, який переходить у фазу конфлікту з подальшим його розв'язанням. Чи можна говорити про пріоритетність нових цінностей як таких (тобто будь-яких нових) над старими, як це роблять прогресисти, чи варто завжди обстоювати вищість старих («добрих старих», тобто багаторазово перевірених) цінностей над новими, як це властиво консерваторам? На нашу думку, у своїй безкомпромісності й жорсткості позицій помиляються й ті, й інші – перемога одних цінностей над іншими визначається контекстуально, історично або інколи навіть кон'юнктурно. Проте це не потребує однозначно релятивістського погляду на цінності, який межує з фаталізмом чи цинізмом. На нашу думку, більш виваженою є позиція, згідно з якою слід вбачати в цінностях певну антропологічну константу, яка набуває

різноманітних конкретизацій у певних соціокультурних контекстах.

Близьку позицію, як видається, займав свого часу Макс Шелер [7], який створив феноменологічну теорію емоцій, у якій обґрунтував певні апріорні характеристики цінностей, однак водночас показав, що цінності мають численні емпіричні втілення, які вже не мають такої однозначності й апріорності. Ми вважаємо, що такі втілення пов'язані з нормативністю людської поведінки, в якій належне втілюється завжди на апріорному матеріалі, але в життєвих обставинах нормотворення конкретними людьми в конкретних спільнотах. Особливо яскраво це демонструють намагання розвинути чи скоригувати позицію Шелера дослідниками пізнішого часу, зокрема такими, як Альфред Шюц [11], Карл Шміт [7], Юрген Габермас [10] чи Карл-Отто Апель [1], погляди яких на проблему цінностей ми побіжно згадаємо.

Для Шелера феноменологічний досвід даності світу, чистих феноменів загалом і цінностей зокрема досягається через безпосереднє споглядання й утримання від суджень про суб'єкти, що їх мислять, про їхні реальні природні властивості, утримання від усіх тверджень про певний предмет, до якого вони могли б бути застосовані [7]. Тому цінності

для філософа постають особливими, специфічними сутностями, для нього вони феномени, що мають апіорне існування. Але розуміння апіорної сфери в Шелера відрізняється від кантового вчення, воно постає не як результат конструювання розумом певних положень, але апіорі натомість постає як самоданість, безпосередність. З такого розуміння апіорної сфери філософ виводить своє бачення цінностей як «ідеальних об'єктів». Але вони не просто незмінні, вічні: вони впливають на цей світ, хоча сама дійсність не впливає на них. Цінності незалежні від носіїв, від тих, хто їх уособлює або втілює, вони пізнаються тільки в безпосередньому спогляданні. Тобто апіорний характер цінностей не вказує на їхню формальність, навіть більше, вони є матеріальними в сенсі їх змістової (емоційної) визначеності. Отже, важливою для досягнення таких сутностей є емоціональна сфера людини, яка вказує на здатність людини бути націленою на цінності. Крім того, цінності перебувають в ієрархічному зв'язку, вони становлять порядок, який є необхідним і незмінним. Проте такі характеристики не поширюються на способи їх здійснення, адже правила втілення цінностей, та й самі їхні носії є соціально обумовленими й залежать від ситуації, історії, суспільства й від самої особистості. Таким чином, нормативність ґрунтується на цінностях, але є відмінною, варіативною, і відповідає характеру суспільства, де вона виникає.

Альфред Шюц, аналізуючи етичні погляди М. Шелера, вказує на той факт, що, незважаючи на великий ступінь розробленості та ієрархізацію всіх цінностей, Шелер не вносить до своїх основних чотирьох класів цінностей добро і зло. Така ситуація виникає тому, що цінності добра і зла постають до появи інших цінностей в існуванні, а сам матеріальний зміст ніколи не може бути добрим чи злим, адже матеріал будь-якої волі завжди не має морального значення. Але добро і зло все одно стосуються матеріальних цінностей, так само як і об'єкти почуттів. Проте бажання реалізувати позитивне значення – добро, а бажання, що реалізує негативне, – зло. Крім того, добром є бажання реалізувати «вищі» цінності, тобто ті, які є відносно вищими в ієрархічному порядку. Тому моральна цінність бажання залежить від розуміння значення й пов'язана з вибором, що втілюється, врешті-решт, у розуміння порядку переваги [11, с. 492]. Важливим зв'язком є відношення цінностей до належного. Адже будь-яке належне має бути обґрунтоване цінностями, тобто мають бути утверджені тільки позитивні цінності й не мають бути утвердженими негативні, але при цьому наявні й ті, й інші.

