

УДК 165.322

Ігор Карівець

ЛЮДИНА ЯК СОЦІАЛЬНА ІСТОТА: ПРОБЛЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТІ

В статті розглядається проблема прояву трансцендентного в соціальному бутті людини. Автор намагається деконструювати соціальний натуралізм і деоб'єктувати суспільне, щоб побачити новий горизонт соціального пізнання - трансцендентний.

Трансцендентний вимір соціального буття людини - це відношення між людиною і людиною. Це відношення долає покладання "моє я - не моє я" і відкриває шлях до іншого, до "ти". Пізнання буття "ти" - це і є новий, трансцендентний, горизонт соціального пізнання

Сучасна соціальна філософія, на думку К. Ясперса, описує загалом три способи організації суспільства, три типи соціальності, а саме: організація на основі приватного інтересу ізольованого індивіда; організація формально-правова, в якій кожний розглядається лише у тому вимірі, в якому він рівний будь-якому іншому; організація неформальних общин, органічна цілісність людей, об'єднаних на основі національних, релігійних відмінностей. Кожний із цих типів соціальності має право на існування і цілком правомірні на своєму місці. Однак всі три рівні організації соціальності, за Ясперсом, не торкаються самого глибинного ядра людини - її трансцендентності як екзистенції [1].

Трансцендентність етимологічно вказує на подолання якогось порогу, перешкоди, або якоїсь межі (transcandere), як і екзистенція, яка етимологічно вказує на "вихід з" (ex-sistere). Вже Августин казав: "подолай свої межі", маючи на увазі межі "Я". Тому трансцендентність не є об'єктом, а рухом. Вона не є предметом, до якого інтенціонально спрямована свідомість. Французький філософ Е.Левінас вважав, що в соціальному бутті людини трансцендентністю виступає "Інший", інша людина, обличчя якої є "метафорою Бога". Тому для Левінаса соціальна свідомість - це близькість "до іншого".

Чому у ХХ столітті з'являється інтерес до "іншого", до трансцендентності? Відповідь на це запитання ми можемо знайти в доповіді Е. Гусерля "Криза європейського людства" в якій він, між іншим, зазначає, що причина невдачі раціональної культури полягає не в суті самого раціоналізму, а лише в його озовнішенні, в його викривленні натуралізмом та об'єктивізмом, які обоюдно економують економіку, економічні цінності, які вимагають абсолютної відданості справі заробляння грошей. Проте економічна поведінка і цінності, якими оперує економічна теорія, не єдині в людському бутті [2]. Саме К. Ясперс,

Е. Левінас, а також М. Бубер, М. Недонсель кажуть про "інше" в людському бутті, і це "інше" перебуває в новій парадигмі людської соціальності.

Нова парадигма людської соціальності виходить за межі економічної парадигми соціальності Арістотеля-Маркса з її натуралізмом і об'єктивізмом. На зміну абстрактно-загальним визначенням буття приходять проблематика полісуб'єктивної соціальності, проблематика конкретного відношення людини до "не-свого-іншого".

В чому полягає специфіка людини як соціальної істоти в рамках нової парадигми соціальності? Спроба дати відповідь на це запитання у контексті відмінності трансцендентального від трансцендентного складає одне із завдань статті.

Особливості дискурсу про трансцендентальність: від трансцендентальної онтології до феноменології трансцендентального

Дискурсом в історико-філософській традиції називається систематично розгорнуті висловлювання про той, або той предмет філософського обговорення (в даному випадку про трансцендентальність), який регулярно зустрічається в філософських текстах. Дискурс про трансцендентальність містить в собі все, що сказано, чи написано про неї, загальні схеми і правила висловлювання також. Філософський дискурс розрізняє трансцендентальне і трансцендентне. Це розрізнення вводить Кант, маючи на увазі, що термін "трансцендентальне" характеризує формальні, апріорні передумови чуттєвого пізнання. Кант шукає нової основи для наукового пізнання в розумових структурах, через які пізнаюче "я" організовує апріорно форми чуттєвості. Це так званий "трансцендентальний" аналіз умов нашого пізнання, які завжди передують чуттєвому досвіду. В апріорну структуру пізнання Кант кладе трансцендентальну підвалину для науки. Трансценден-

тальність "чистих" розумових структур займає місце законів буття аристотелівської та богословської метафізики.

