

ФІЛОСОФІЯ СОЦІАЛЬНОГО: ОНТОЛОГІЧНІ ТА МЕТАФІЗИЧНІ ОКРЕСЛЕННЯ

© Віктор Петрушенко, 2011

Розглянуто проблему визначення природи та онтологічних засад соціального явища. Соціальність, що утворюється в результаті перетворення природного матеріалу та створення артефактів, розглядається як така, що існує на межі фізичного і метафізичного. Імперативи соціального передбачають функціонування рефлексивного простору суспільної життєдіяльності.

Ключові слова: соціальність, соціальна якість, артефакт, рефлексія, межа буття і небуття.

Victor Petrushenko. Philosophy of the social: ontological and metaphysical description.

The article is dedicated to definition of nature and ontology bases of the social's phenomena. The social is understood as board between physical and metaphysical, that is formed as a result of natural material's transformation and creation of artifacts. Imperatives of the social suppose functioning of social activity's reflective space.

Keywords: social being, artifacts, reflection, a board between being and non-being.

Питання про природу соціального (або соціальності) набуває **особливої актуальності** в наш час, коли під знак запитання ставиться існування суспільства, людини, а на думку деяких науковців – і планети загалом. Традиційно вважається, що людина повинна боротись за збереження засад соціальності, а індивідуальні відхилення від неї слід долати «на користь соціального» (можна нагадати знамениту тезу Геракліта Ефеського «Народ повинен битися за закон, що зневажається, як за мури міста» [3, с. 247]). Можливо, сьогодні, як ніколи раніше, ми прозріваємо, що проголошувана класичною освіченістю користь соціального (в його поширеному тлумаченні як сукупності суспільних структур, інститутів та функцій) насправді, тобто в реальному житті суспільства, конкретно наповнена інтересами певних соціальних груп, кланів, окремих осіб. Постнекласичність сучасної історії приводить до того, що, за умов поширеного довільного порушення «правил політичної гри», можливо оперувати соціальним як певним механізмом на свою користь, здійснювати свого роду «рейдерські атаки» на владні органи і захоплювати їх певними організованими або ініціативними групами. Якщо в деяких країнах це здійснюється моральним тиском або й силою, то в інших – капіталами, вкладеними у виборчі кампанії, різними формами підтримки належних кандидатів, механізмами масових «промивань мізків» тощо.

Стан дослідження проблеми. Наука соціологія, яку започаткував О.Конт, згодом настільки відійшла від питань епістемологічного та онтологічного планів (тобто від питань про можливості пізнання соціального та його буттєвий статус), що відмовилась ставити питання *про природу соціального*: вона розглядає останнє як емпіричну наданість, як спостережуване та фактично наявне [6, с. 559, 581]. Попри всі намагання, сьогодні не існує розвиненої методології соціального пізнання, так само, як не існує достатньо продуманої філософської теорії соціального та суспільства. Не можна сказати, щоби питання про сутність та засади соціального взагалі не ставилось, проте воно майже не ставилось в онтологічному плані [див.: 11, с. 92, 93]. Чи існує соціальне, «соціумне» як особлива сфера буття, чи можна звести його до певного типу взаємин між реальними його одиницями, а саме – між живими та діючими людьми? – Здебільшого дослідники