Проте такі зв'язки не залежать від того, чи мають цінності конкретне буття, чи ні. Їм відповідають принципи оцінки, а саме: неможливо вважати одну й ту саму цінність і позитивною, і негативною одночасно [7, с. 300].

Етика М. Шелера, на відміну від Канта, заперечує, що закони та імперативи є фундаментальними фактами моральної свідомості: головними є феномени цінностей. Але при цьому він вказує на наявність нормативних феноменів, що, як такі, відрізняються від цінностей, вони мають спиратися на них. Крім базового поділу на феномени цінностей і сферу належного загалом, Шелер диференціює нормативні феномени й поділяє їх на ідеально належне буття («ideales Seinsollen» (нім.) або «ought-to-be» (англ.)) і нормативно належне дійсності – обов'язки та норми («Pflichtsollen oder Norm» (нім.) або «ought-to-do» (англ.)), яке безпосередньо пов'язано з особистим обов'язком («duty» (англ.)). Але обов'язок припускає, на що вже вказував І. Кант, схильність суб'єкта протистояти ідеалу, тому нормативно належне також залежить від інтенсивності цих неспокійних схильностей. А цього не можна сказати про ідеально належне дійсності, яке залежить лише від цінностей і дійсно формує основу моральної поведінки [11, с. 492].

Ідеально належне не створює цінностей, але воно передбачає їх і не залежить від жодної волі. Воно постулює, що існування з основ позитивних цінностей має бути, а існування з основ негативних цінностей має не бути, а також неіснування позитивних цінностей, на яких воно засноване. Саме вони породжують нормативно належне, що є імперативом, порадою, рекомендацією й пов'язано з потенціальною волею до певної цілі в реалізації ціннісного змісту. Тому саме ідеально належне має стати основою моральної поведінки [9, с. 275–276]. Нормативно належне, так само як ідеал, передбачає неіснування позитивних цінностей як таких (без участі людини), але також має тенденцію до того, що суб'єкт протиставляє себе цій реалізації. Знання цінностей породжує спочатку ідеально, а вже потім – нормативно належне. Крім того, нормативно належне є залежним, воно змінюється в різних групах, суспільствах, з одного періоду часу в інший. Тобто не саме існування цінностей, а їх сприйняття та втілення в нормах є відносним і змінним. Самі норми не змінюють цінностей, не впливають на їх сутність, тобто помилковим є зв'язок ціннісних суджень і самого існування цінностей у тому сенсі, що вони впливають одні на одних і змінюють одні одних [11, с. 493–494].

Отже, суспільство має спиратися на незмінні, вічні, непорушні цінності, які постають через

ідеально належне, яке також є незмінним. А вже керуватися може нормами, які беруть початок у нормативно належному, які варіюються, історично змінюються, є відносними й залежать від певного визначеного типу суспільства й індивідуальних особливостей людей, що його формують.

Погляди М. Шелера аналізує інший німецький філософ і юрист Карл Шмітт. Він зазначає, що після Другої світової відбувалася тісна взаємодія філософії цінностей і природного права, що намагалися подолати просту легальність юридичного позитивізму й стати на ґрунт законності. Це саме намагалася зробити також матеріальна етика цінностей. Ідеться про те, що виконання конституції щодо реалізації норм і рішень повинно перетворитися на реалізацію цінностей. Тому, на думку Шмітта, ми маємо зважати на той факт, що логіка цінностей відразу ж деформується, тільки-но вона залишає адекватну собі сферу економіки й перетворює на цінності й реалізує будь-які інші блага, інтереси, ідеали та цінності, окрім економічних. Більш висока цінність тоді виправдовує непередбачувані претензії й заяви про неповноцінність, а безпосередня реалізація цінностей руйнує юридично розумне виконання, що відбувається тільки згідно з конкретними правилами на підставі твердих норм і чітких рішень. Тобто цінності та вчення про цінності, на думку Шмітта, не в змозі обґрунтувати законність, адже вони завжди можуть тільки реалізовувати [8].