У Новий час математика розглядається як універсальна наука (такої думки дотримувався і Кант), яка спроможна описати природу за допомогою формул, що віддзеркалюють об'єктивну, трансцендентальну сутність природи. Закони природи (хімічні, фізичні тощо), віддзеркалюючи чисто механічні зв'язки у фізично-тілесному світі, розглядаються як трансцендентальні і переносяться на розуміння сутності людської психіки, функціонування якої тепер визначається інстинктами та рефлексами. Відбувається процес натуралізації та об'єктивізації людської психіки, який започаткував Арістотель, надавши їй принципу вітальності, що оживляє фізичне тіло, а продовжив Галілей, який здійснив заміщення єдиного світу людини, світу нашого щоденного життя, світом ідеальних, об'єктивних сутностей, що встановлюються математично.

Таким чином, із підкоренням природи, що стало можливим завдяки експериментальній науці, фундаментом якої є математичні та фізичні закони, відбувся не лише процес об'єктивізації природи, описаної в межах механістичного детермінізму, а й людини і суспільства. Індивідуальні психічні переживання розглядаються як другорядні, тобто похідні від фізичних законів (на цьому принципі, принципі психофізіології, збудовані теорії біхевіоризму та рефлексивної психології). Індивідуальна психіка (свідомість) виявляється похідною від тілесно-фізичної природи, маючи основу в біологічному. Такий підхід до розуміння трансцендентального має справу із фізичними фактами, останні розглядаються як факти свідомості. Факти фізичної, або суспільної природи відображаються в людській свідомості. Факти фізичної та суспільної природи утворюють "об'єктивну" реальність, яка

розвивається за своїми необхідними законами. Ці закони визначають психічне життя індивідів та розвиток суспільства.

Тотожність законів "об'єктивного" світу тілесно-фізичної природи із законами функціонування людської свідомості обумовлює підпорядкованість людини цим законам. Суб'єкт виявляється нічим перед неминучістю "об'єктивних" законів. За об'єкт суспільно-історичного розвитку береться суспільство загалом. Це особливо яскраво проявилось у марксовій теорії суспільних формацій, які з неминучою послідовністю змінюють одна одну, завершуючись комуністичною.

Е.Гусерль робить спробу критики натуралізованої, об'єктивної та історичної свідомості. Його трансцендентальна феноменологія покликана розвіяти мітологему "об'єктивної" реальності і показати, що психічне життя індивідів ґрунтується зовсім на інших принципах.

Трансцендентальна феноменологія Гусерля - це дослідження сутності, у якому не береться до уваги "існування" предмету: "Чиста феноменологія, як наука, до того часу, поки вона самостійна і не користується існуванням природи, може бути дослідженням сутності, а не дослідженням існування" [4]. Гусерль критикує поняття "об'єктивності", яке переноситься із природознавства на свідомість людини, а саме: буцімто свідомість віддзеркалює "об'єктивний" просторово-часовий тілесний світ. Будь-яке інше психічне, індивідуально існуюче, є природою вже у іншому, не власному, значенні. Принциповим для натуралізованої та об'єктивованої свідомості є те, що тілесне (предметне) буття пізнається як індивідуально тотожне у множині безпосередніх досвідів, тобто сприймань.

Гусерль наполягає на тому, що відношення у сфері психічного зовсім інші, ніж у сфері фізичній. Психічне буття як феномен принципово є єдність. "Психічне з обох боків - необмежений потік феноменів з єдиною інтенційною

І. Карівець

лінією, яка проходить крізь нього" [5]. Явища, як такі, не мають постійного існування, але вони володіють сутностями, які схоплюються у безпосередньому спогляданні, яке характеризується інтенційністю, тобто спрямованістю свідомості на явище. Тому будь-яка свідомість є свідомістю про щось. Гусерль зазначає: "Лише інтенційна, а точніше, трансцендентальна феноменологія створила прецедент. Лише вона дала можливість зрозуміти, що таке натуралістичний об'єктивізм, і особливо, чому психологія, в силу її натуралізму, повинна була взагалі не враховувати творчість - радикальну та істотну проблему духовного життя" [5].