соціальних явищ і процесів схиляються до ствердної відповіді на варіант останнього формулювання цього питання, тобто вони вважають соціальність деякою інтерактивною сферою [7, с. 14, 15]. У такий спосіб осмислене соціальне постає типом активного відношення, дії, функції, а тому стає чимось майже невловимим, фантомним: воно ніби є, а проте як особливої реальності його не існує (як не існує у формі чуттєвої наявності в ножі процедури різання). Чи володіють одиниці соціальних відношень якостями, що й визначають сутність соціальності як сукупності відношень, чи, навпаки, лише в таких відношеннях людина стає людиною, набуваючи соціальних якостей? – Якщо ми приймемо останній варіант, то незрозуміло, звідки береться соціальна якість міжіндивідуальних відношень, що передує людям із їхньою життєвою активністю. Наявні варіанти онтологічного підходу до осмислення природи соціального, можливо, стануть ще більш неприйнятними, оскільки вони, як правило, є або натуралістичними, або біологізаторськими, тобто розглядають соціальність за прямою аналогією із природними процесами або як продукт виявів потреб живих організмів [див.: 9]. В таких випадках поза увагою зовсім залишаються питання про ту особливу місію, яку здатна виконати соціалізована людина, про безумовно надіндивідуальні потреби та можливості, що в неї з'являються в процесі залучення в соціальні стосунки. Отже, намагання звести соціальність до природних чи органічних процесів приводить до ігнорування реалій людського буття, його можливостей та горизонтів. Варто зазначити, що відмова від формулювання, окреслення та вирішення питання про онтологію соціального в сучасних соціологічних та соціально-філософських студіях привела до заміни проблеми природи соціального проблемами умов та можливостей його пізнання. В результаті в наш час в таких студіях однозначно домінує напрям під назвою «соціологія знання», і питання про соціальне майже непомітно і автоматично зміщується в напрямі соціальних конструювань, соціальної комунікації, соціальної ідентифікації тощо [7, с. 36 – 55; 2, с. 9 – 15; 10, глава 12; 15]. Потреба у таких напрямках очевидна проте вона не повинна усунути як невиправдані намагання виявити онтологію соціального. Врешті, визначити питання про наявність чи ненааявність особливого онтологічного статусу соціальності можна, поставивши таке питання: чи являє собою соціальність в онтологічному плані або за статусом свого буття дещо таке, чого поза нею немає і бути не може? – На це питання також немає певної відповіді, оскільки як натуралізм, так і інтерактивна позиція не вбачають у соціальному і соціальності чогось принципово нового у плані онтології, тобто у плані виявлення особливих різновидів буттєвого статусу. Якщо ж виходити із факту, що людина, вступаючи у соціальні зв'язки та відносини, набуває принципово нових здібностей та можливостей, тоді, напевне, ми повинні їх витягти «з-поміж пальців», як у картковому фокусі.

Фундаментальне світоглядне питання про те, завдяки чому соціальність перетворює анатомічно та біологічно створену природою людину на соціально творчу особистість, що за механізми діють в сфері соціального, приводячи до таких результатів, залишається не лише без відповіді, а й взагалі інколи не ставиться. Соціальні теорії і концепції протягом епохи розвитку класичної філософії тяжіли переважно до точності та ефективності у питаннях визначення та регулювання процесів суспільного життя, що врешті привело до появи спочатку позитивістської, а пізніше – емпіричної соціології. Тут основний наголос завжди ставився на ретельне описування суспільних та соціальних явищ, а потім – на створення на основі таких описів практичних програм та проєктів, що давали би реальний соціальний ефект [1, розд. 3]. Такі розвідки, дослідження та напрацювання, безумовно, потрібні суспільству, проте саме лише прагнення пристосування до наявного стану речей у суспільному житті навряд чи може виправдати той самий соціальний потенціал людини. Через таку спрямованість соціологічних досліджень власне філософські осмислення сутності суспільства та природи соціального стають надзвичайно рідкісним явищем. Із соціологічних концепцій, що можуть сьогодні претендувати на справді філософський статус, можна назвати лише кілька: це, наприклад, концепції М. Вебера, А. Шютца, П. Сорокіна; більшість інших підпадають під класифікації переважно дескриптивного та про-позитивістського планів.

З огляду на все сказане **метою статті** є окреслення онтології соціального.

Що таке соціальне і соціальність як та особлива сфера дійсності, що вводить людину в принципово новий тип поведінки порівняно із її діями під впливом вітальних, природно-

біологічних чинників? Що про них можна стверджувати без вагань? Перше, з чим, на мій погляд, може погодитись будь-хто, хто міркує над цими питаннями, полягає у визнанні *соціального як такого, що реально відбувається лише на природному началі* (або просто – у природі). Соціальне виникає всередині природно-космічного процесу, воно по-своєму, в особливий спосіб ніби нашаровується на природний матеріал та природні явища і процеси, втручається в їх хід, змінює, а інколи і руйнує та спотворює їх. Такого роду нашаровування на природному началі або, точніше, його зміни, мають два векторні спрямування: так само, як людина, наприклад, змінює природний матеріал, виготовляючи меблі або засоби діяльності, вона змінює і свої природою надані здібності – способи реалізації дії, рухів, реакцій, тобто способи виявлення своєї життєвої активності. Людина зовсім інакше рухається, наприклад, в приміщенні, де багато виробничих машин, ніж в лісі, на лузі, в екологічному просторі виживання (якщо можна уявити собі людину, що перебуває в стані простого органічного виживання) тощо. Так само людина зовсім інакше ставиться до інших людей, з якими вона, наприклад, разом у театрі, в громадському транспорті, ніж тоді, коли вона просто задовольняє якісь свої біологічні потреби суто природним шляхом (хоча і це для соціалізованої людини, знову-таки, навряд чи є можливим).