Іншим пунктом критики Шелера стала теза про антиісторизм його аксіології. Так, Л. Чухіна вважає, що історичний досвід, громадська практика людини підтверджують, що немає незмінних, «мертвих» і «закостенілих» цінностей, що цінності виростають з умов суспільного життя, змінюються й розвиваються разом з прогресом людства. Це рухома соціально-історична категорія, що діалектично поєднує елементи об'єктивного й суб'єктивного, абсолютного й відносного, загальнозначущого й умовного, загальнолюдського й класового. Тому поняття цінності, на думку дослідниці, обов'язково містить момент релятивного. Проте Шелер бачить у цьому тільки суб'єктивізм, абсолютизує момент загальнозначущого й загальнолюдського в цінностях і, таким чином, будує свою концепцію не стільки на узагальненні реальних фактів суспільно-історичної практики, скільки на довільних і досить хитких умоглядних конструкціях [5, с. 184].

На наше переконання, таке тлумачення вчення Шелера є поверховим. Адже, за Шелером, цінності є незмінними, і розуміння й застосування їх людиною не впливає на їхні

якості. Натомість правила надання переваги, визнання однієї цінності вищою за іншу, що становить мораль, є різними й можуть тарифікуватися залежно від багатьох факторів, тобто вони не статичні й не ідеальні; вони відображають дійсність і реалії існування певного суспільства. Таким чином, М. Шелер підходить до розуміння етичного абсолютизму й відносності. Наголосимо, що цінність і норми були важливою темою й для філософських роздумів І. Канта, який протиставляв сферу реального (тобто того, що є) сфері належного, ідеального (того, що має бути). Тоді цінності не є самостійними, вони мають тільки значущість, відносну значущість тих чи інших фактів для особистості, тобто є вимогами до волі людини.

На відміну від ідей Шелера про те, що цінності, як такі, не є нормативними, а лише породжують норми, представник неокантіанського руху Вільгельм Віндельбанд розглядає цінності саме як норми, тобто цінності мають, на його думку, нормативне значення. Виходить, що цінність – це ідеал, створений свідомістю, а норми регулюють моральну, теоретичну й естетичну діяльність людей. Під нормативністю свідомості, або нормами, Віндельбанд розуміє закони «свідомості загалом», на відміну від законів природи, а саме – апріорність як певну ідеальну загальнозначущість і в цьому сенсі необхідність. Тому від природних законів відрізняються не просто норми людської поведінки, а й цінності, що стоять за ними. Закони природи – це принципи, за якими події відбуваються об'єктивно, тоді як цінності – «закони», що діють у нашій логічній, етичній та естетичній свідомості й абсолютно не пов'язані з теоретичним поясненням тих фактів, яких вони стосуються. Крім того, вони вказують лише на те, якими мають бути ці факти, щоб отримати загальне схвалення як істинних, добрих, прекрасних [2, с. 189]. Отже, норма також пов'язана з принципом оцінки.

Дещо інший підхід до нормативності демонструють представники комунікативної філософії, які сприймають кантову ідею про моральний закон, що не залежить від фактичності. Тому вони, як і Шелер, критикують релятивістську етику за заперечення загальнозначущих цінностей і етичний плюралізм. Так, наприклад, Карл-Отто Апел намагається знайти трансцендентальне обґрунтування соціальних норм і обґрунтувати етику, виходячи з концепції ідеальної комунікативної спільноти. О. Назарчук зауважує, що індивід, за Апелем, визнаючи раціональну аргументацію, визнає й існування спільноти учасників аргументації, щодо яких він

зобов'язаний дотримуватися правил аргументації, прийнятих у цій спільноті. Апелю виділяє два образи комунікативної спільноти – реальну та ідеальну комунікативну спільноту. Реальна спільнота – це та, членом якої індивід стає в процесі соціалізації, а ідеальна комунікативна спільнота – це уявний конструкт такої спільноти, у якій міг би бути адекватно зрозумілим сенс будь-якого аргументу й могла б бути визначена його правильність. Передумови передбаченої в ході аргументації ідеальної комунікативної спільноти й нетотожності реальної та ідеальної комунікативних спільнот Апелю називає апіорі комунікації [3, с. 67].