Трансцендентальна феноменологія Гусерля повернула людину в її світ, онтологічною основою якої є творчість. Для Гусерля "трансцендентальне вивчення свідомості не є вивченням природи, і взагалі не вивченням світу, тому що при трансцендентальній настанові природа і весь універсум принципово виносяться за дужки" [5]. Гусерль акцентує увагу не на редукції, яка здобуває і виводить із природи лише природне, але на такому абстрагуванні, в результаті якого отримуємо трансцендентальну, чисту свідомість.

Сфера людських переживань - це сфера абсолютних сутностей. Ця сфера ізольована і замкнена в собі (пригадаємо монаду Ляйбніца "без вікон і дверей"), але вона все-таки, не має обмежувальних кордонів. Ця сфера переживань є сферою всеприсутності абсолютного буття.

Щоб зрозуміти принцип феноменологічної редукції, ми повинні відмовитися від настанови на "об'єктивне" існування. "Винесення за дужки" - це гусерлівський принцип феноменологічної редукції, коли із феноменологічного аналізу виключаються всі можливі культурні утворення (держава, звичаєвість, право, церква), тому що "феноменологія - це чисто дескриптивна дисципліна, яка досліджує поле трансцендентально чистої свідомості і слідує виключно за інтуїцією" [5].

Виникає парадоксальна ситуація. В режимі феноменологічної редукції свідомість більше не є суб'єктивною у психологічному сенсі, проте вона не втрачає своєї індивідуальності. Навпаки, вона відкриває її для себе як трансцендентальне "я". Феноменологічна редукція відкриває первісне "Я", яке є першоджерелом всіх феноменів та ідей. Вона "очищує" свідомість до абсолютної або трансцендентальної свідомості, яка конститує світ. Філософська специфіка поняття трансцендентальності у Гусерля означає проблемний поворот до першоджерела будь-якого пізнання, до первісних смислових форм. Суб'єктом такого пізнання у Гусерля є трансцендентальне "я", навколо якого обертається вся проблематика людського пізнання.

Дискурс про трансцендентальність продовжує французький філософ Ж. Дельоз. Він вважає, що поняття "трансцендентальність" у Гусерля містить антропоморфні елементи. Крім цього, каже Ж. Дельоз, індивід розглядає себе як організм, тому наше уявлення про світ — організмичне, тілесне, натуралістичне. Ми проектуємо це уявлення на людську соціальність, створюючи такі соціально-філософські системи, які розглядають суспільство, державу як організм. Пре інші шаблі буття, крім організмичного, ми можемо лише здогадуватися, називаючи його духовним (до речі, ще Спіноза твердив, що ми знаємо світ у вигляді двох атрибутів духовної субстанції, які сприймаємо, а саме: мислення, що включає модуси любові, віри як вищі модуси мислення, і протяжності у вигляді модусів одиничних речей. Проте, стверджує Спіноза, духовна субстанція володіє безліччю атрибутів, про які ми нічого не знаємо, бо не сприймаємо їх) Коли б ми знали принцип формування усвідомлення, ми могли б усвідомлювати себе по-іншому, але ми були б вже не тілесними істотами, і світ мав би зовсім інші властивості. Тому ми нічого не можемо сказати про справжню трансцендентальність, або, що таке

"неорганізмична метафізика".

Ж. Дельоз намагається розробити концепцію трансцендентальності, яка не містить в собі жодних антропоморфних, організмичних елементів. Він відмовляється від вживання таких класичних понять як "трансцендентальне я", "чиста свідомість", "чисте я". Ж. Дельоз шукає визначення безособистісного й доіндивідуального поля, яке утворює індивідуальний континуум, в тому числі і "трансцендентальне я", феномени і події. "Це поле не може бути визначене як поле свідомості... Свідомість — ніщо без синтезу об'єднання, але не існує синтезу об'єднання свідомості без форми "я", без точки зору его" [6].