Загалом особливості людської поведінки, що є характерними для соціалізованої людини, позначаються як «небіологічний тип поведінки»: людина діє як людина не тому, що її ведуть вроджені інстинкти виживання; навпаки, їй притаманні такі наміри і цілі, що виводять її далеко за межі не лише такого роду потреб, але й за межі наявного, інколи – в напрямі до неможливого у природний спосіб. Понад це, доволі часто людина більше цінує саму діяльність, ніж її результати, а також зміну форм діяльності, перехід від одних вмінь до інших, що також не зумовлено її природними потребами. Загострю ситуацію ще більше: людина може підкорити себе і своє життя тому, чого не лише немає, а й не може бути: маються на увазі прояви справжньої творчості, але також і випадки простих життєвих ілюзій.

В цьому пункті ми маємо наголосити, що соціальне стосується насамперед і переважно саме людини, хоча, звичайно, поширюються соціальні якості і на речі, серед яких є такі, що виконують виключно соціальні функції і поза ними взагалі втрачають свій дійовий статус (наприклад, паперові гроші, якісь побутові прикраси тощо). Але соціальні якості речей поза людиною та людським до них ставленням зникають, не фіксуються і не викликають особливих дій чи реакцій, наприклад, з боку інших речей. Лише людина, а не, наприклад, розвинені тварини, здатна фіксувати в речах те, що називають їх *соціальними якостями*, реагувати на них, використовувати їх саме в соціальних їх функціях. Отже, в центрі соціального перебуває людина, соціальність обертається навколо людини.

Але, з огляду на попередні міркування, маємо додати: *соціальне передбачає змінене природне начало*. В загальному плані стверджується, що цими змінами людина намагається пристосувати природні явища і речі до своїх потреб, і загалом це є правильним, хоча слід мати на увазі, що більшою мірою йдеться не про вітальні чи то біологічні потреби. Ними навряд чи можна пояснити прагнення досліджувати віддалені ділянки Всесвіту, увесь час встановлювати нові рекорди в технізованому спорті, усю сферу мистецтва, релігії і багато чого іншого. Ми достатньо впевнено можемо встановити, що саме змінюється у природному матеріалі, коли людина перетворює його, пристосовуючи до певних своїх вимог чи потреб. – Найперше, що впадає у вічі – це зміна форми, способу функціонування, будови чи впорядкування природного явища і, нарешті, що також є достатньо очевидним і зрозумілим, – змінюються спрямування функціонування (активності або сил), притаманні природному. Досить важливим є також і те, що, перетворюючи природні явища, людина надає результатам такого перетворення певного призначення. *Отже, в соціальній діяльності міняються форма, спосіб впорядкування та функціонування природного, змінюються його призначення та спрямування*. Наприклад, залізна руда як природне явище, пропущена через людську перетворювальну діяльність, змінює хімічний склад та фізичні властивості; відповідно, міняється і спосіб її зв'язків із іншими природними та соціальними явищами. Проте в процесі такого перетворення не виникає і не утворюється принципово нового, раніше відсутнього у природі *субстрату* – носія таких нових і незвичних для природних явищ властивостей. Субстратні основи нової, соціальної речі залишаються тими самими. Що це значить? – Спробуємо осмислити цей

момент, адже він відіграє надзвичайно важливу роль у нашому розумінні соціального, тобто у наших спробах відмежувати соціальні явища від природних. Отже, особливого, специфічного субстрату соціальних якостей не існує; соціальне, як вже було зазначено, виникає лише на природній основі. Проте у відомих нам еволюційних природних процесах завжди спостерігалось дещо зовсім інше, а саме: будь-які нові якості в природних процесах передбачають існування якогось особливого субстрату, що є їх носієм та основою. І в цьому плані соціальне та соціальні якості постають чимось парадоксальним, оскільки такого роду, тобто принципово, якісно нової субстратної основи вони не мають. Те саме можна сказати і про саму людину. Ми поки що не знаємо суто соціального способу продукування людей як живих істот, проте без наявності саме такої, живої та наділеної певними природними завдатками і характеристиками істоти ні про яке соціальне, безумовно, йтися не може. Отже, *природа та природне – той край, та межа, на якій утворюється і функціонує соціальне*. Як утворюється, як функціонує і на чому тримається соціальне, якщо, як було показано, воно не має особливої субстратної основи?