Зі співвідношення реальної та ідеальної комунікативних спільнот Апелю виводить два регулятивні принципи етики. Згідно з першим, у кожному вчинку повинен братися до уваги імператив виживання людського роду як реальної комунікативної спільноти. За другим, у реальній комунікативній спільноті слід прагнути до того, щоб втілювати в ній риси ідеальної комунікативної спільноти [1]. Отже, перший принцип є умовою другого, а другий надає першому принципіві усвідомленого характеру. Такі принципи є апіорними й мають характер процедурних норм. На відміну від цього, матеріальні норми, на думку Апеля, повинні бути виробленими в реальній дискусії, з урахуванням процедурних норм і соціокультурної специфіки того чи іншого конкретного суспільства як реального комунікативного співтовариства. Як твердить О. Назарчук, процес обґрунтування норм у такому разі повинен здійснюватися відповідно до дискурсивних правил комунікативної етики, яка є сполучною ланкою практичного й теоретичного дискурсу. Тому етика Апеля має формальний характер і не розбудовує «матеріальної» етики. Йдеться про трансцендентальний регламент дискурсивної процедури, що повинна відповідати правилам комунікативної етики. Крім того, важливим є не те, як саме обґрунтовані норми, а те, як вони діють. Тобто для соціальної теорії важлива не тільки філософська легітимація нормативних підстав суспільства, а й системна легітимація норм [3, с. 69]. Такий ухил у пріоритетність норм фактично занижує оцінку Апелем цінностей – вони мають вигляд певного процедурного доважка до норм. Однак, на нашу думку, таке повернення до кантового формалізму створює ризики втратити чутливість до певних цінностей, які є невідчужуваними не лише на думку Шелера, а й на думку неокантіанців, як ми вже зазначали.

З іншого боку, для колеги Апеля по комунікативній філософії й засновника універсальної прагматики Юргена Габермаса джерелом нормативності є універсально-

прагматичні вимоги до мовного висловлювання або комунікативної дії, без яких неможливий процес комунікації: це вимоги зрозумілості, істинності, правдивості й нормативної правильності [10]. Ці вимоги вже не можуть бути суто формальними, вони знову повертають нас, хоча б частково, до Шелерового розуміння цінностей. Як зауважує О. Назарчук, Габермас вважає, що символічно структуровану дійсність, з якою мають справу соціальні науки, неможливо зрозуміти, не беручи до уваги зазначені вимоги. Процесові розуміння в ході комунікації притаманні певний рух, динаміка, змістовою характеристикою якої є раціоналізація розуміння в життєвому світі, зокрема сукупність процесів раціоналізації відповідно до зазначених вище формально-прагматичних вимог [3, с. 85]. При цьому довгостроковою метою процесу раціоналізації в аспекті нормативної правильності дій є наближення до структурних вимог так званої ідеальної ситуації розмови. Тим самим конститується поняття «ідеальна ситуація розмови», яке за багатьма своїми параметрами, будучи регулятором процесів навчання й раціоналізації, є функціональним аналогом поняття ідеального комунікативного співтовариства в К.-О. Апеля [4]. Тож для Шелера, на відміну від К.-О. Апеля та Ю. Габермаса, і цінності, і норми не можуть бути осягнені в дискурсі, в аргументації, натомість для представників дискурсивної етики це можливо.