Для визначення трансцендентального поля Ж. Дельоз вводить поняття "сингулярних точок", якими наповнений світ. Характеристики трансцендентального поля дуже специфічні, бо сингулярності-події організуються в систему, яка не стабільна, а швидше, метастабільна. Ця система наділена потенційною енергією, і вона завжди перебуває в русі, точніше, сингулярності, які утворюють систему, завжди рухомі на поверхні утворення смислу. Проте, каже Ж. Дельоз, питання розуміння трансцендентального поля дуже складне. Йому не можна надати, як це зробив Кант, особистішої форми "я", або синтетичної єдності аперцепції. Але так само не можна зберегти і форму свідомості, навіть коли ми визначимо таку безособистісну свідомість через "чисті" інтенції і ретенції, бо вони ще передбачають центри індивідуалізації.

Ж. Дельоз вважає, що помилкою, яка приховується у всіх спробах зрозуміти трансцендентальне як свідомість, було те, що в них трансцендентальне мислилось за аналогією до того, що необхідно було обґрунтувати. Тіло й організм — подвійна обумовленість емпіричної свідомості та її об'єктів. Проте тіло й організм обумовлені деякою первісною інстанцією, що зберігає чисту форму об'єктивності і чисту форму свідомості, причому перша

конститує останню. Метафізика і трансцендентальна філософія мистять такі сингулярності, які вже вміщені у вищому ЕГО, у верховному "Я". Для метафізики цілком природно покладати "супер-его" як таке, що безмежне і повністю характеризує буття. Зі свого боку, трансцендентальна філософія вибирає кінцеву універсальну форму індивідуальності, а не безмежне аналітичне буття індивідуального: для неї природно визначити "над-я" із посиленням на людину, тим самим здійснити грандіозну підміну людина - Бог.

Таким чином, трансцендентальна філософія розглядає соціальне буття людини як об'єкт, предмет. Вона розриває єдність суб'єкта і об'єкта, опредмечуючи їх обидвох, забуваючи про "іншого", як живу присутність "ТИ". "Це є ТИ", - формула виразу єдності суб'єкта та об'єкта виключається із трансцендентальної філософії.

Особливість соціальної епістемології: відкриття трансцендентного "ТИ"

Українські автори вживають поняття "соціальне" і "суспільне" як синоніми [7], а деякі з них, зокрема В.Г.Нестеренко, відділяють природне від соціального і вважають, що соціальне - це особливий вид людської життєдіяльності, який відрізняє її від тваринного існування, що здійснюється природним чином. В.Г.Нестеренко намагається показати, що соціальне (суспільне) середовище є штучним утворенням, створене людиною за допомогою інститутів соціалізації, яка здійснюється через "наслідування, навіювання, через дію всієї системи виховання й освіти" [8]. Соціальне середовище, суспільство розглядаються як "надприродні" утворення, тобто є продуктом життєдіяльності людей, а не природи.

Семантичний аналіз понять "соціальне" та "суспільне" свідчить, однак, що суспільне (нарколишне

1. Карівець

ередовище і внутрішній світ людини) і соціальне, - це не тотожні поняття. Суспільне - це всі формальні відносини, в які вступає людина із організаціями. Наприклад, організаціями є крамниці, банк, підприємство, школа, університет тощо. Людина як "покупець" вступає у формальні відносини із "продавцем", "клієнт" із "банкіром", "учень" і "студент" із "викладачем" тощо. "Покупець", "продавець", "клієнт", "банкір", "учень", "студент", "викладач" тощо - це певні соціально-формальні ролі, які виконує людина в суспільстві; певні формалізовані суспільні відносини, які закріплені певною прогнозованою й очікуваною поведінкою ролей. Ця прогнозованість й очікуваність певних норм поведінки соціальних ролей утворює формальний суспільний порядок. Формальний суспільний порядок є тоді, коли "покупець" не ошуканий "продавцем", "клієнт" банку задоволений обслуговуванням, "викладач" справедливо оцінює знання "учня", "студента". Закріплені структури соціально-формальних норм поведінки визначають сутність навколишнього міжособистісного середовища у формі певних звичок, навичок, умінь, які відповідають тій чи іншій соціальній ролі. Таке закріплення досягається в результаті відбиття суспільного в індивідуальному, зовнішнього у внутрішньому, яке, в свою чергу, виступає як інваріант суспільного. Соціальна роль закріплюється в формальних структурах поведінки, завдяки досягненню тої "висоти" формальної внутрішньої значимості, яка підносить її на вершину суспільно-формальної ієрархії (до таких соціальних ролей відносяться ролі "президент" країни, "патріарх" церкви).