Той край, та межа, на яку виставлена людина природно-космічним процесом, знаменує вичерпування можливостей саме *матеріально-речового еволюціонування*, тобто тут відбувається вихід за матеріально-речове, що, як було показано, підтверджується відсутністю нового матеріального, речового субстрату з появою та існуванням соціального. Але цей вихід є доволі специфічним. З одного боку, якщо тут вичерпуються всі внутрішні можливості попереднього типу еволюційних рівнів та нашарувань, то саме тому тут вони вперше і постають проявленими (на тлі чогось принципово інакшого). В загальнотеоретичному або логічному плані ситуацію можна окреслити так: коли певна якість повністю вичерпана, саме тоді вона стає й повністю проявленою. З огляду на це відразу можна сказати: соціальне постає особливою формою або сферою, де виявляються, стають помітними та демонструються повні, крайні, граничні виявлення природного та його якостей, а отже, усе тут вперше проявляється із максимальною чистотою та яскравістю: у соціальній сфері усе природне виблискує фонтанами проявів. Наприклад, у природі явища електродинамічного характеру мають лише обмежені та «нечисті» виявлення, а в межах соціального експериментування таких виявлень стає все більше і більше, і при тому ці виявлення виділяються та функціонують у соціальному житті у своїх достатньо чистих і контрастно виразних формах. Людина за своїми природними даними вмє стрибати, проте в різних сферах соціального життя (наприклад, в спорті, альпінізмі, військовій справі тощо) культивується величезна кількість різновидів стрибання та ще й з виявленням граничних людських здібностей і можливостей.

З іншого боку, якщо якась якість вичерпується, то це значить, що певний процес з певного стану перейшов у протилежний, наприклад, із початку добіг кінця, із світлого став темним та ін. Все, що змінюється, має межі змін, і саме вони позначаються як протилежності. Протилежнішого за протилежне, як відомо, не існує, тому саме протилежності (або поняття протилежного) позначають гранично можливі прояви будь-чого або будь-якої якості. Коли природний процес вичерпує свої матеріально-речові можливості, якого стану, протилежного цьому своєму стану, він досягає? – Ще у часи міфологічного світоосмислення люди виявили, що *протилежним матеріально-речовому є духовне або ідеальне*. Все матеріальне або фізичне характеризується, по-перше, чуттєво фіксованими проявами або чуттєвою спостережуваністю, по-друге, подільністю (що тотожне просторовості), по-третє, нескінченними відмінностями та мінливістю, по-четверте, множинністю та виведенням будь-якого змісту назовні (демонстративністю). Тому, за Г.Гегелем, у світі природи панує відмінність, тимчасом як духовне визначається як собі тотожне, просте, неподільне, саморефлексивне (самозаглиблене).

Звернемо увагу ще на один принциповий момент: якщо природно-космічний процес на рівні людського і соціального вичерпує свої потенції для подальшого руху, то це значить, що на цьому рівні або на цій межі такі потенції досягають максимально можливого для них виявлення. Простіше кажучи, вони тут закінчуються, обрізаються, але цей зріз набуває характеру проєкції всіх можливостей природного, що привели до такого зрізу (бо вони тут вичерпались), тобто набуває характеру *тотальності*. І ця тотальність є найпершою рисою духовного. Воно є тотальним як цілісність, як всеповнота або абсолют, як дещо просте, тобто гомогенне, однорідне, єдине (бо саме

такі характеристики тому, що є протилежним природно-матеріальному, задає ситуація виходу останнього на граничну межу). На граничній межі природного останнє постає як «все» у сенсі виведення в наочність всього, на що воно здатне, але також і у такому сенсі, що тут, на цій межі, природне вичерпане, а тому з такої межі воно тепер «усе» лежить поза цією межею. І тоді будь-що, на що обертається духовне (свідомість), набуває визначеності на тлі «усього», тобто тотальності. Це і є той самий феномен, який аналітично виявив І. Кант, назвавши його трансцендентальною умовою будь-якого пізнання: щоби останнє відбулось, треба будь-яку часткову рису або властивість пізнаваного вписати у дещо єдине, ціле, яке, як видається з позиції емпіричного підходу, повинно стати лише підсумковим результатом пізнавального процесу [5, с. 347–353]. Але цілісність задається від самого початку свідомості та пізнання самою ситуацією, в яких вони лише й можливі. Саме рефлексія на ціле або цілого дає змогу накопичувати окремі пізнавальні результати та вписувати окремі речі та явища у єдину картину дійсності.