М. Шелер визначає мораль як систему правил надання переваги певним цінностям; вона внутрішньо розкривається в конкретних оцінках народу та епохи й здатна до еволюції, яка не має нічого спільного з пристосуванням оцінки та дії до змін дійсного життя в умовах будь-якої панівної моралі. Отже, самі моралі змінювалися разом зі способом оцінки. Тому ідея про існування різних «моралей», як і концепція «історичної відносності» моральності є помилковою. Адже прихильники такої думки – етичні релятивісти – самі заперечують її. Вони лише доводять, що різні способи поведінки розглядалися як корисні для «людського добробуту» або для того, що врешті-решт сам філософ-релятивіст визнає «благодом» залежно від досягнутого людьми рівня розвитку розуму, цивілізації та культури. Релятивісти виходять з того, що фундаментальна цінність залишається незмінною, а мінливі фактори приписуються умовам життя, що є історично змінними. Тобто сама мораль або правила надання переваги не змінювалися, змінювався лише історичний зміст, умови життя, які й розглядалися як різні моралі. Саме в цьому, на думку Шелера, релятивісти помиляються, ототожнюючи цінність

і зміни в оцінці з історично конкретною дійсністю життя й змінами, що відбуваються в ній. Тобто усвідомлення факту існування множини різних моралей припускає різноманітні правила надання переваги цінностям, і це не залежить від відносної дійсності життя.

На відміну від релятивістів, етичний абсолютизм, або вчення, згідно з яким існують самоочевидні вічні закони переваги й відповідний їм вічний ранговий порядок цінностей, визнає відносність моральних оцінок. Тобто нові реалії життя завжди виникають під впливом панівних моралей, які, так само, формуються в первинному покладанні цінностей і первинному волінні, тобто в процесі, зміни в якому не можна зрозуміти тільки через пристосування до дійсного життя. Отже, під «мораллю» слід розуміти самі панівні правила надання переваги епох і народів, а не їх філософське або наукове «відображення», «систематизацію», для яких «мораль» є всього лише предметом [6, с. 65–68].

Саме тому Шелер називає свою етику «абсолютизмом», визнаючи наявність вічних, незмінних, незалежних законів надання переваги певним цінностям та ієрархічний принцип упорядкування цінностей, але, разом з тим, вважає етику відносною щодо втілення цих цінностей у досвіді її носіїв. З огляду на це, Шелер намагається визначити й пояснити сенс, горизонт і діапазон культурної та історичної

відносності, які не впливають на об'єктивність цінностей. Як зазначає Г. Шпільберг, Шелер виділяє такі типи відносності:

– Етос (etos) як варіації оцінок чи актів ціннісного переживання (наприклад, фактор ресентименту, який змінює порядок цінностей);

– Відносність етики (ethics) у сенсі варіації думок щодо етичних питань;

– Відносність типів дії (morals) або варіації, що зумовлені змінами способу бачення інструментів дії, які співвідносяться з різними інститутами (наприклад, злочинність припускає певну організацію власності);

– Відносність практичної моралі (morality), яка може змінюватися незалежно від етичних переконань людей (високий рівень злочинності не обов'язково вказує на «низьку» етику);

– Відносність звичаїв (mores), у яких виражаються етичні переконання або зміни у формах діяльності й вирази в межах царства звичаїв і використання [9, с. 277–278].

Усі ці визначення відносності ми пропонуємо розглядати як шляхи можливого набуття легітимності новими формами культури. Ці шляхи набуття легітимності є такими, що неминуче відсилають до апіорних і водночас до певної міри змістовно визначених цінностей – тих цінностей, без яких людина не буде людиною ані антропологічно, ані аксіологічно.

Список використаних джерел

1. Апел К.-О. Трансформация философии / К.-О. Апел; пер. с нем. В. Куренной, Б. Скуратов. — М.: Логос, 2001. — 344 с.
2. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история / В. Виндельбанд; пер. с нем. — М.: Юрист, 1995. — 687 с.
3. Назарчук А. В. Этико-социальные доктрины К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса (анализ методологических оснований): дисс. кандидата философ. наук: 22.00.01 [Электронный ресурс] / Назарчук Александр Викторович. — М., 1996. — Режим доступа: <http://nazarchuk.com/books/book4.html> (05.09.2015).
4. Соболева М. Е. Философия как «критика языка» в Германии / М. Е. Соболева. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. — С. 251—386.
5. Чухина Л. А. Феноменологическая аксиология Макса Шелера / Л. А. Чухина // Проблема ценности в философии. — М.-Л.: Наука, 1996. — С. 181—194.
6. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / М. Шелер; пер. с нем. А. Н. Малинкина. — СПб.: Наука: Университетская книга, 1999. — 231 с.
7. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей / М. Шелер; пер. с нем. // Шелер М. Избранные произведения. — М.: Гнозис, 1994. — С. 218—279.