Суспільно-формальна ерархія задається ззовні. Суспільно-формальна ерархія вимагає від людини досягнення рівня синхронізації особистісної ідентичності із її знаковою системою, або із певним її шаблоном. Йдеться про формування особистісної ідентифікації,

згідно з вимогами суспільно-формальної ерархії, про формування "я" особистості відповідно до наявних формальних структур поведінки в системі соціальних ролей. У стані відчуження людини від трансцендентного "ТИ" суспільне конститує особистість, яка є символічно здійснена звичка, "яку розум формує роками для того, щоб керувати діями і взаємодіями, які складають її життя" [9]. Що ж до соціального, то його підносять до біосоціального. В Книзі Буття говориться, що Бог створив жінку як супутницю (*socius*, лат.) для чоловіка, аби він не відчував самотності. Сім'я розглядається як біосоціальне утворення для продовження людського роду: в сім'ї об'єднуються в "одне тіло" чоловік і жінка. Людина народжується чоловіком або жінкою, як біологічні, природні істоти. Тому, зазвичай, і кажуть, що особистістю не народжуються, нею стають в процесі соціалізації.

Як бачимо, поняття "соціальне" та "суспільне" надзвичайно натуралізовані й об'єктивовані. Ми в цьому переконалися, розглянувши співвідношення соціального і суспільного як тотожного і відмінного в контексті натуралізованого об'єктивізму. Необхідно здійснити деконструювання соціального натуралізму і деоб'єктувати суспільне, щоб побачити новий горизонт соціально-: пізнання - трансцендентний. Деконструювання покликане зняти біологічні ТІ об'єктивіські нашарування, які відклали-сі на соціальному та суспільному.

Для пізнання необхідний об'єкт пізнання, правдивість якого я повинен довести на основі свідчення досвіду, або апріорі за допомогою розуму. Об'єктом соціального пізнання є "ТИ", не сотворене людиною (трансцендентне "ТИ"). Соціальне пізнання інтенційно спрямоване на співприсутність "іншого" тобто "ТИ". Ця присутність іншого як співприсутність не визначається просторово-часовими межами (трансцендентальними). Співприсутність іншого характеризується онтологічною фактич-

ністю. Трансцендентне "ТИ" не може бути "із-зовні" в онтичному сенсі, але в онтологічному сенсі воно завжди немов би із-зовні. Можна стверджувати зворотнє, що фізична співприсутність двох людей є співприсутність лише у вузькому, обмеженому сенсі, яке зводиться до просторово-тілесного виміру. Проте первинним сенсом є не просторово-тілесний вимір (трансцендентальний), а онтологічний сенс, буттєвий. Трансцендентальний просторово-тілесний простір між об'єктом і суб'єктом - це прірва, яку можна розглядати як "трансцендентальну ілюзію". Як зазначає В. Франкл, "дистанція між "зовнішнім" і "внутрішнім", між "назовні" і "всередині", "далеко" і "близько" в онтичній (неонтологічній) теорії пізнання - це лише наслідок просторових інтерпретацій цих виразів" [10].

Отже, онтологія соціального пізнання відкриває трансцендентне "ТИ" - духовне суще. Духовне суще може бути співприсутнє іншому духовному сущому. Співприсутність двох духовних сущих називається співбуттям, яке можливе лише за умови повної віддачі себе іншому, одне одному. Цю взаємовіддачу називають Любов'ю [10].