Цей своєрідний парадокс пізнання – парадокс передування тотального частковому і конкретному – проявляється, зокрема, у пізнанні ще й так, що людині для її орієнтування в дійсності потрібні певні поняття, яких вона не може запозичити із емпіричного досвіду, проте без яких неможливий самий цей емпіричний досвід та свідоме, осмислене ставлення до будь-чого [8, с. 97. 111]. Такими поняттями є, наприклад, реальність, світ, тіло тощо. Наприклад, поза розрізненням реального та нереального неможлива нормальна людська життєдіяльність, проте реальне аж ніяк не визначається ні окремими елементами досвіду, ні всім досвідом, оскільки передбачає й майбутній досвід. Ми звично використовуємо поняття «світ», проте останній недосяжний для пізнання як щось окреслене, хоч із якоюсь чіткістю. Отже, ситуація набуває рис парадоксу: ми не можемо пізнавати, якщо не використовуємо поняття “реальність”, “світ”, “дійсність”, проте зміст та визначення цих понять ми так само не можемо отримати із досвіду. Виходить, що пізнання постає поєднанням (за І. Кантом, синтезом) тотального і часткового, наданого як загальне рефлексивне поле та доступного чуттєвому спостереженню.

Але визначення у межах самототожного рефлексивного поля можуть бути тільки ідеальними або імперативними, і саме тому ці визначення стають засадами соціальності. Ідеальними вони мають бути вже внаслідок окреслених умов їх існування: вони перебувають поза матеріально-фізичними процесами та поза особливим матеріальним носієм. Отже, всередині них немає відмінностей, будь-яких ознак недосконалого тощо. Соціальність своїми витокami та істотними рисами перебуває у метафізичному, позаматеріальному просторі, який так і кортить назвати віртуальним простором, але в уяві сучасної людини із цим поняттям поєднано багато такого, що прямо не пов'язане з онтологією соціальності. Соціальність перебуває «у підвішеному стані», вбачається у діях та умовах людської суспільної життєдіяльності, проте як така не спостерігається на рівні емпірично-чуттєвої реальності. За аналогією: ми намічаємо маршрут руху, коли хочемо прогулятися або відвідати друзів, проте він не лежить на вуличних бруківках та мостових, хоча з ними органічно пов'язаний: ми не можемо не обминати якихось будівель, не можемо не переходити певні перехрестя. Повернемось до попереднього поставленого запитання: на чому може триматись тотальність, якщо вона виходить за межі будь-чого часткового і на останньому триматись не може? – Лише на такій самій тотальності, яка позначається у філософії як саморефлексія. Свідомість, що рефлексує себе саму, нагадує несучу хвилю радіопередавача, на яку можуть накладатись будь-які звукові модуляції. Хоча цілком зрозуміло, що зміст, який входить у тотальність рефлексії, зумовлений перетворенням природного на соціальне, самою цією рефлексією не створюється. Констатуємо принципово важливий момент: якщо соціальність передбачає тотальність рефлексії, то вона може здійснюватись лише за участі людини, наділеної генетично й анатомічно можливістю мати свідомість, мислити, рефлексувати. Звідси зрозуміло, чому багато соціологів цілком справедливо починають міркування про соціальне з людини, з її розумності, її здатності розуміти, діяти осмислено. Хоча, повторюю ще раз, людина не стільки створює в своїй рефлексії тотальні межі та імперативи соціального, скільки віднаходить їх там вже створеними самим способом буття людини стосовно природи та соціуму.

Соціальність діє як закон нашого життєвого руху у суспільному просторі, і саме тому, що ми її не бачимо, тому, що вона володіє характером ідеальності й імперативності, її влада стає