References

1. Apel, K.-O. (2001). *Philosophy transformation. Tran. from German by V. Kurennoi, B. Skuratov*. Moscow: Logos. [in Russian]
2. Windelband, W. (1995). *Selected works: Spirit and History. Tran. from German*. Moscow: Yurist. [in Russian]
3. Nazarchuk, A. V. (1996). *Ethic and social doctrines of K.-O. Apel and J. Habermas (analysis of methodological grounds: thesis for the degree of Candidate of philosophical sciences: 22.00.01*. Moscow. Retrieved from: <http://nazarchuk.com/books/book4.html> [in Russian]
4. Soboleva, M. Ye. (2005). *Philosophy as “critics of language” in Germany*. SPb: St. Petersburg University Press, 251—386. [in Russian]
5. Chukhina, L. A. (1996). *Phenomenological axiology of Max Scheler*. In: *The problem of value in philosophy*. Moscow-Leningrad: Nauka, 181—194. [in Russian]
6. Scheler, M. (1999). *Ressentiment in the structure of morals. Tran. from German by A. N. Malinkin*. SPb: Nauka: Universitetskaiia kniga. [in Russian]
7. Scheler, M. (1994). *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. Tran. from German. In: *Selected works*. Moscow: Gnozis, 218—279. [in Russian]
8. Schmitt, K. (2015). *The Tyranny of Values. Tran. from German*. Retrieved from: <http://velesova->

8. Шмитт К. Тирания ценностей [Электронный ресурс] / Карл Шмитт; пер. с нем. — Режим доступа : <http://velesova-sloboda.vho.org/philosophy/schmitt-tiraniya-tsennostey.html> (05.09.2015).
9. Шпильберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Г. Шпильберг; пер. с англ. — М. : Логос, 2002. — 680 с.
10. Habermas J. Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats / Jürgen Habermas. — Frankfurt am Mein : Suhrkamp, 1992. — 666 s.
11. Schutz A. Max Scheler's Epistemology and Ethics: II. [Электронный ресурс] / Alfred Schutz // Review of Metaphysics. — Режим доступа : http://www.jstor.org/stable/20123642?seq=1#page_scan_tab_contents (05.09.2015).
- sloboda.vho.org/philosophy/schmitt-tiraniya-tsennostey.html [in Russian]
9. Spiegellberg, H. (2002). *The Phenomenological Movement : A Historical Introduction. Tran. from English.* Moscow : Logos. [in Russian]
10. Habermas, J. (1992). *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats.* Frankfurt am Mein : Suhrkamp. [in German]
11. Schutz, A. (2015). Max Scheler's Epistemology and Ethics: II. *Review of Metaphysics.* Retrieved from : http://www.jstor.org/stable/20123642?seq=1#page_scan_tab_contents [in English]

Відомості про автора:

Попович Микола Дмитрович
busterbyrny@ukr.net

Подільський державний аграрно-технічний університет,
вул. Шевченка, 13, м. Кам'янець-Подільський,
Хмельницька обл., 32301, Україна
doi: 10.7905/vers.v1i5.1122

*Надійшла до редакції: 12. 09. 2015 р.
Прийнята до друку: 29.09.2015 р.*

Information about the author:

Popovych Mykola Dmytrovych
busterbyrny@ukr.net

Podilsky State Agricultural and Technical University,
13 Shevchenko Street, Kamianets-Podilskyi,
Kmelnytsk region, 32301, Ukraine
doi: 10.7905/vers.v1i5.1122

*Received at the editorial office: 12. 09. 2015.
Accepted for publishing: 29.09.2015.*