Онтологічна природа соціального діалогічна. Європейська культура є культурою егоцентричною, тобто монологічною. В центрі її уваги знаходиться "я" особистості, яке прагне щастя і задоволень (така культура є гедоністичною та евдемонічною, тому вона не здатна досягнути трансцендентне "ТИ"). Проблема генези соціального торкається питання пізнання людини самої себе, тобто пізнання власного "ТИ". Зустріч із власним "ТИ" конституює "іншого" також як "ТИ". Отже, соціальність людини народжується із

фундаментального відношення "ТИ-ТИ". (Тут ми торкаємося проблем совісті. Совість, розглянута у контексті соціального людини, означає вкоріненість людини в буття діалогічно, а саме: совість - це відповідь своєму "ТИ" і "ТИ" іншій особі¹. Жити згідно совісті - це означає відповідати своєму "ТИ").

Пізнання себе, як "ТИ", можливе а priori. Мова йде про "до досвідне" сприйняття себе як "ТИ", до будь-якого пізнання взагалі, яке конституює досвід "я". Пізнання себе як "ТИ" творить "до досвідний" досвід у синтетичному відношенні-зв'язку "ТИ-СВІТ", "світлу" людину, а не просте аналітичне відношення "я-навколишнє середовище", "моє я - не моє я". Індивідуалізація людини набуває зовсім іншої форми, а саме: вона розглядається тепер у сенсі трансособистісного пізнання себе як "ТИ". Таке пізнання здобуває живе знання (гнозис), коли відбувається контакт із дійсністю "ТИ". Отже, соціальне пізнання складається із апріорних синтетичних суджень совісті, любові, а онтологічною дійсністю соціального пізнання виступає трансцендентне "ТИ".

Суспільна ієрархія, яка вибудовується на онтологічній основі відношення "ТИ-ТИ" не є формальною ієрархією, про яку говорилося вище. Суспільна ієрархія, в основі якої лежить відношення "ТИ-ТИ", не задається ззовні, як необхідність. Вона не є трансцендентальною настановою на необхідність її прийняття. Навпаки, відношення "ТИ-ТИ" конституює синтетичну ієрархію, як поєднання реалізації трансцендентного покликання особи (мікрорівень) із "сродною діяльністю" (Г. Сковорода) в суспільстві (макрорівень). Мікрорівень і макрорівень у такому синтетичному

¹ В. Франкл називає феномен совісті як такий, що належить "духовному несвідомому". Совість інтуїтивно осягає те, що повинно бути. Совість і любов передбачають духовну перспективу самореалізації людини. В. Франкл також вважає, що за допомогою совісті людина знаходить сенс життя, вона керує людиною в її пошуках смислу. Совість здатна віднаходити унікальні смисли, які суперечать загальноприйнятим.

I. Карівець

поєднанні, творять наскрізну структуру людського соціального буття, а не протиставляються один одному. Суспільна ієрархія, конституїрована на відношенні "ТИ-ТИ", онтологічна і відповідає порядку Світу, бо в такій суспільній ієрархії можливе благородство і великодушність. Благородна людина переповнена довір'ям і відкритістю до себе, до долі. Мораль благородних, про яку говорить Ф. Ніцше, Ю. Евола, мораль "сонячної" касти, є символічною мовою вдачі, життя, волі до влади, як принцип життя. Мораль "сонячної" касти є осмисленням онтологічного порядку Світу (слово "Світ" - це віддієслівний іменник дієслова світитися, бути зрозумілим, ясним. В цьому випадку етимологія українського слова "Світ" точно вказує на його первісне, справжнє значення).

"Світла" людина - благородна людина, яка дотримується "сонячної" моралі, ясного й зрозумілого Світу, відповідаючи своєму "ТИ". "Світлі" люди мають право, за Ніцше, давати імена як прояв їхньої панівної природи (знову необхідно звернутися до семантичного аналізу. На цей раз слова "пан". "Паном" є той, хто опанував свою "низьку" природу, хто оволодів самим собою, і не дозволяє "нижчому", "нищому" панувати над благородним, справедливим, хто подолав свій егоїзм, свої пристрасті. Поняття "Пан" відповідає поняттю "аристократ" - кращий, воно є поняттям суспільно-світським, на відміну церковно-релігійним поняттям "аскет", "монах"). У "світлої" людини, аристократа, пана, відсутнє зневажливе ставлення до "світського", "мирського". Світ не є джерелом нещастя, страждань, як прийнято говорити про нього тепер (можемо почути, як кажуть: "Який сьогодні світ страшний!"). Для них світ не ділиться на "поганий"- "добрий", "земний" - "небесний". Такий розподіл прийшов до нас разом із християнською ідеологією, яка заперечила цінність "світського", "мирського" покликання як