невблаганною і суворою. Кожна чуйна і сумлінна людина відчуває: порушення імперативних вимог соціальності чимось може нагадувати бажання якоїсь людини не оминати будинки на вулиці, а проходити крізь них або ж, наприклад, їх руйнувати. Проте істотна відмінність у тому, що порушення вимог соціальності тотожне бажанню пронизувати та руйнувати інших людей (що роблять, наприклад, злочинці або регулярні війська під час воєнних дій). Отже, соціальність – це святе і непорушне вже внаслідок того, що її корені в ідеальному просторі людських буттєвих орієнтацій. Як треба рухатись (рухатись у широкому, найширшому сенсі слова, тобто жити, харчуватись, щось робити для кар'єрного сходження, народжувати і виховувати дітей тощо) у соціальному, суспільному просторі, щоби цей рух не знищував ні мене самого, ні загальних засад і умов спільного суспільного життя, ні природи соціального? – Ось те основне, що лежить у, так би мовити, генетичному коді соціальності. Порушуючи ті межі, які самим становищем людини в світі вводять її у сферу соціальних ідеальних сутностей та імперативів, я порушую не просто чийсь спокій або псую комусь настрій, а порушую засади самої людськості, грубо кажучи, сприяю тому, щоби дещо знизити статус людини і наблизити її до різновиду органічного процесу.

Отже, соціальність постає свого роду «препарованою» природністю, перетворенням природи на дещо вперте (бо ідеальне, остаточне, імперативне), обов'язкове, примусово необхідне. Звичайно, сама природа соціального при цьому для людини залишається темною, загадковою і майже містичною: її не видно, тобто – майже немає, проте вона діє невблаганно і суворо. Звідси стає зрозумілим, чому соціальність виражається у таких відчужених від живої людини формах, як церемонії, ритуали, урочистості, етикет, протоколи, статуси тощо. З позиції здорового глузду навряд чи можна судити про людину на основі того, яким столовим прибором вона користується, коли їсть рибу або чистить апельсин, проте саме такі речі радикально відрізняють людей та надають їм різного соціального статусу. Від того, у що одягнена людина, здавалося б, також безпосередньо не залежатиме її гідність, але в соціальній реальності це зовсім не так: ще у шумерів було прислів'я «Добре одягну людину всяк поважає».

Таємничість та містичність соціального підсилюються та навіть зводяться у ступінь ще й іншими її особливостями. *Втягуючи* природні речі та явища у свою життєдіяльність, людина тільки таким таким кроком *втягує* їх на рівень свого завершення, на певний край і зріз: в результаті всі вони постають оберненими до людини своїми границями. І не лише в тому сенсі, що ми їх бачимо ніби іззовні, а й в тому, ще важливішому та вагомішому, що ми можемо пізнати їх лише за умови, що ми їх випробуємо, встановлюючи ті границі, на яких вони виникають у своїх якостях, але також і зникають. Мається на увазі те, що ми у практичному «зношуванні» речей переконуємося в їх буттєвих межах та виявленнях, віднаходимо ті межі, на яких вони втрачають свою якість або, навпаки, набувають її. Наприклад, для того щоби людина встановила, що діамант є найміцнішим мінералом, вона мусила випробувати, як він взаємодіє із численними (майже незчисленими!) іншими мінералами та матеріалами. Тільки за умов такого практичного і реального його стикування, випробування іншими речами була відкрита та зафіксована його міцність. Виходить, що виведення на кінець, на обріз, на останню межу взагалі постає умовою людського схоплення та освоєння будь-чого. Стосується це також і самої людини: лише цілісне охоплення життя може виявити його сенс, але це передбачає його закінчення, завершення. Людська смерть, виходить, також постає умовою функціонування соціальності, оскільки людина своїм життям також демонструє певні межі та границі того, що називається людськістю, а соціальність в такому способі буття постає загальним простором, у якому це відбувається. Отже, за межами усіх буттєвих сутних (усіх «твердих тіл» або сутностей) перебуває простір висвітлення, прозорості, простір можливості бачення, спостереження, огляду. Цим, зокрема, можна пояснити певну виправданість інтересу деяких постмодерністів до поверхні [див.: 4; 12], а також міркування як Е. Гуссерля, так і М. Гайдеггера відносно того, що всі явища перебувають в полі відкритості. Можна принагідно згадати й про символіку та метафізику світла у середньовічній філософії та в деяких натурфілософіях Нового часу [14, с. 164–195]. Людина своїм статусом буття виштовхнута за межі усього, в той простір, де ці межі максимально виявляються, засвідчуються та де створюються умови для бачення всіх та всіляких меж саме тому, що простір цей має позамежний статус. Лише з позиції

універсального позамежного простору можна сприймати все як у його загальному статусі «усього», тобто у цілокупності того, що визначається межами, так і в його множинному індивідуальному поданні. У такому сенсі соціальність постає як хитке, проте цілком реальне пограниччя між фізичним (щільним, предметно та матеріально наповненим) та позафізичним (метафізичним або позамежним, де, власне, фігурують самі лише межі «без плоті» – це те, що із часів Арістотеля називають чистими формами [12, с. 8, 9]). Містична думка про виповнення усіх часів, безумовно, резонна в тому плані, що у разі визначення та вичерпування усіх можливих кінців та меж, простір спостережуваного «схлопнувся» би і «випав» у деякий моноліт – у панування «без-разлічного». І по-своєму був правий Вол. Соловйов, коли пов'язував кінець історії із свідомим та добровільним припиненням людьми процесу відтворення нових осіб та поколінь, оскільки «пагубність», скінченність кінцевого тут була би відсунута і заперечена самим кінцевим [13, с. 147, 148]. Смерть також є виходом у «моноліт» та «без-раз-лічіє».

У цьому пункті наших міркувань відкривається ще один важливий аспект соціального: оскільки воно перебуває на межі буття і небуття, оскільки умовою його тривання стає завершення, смерть, остільки соціальне «намацує» саму можливість тривання, умови запобігати негацию, перебувати на останній межі. В цьому плані соціальне постає носієм тих форм, норм, умов та обмежень людських дій, які дадуть змогу певному людському загалу утриматись від сповзання у небуття, фіксуючи та плекаючи ті межі будь-якого суцього та взаємодій суцщих, на яких виявляється їх крихкість та водночас можливість утримати їх в бутті та запобігти небуттю; на цих гранях фіксується їхня повнота, монолітність¹. Соціальні норми значною мірою тому мають жорстокий та безкомпромісний характер, що вони захищають не просто людину, а можливість тривання людської спільноти, її буттєву надійність та захищеність. І камінь недаремно був одним з найперших матеріалів, який людина використовувала чи то для грандіозних сакральних споруд, чи то для написів, що мали увічнити певні соціальні норми або здобутки (як-от бехістунський напис на скелі в Іраку). Недотримання вироблених в мороку боротьби за існування соціальних приписів і норм люди сприймали як рівнозначне падінню їхнього світу, тому недаремно Одисей звинувачував залицяльників Пенелопи у тому, що вони посягли на його звичний світ. Ще й до сьогодні люди достатньо часто не можуть усвідомити, чому соціальні норми і закони бувають такими жорстокими щодо конкретної живої людини; ті, хто застосовують закони, у таких випадках дуже часто аргументують тезою – «Щоб не створювати прецеденту» або «Щоб нікого таке не приваблювало». Соціальне у формі соціальних норм, законів, імперативів та вимог працює як машина, як дещо відсторонене від людини і навіть незалежне від неї (можливо, тому К. Маркс і зробив висновок про незалежність соціальних стосунків від волі та бажання людей). Але так само, як машину в її техніко-інженерному виконанні можна використати для тих чи інших потреб, можна використати і «бездушну» машину соціальності або для позитивних, або для негативних людських цілей. Тому суспільна історія до певної міри постає ареною та історією боротьби людського і соціального або за олюднення соціального. В історії різних суспільств та сфер суспільного життя багато прикладів такої боротьби: відмова від закону кровної помсти, зміна ставлення до душевнохворих, зміни у ставленні до соціальної ролі жінок і дітей, протиставлення реальних дій священників претензіям церковних структур на безгрішність тощо. Історія західних цивілізацій засвідчила утвердження достатньо впевненого пріоритету соціального над моральним, над життєво-душевним; в одній із передач радіостанції «Свобода» Борис Парамонов, відзначаючи такий пріоритет як колосальний цивілізаційний здобуток Заходу, висловився приблизно так: залиште мене із своєю душевністю та виморочною любов'ю, не втручайтесь у мою індивідуальність, і це найкраще, що ви можете для мене зробити. Для людини західної цивілізації це є норма, для східноєвропейської ментальності така норма видається відлюдькуватою, бездушною, а тому неправильною. Тут не існує відчуття, що держава – це ми самі, що закони нас захищають, і тому вони насправді досить часто тут нікого не захищають, а захищають особистісні та родинні зв'язки.

¹ Практично в усіх видах майстерності, що спрямовується як на речі природи, так і на саму людину, учням передаються знання і досвід того, як не зіпсувати річ або дію, як зупинити свою активність на незримій, проте в онтологічному плані вирішальній межі.