божественного. Реалізація покликання вимагає душевного лідерства, як відповіді своєму "ТИ". Лідер - це "світла" людина, пан, тобто не лише людина, яка виконує свою функцію згідно із завченими інструкціями, набутими навичками і вміннями. Цього замало, щоб бути лідером. Лідер повинен бути жерцем, філософом у платонівському сенсі, лідер повинен бачити ясний і зрозумілий Світ, світитися світлом відання свого трансцендентного "ТИ". Лише такі лідери є тими людьми, які володіють дійсністю, і є істинними, істинними в сенсі правдивими і чесними.

Підсумовуючи все вище сказане, можемо твердити, що розуміння людини як трансцендентної істоти, тобто такої, яка виходить за межі "я" назустріч "іншому" (ТИ), надає соціальному/суспільному буттю людини креативного звучання - це вивільнення людини з-під влади масового споживання та вульгарного колективізму, і народження справжньої соціальної істоти, яка здійснює своє трансцендентне покликання, а совість - це є таке здійснення. Тут не йдеться про формальну соціальну науку чи ряд дефініцій. Понятійні конструкції соціальної/суспільної реальності побудовані на знакових опозиціях трансцендентальної ілюзії, а саме: "людина-суспільство", "природа-суспільство", "людина-природа", "держава-людина", "суспільство-держава", "церква-держава". Ці абстракції "трансцендентальної ілюзії" утворюють особливу замкнуту знакову реальність олюднено-опредмеченого універсуму (у Декарта, наприклад, людина розглядається як "річ" мисляча, мислячий предмет), у центрі якого перебуває значення людини як архетипу предметності: "Людина - предметна істота. В предметах, що є результатом її діяльності, людина втілює своє розуміння світу, свій розум, властивість, інтереси, потреби, почуття. Світ, що оточує людину, - це світ створених нею предметів. Людське буття - предметне" [7].

Піднявшись на шаблі знакових абстракцій трансцендентальних ілюзій, людина втрачає семантику трансцендентного в соціальному/суспільному бутті, яка проявляє себе через "ТИ".

Застосовуючи трансцендентальний метод до соціального пізнання, людина втрачає зміст і значення трансцендентного в соціальному бутті, проявом якого є "ТИ",

1. *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. - Москва, 1997.-495с.
2. *СоросДоис.* Криза глобального капіталізму. Відкрите суспільство під загрозою. -К., 1999.-259с.
3. *Кемеров В.Е.* Концепция радикальной социальности // Вопросы философии.- 1999.-№7-С.3-13.
4. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. - Новочеркасск, 1994. - 252с.
5. *Гуссерль Э* Идеи к чистой феноменологии. - Москва, 1995. -197с.
6. *Делез Ж.* Логика смисла. - Москва, 1995. - 298с.
7. *Андрущешко В.П., Михальченко М.І.* Сучасна соціальна філософія. -К., 1996.-368с.
8. *Нестеренко Б.Г.* Вступ до філософії:Онтологія людини.- К., 1995.-336с.
9. *Перинбаньягам Р. С.* Диалогическая личность // Знаковые системы в социальных и когнитивных процессах. Сборник научных трудов. - Новосибирск, 1990. -С.75.
10. *Франкл В.* Человек в поисках смисла. - Москва, 1990. - 368с.

RESUME

In this article the author considers the problem of transcendence in the social being of man. The analysis of difference between the transcendental and transcendent shows that the transcendental understanding of the social being of man negates the social likeness of men to God. Therefore this understanding of the social being of man makes it objective. Meanwhile the social being of man cannot be considered as an object, as society. It is a transcendent relation between man and man. This relation surpasses "I" and opens a way to Thou.