Проте пряме нехтування вимог соціальності загрожує безладдям і виродженням як певного суспільства, так і його членів. Перетворення законів на засоби виконання чієїсь окремої волі призводить до панування сваволі, а за умов такого панування вже ніхто не може почувати себе цілком вільним. Сваволя не є свобода. Соціальні межі буття та небуття майже автоматично приводять тих, хто ними нехтує, до втрати стабільності, до руйнування як в особистому, так і в суспільному планах. Так вмирають усі диктатури та деспотії, оскільки соціальність прокреслює грані людських дій, рухів та стосунків у сфері артефактів, а такі грані не можна порушити довільно без втрат для усєї тої сфери, яку вони усталюють та регулюють. Занепад людських спільнот чи країн за таких умов стає неминучим.

Проте це не означає, що соціальності слід пасивно віддатись; так само, як за потреби людина має вносити зміни у розташування речей, наприклад, у цеху чи якомусь приміщенні для оптимальнішого свого руху, люди можуть і повинні вносити певні зміни у структуру та навіть інфраструктуру суспільних явищ і відносин. Наприклад, необхідно змінювати законодавство, перебудовувати структури окремих сфер суспільного життя, міняти стандарти, правила тощо.

1. Бачинин В.А., Сандулов Ю.А. *История западной социологии: учебн.* / В.А. Бачинин, Ю.А. Саедулов. – СПб.: Лань, 2002. – 384 с. – (Мир культуры, истории и философии). 2. Бергер П., Лукман Т. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания* / Питер Бергер, Томас Лукман. Пер. Е. Руткевич. – М.: Akademia-Centrum; «МЕДИУМ», 1995. – 322 [12] с. 3. Гераклит. *Фрагменты // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики* / Отв. ред. и автор вступ. ст. И.Д. Рожанский. – М.: Наука, 1989. – 576 с. (Памятники философской мысли). 4. Делёз Ж. *Складка Лейбница и барокко* / Жиль Делёз. Общ. ред. и послесл. В.А. Подороги. Пер. с франц. Б.М.Скурадова. – М.: Логос, 1997. – 264 с. 5. Кант И. *О трансцендентальном идеале* // И. Кант. Критика чистого разума / И. Кант. Пер. с нем. Н.Лосского сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным; Примеч. Ц.Г. Арзаканяна. – М.: Мысль, 1994. – 591 [1] с. 6. Конт О. *Дух позитивной философии // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 3. Буржуазная философия конца XVIII в. – первых двух третей XIX в.* / Ред. коллегия: И.С. Нарский (ред.-сост. третьего тома и автор вступит. статьи). – М.: Мысль, 1971. – 760 с. с ил. (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие). 7. Луман Н. *Самоописания* / Никлас Луман. Пер. с нем. А. Антоновский, Б. Скурадов, К. Тимофеева. – М.: Логос, ИТДГК «Гнозис», 2009. – 320 с. 8. Мамардашвили М.К. *Опыт физической метафизики* / М.К. Мамардашвили. – М.: Прогресс – Традиция, 2008. – 304 с. 9. Матурана У., Варелла Ф. *Древо познания* / Матурана Умберто, Варелла Франциско. Перевод в англ. Ю.А. Данилова. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 224 с. 10. Микешина Л.А. *Философия науки: современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования.: учеб. пособие* / Л.А. Микешина. – М.: Прогресс-Традиция : МПСИ : Флинта, 2005. – 464 с. 11. Петрушенко В.Л. *Філософія знання: онтологія, епістемологія, аксіологія* / В. Петрушенко. – Львів: Ахілл, 2005. – 320 с. 12. Слотердайк П. *Сферы. Микросферология* / Петер Слотердайк. Том 1. Пузыри. Пер. с нем. К.В.Лоцевский; вступ. ст. Б.В. Марков. – М.: Наука, 2005. – 653 [XXIV] с. 13. Соловьев Вл. *Апология добра. Нравственная философия* / Вл. Соловьев. Сочинения в 2 т. Т. 1. Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1988. – 802, [2] с., портр. – (Филос. наследие. Т. 104). 14. Шеллинг Ф.В.Й. *Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки* / Ф.В.Й. Шеллинг. – СПб.: Наука, 1998. – 518 с. (Сер. «Слово о сущем»). 15. Шульц В.Л. *Социология знания: история и методология* / В.Л. Шульц; Ин-т соц.-полит. исслед. РАН. – М.: Наука, 2006. – 196 с.