

© Худенко А.В., 2004

Худенко А.В. - кандидат социологических наук, доцент Института социальных наук Одесского национального университета им. И.И. Мечникова

УДК: 141.7

МЕТАФИЗИКА НАБЛЮДЕНИЯ (о способности общества к самонаблюдению)

Оспаривание возможности тождественной репрезентации общества не «отменяет» не только само существование общества, как целостного и реального организма, но и возможности его репрезентации вообще. В статье отмечается, что общество есть, что предполагает выставление обществом себя на показ этой истине. Открытость общества есть его способность к самонаблюдению, или сбывание события во временном становлении со-бытия.

Ключевые слова: общество, событие, со-бытие, граница, забота, истина, диалог.

Заперечування можливості тотожної репрезентації суспільства не «скасовує» не тільки саме існування суспільства, як цілого і реального організму, але і можливості його репрезентації взагалі. У статті відзначається, що суспільство є, що припускає виставлення суспільством себе на показ цієї істини. Відкритість суспільства є його спроможність до самоспостереження, або збування події в тимчасовому становленні спів-буття.

Ключові слово: суспільство, подія, спів-буття, межа, турбота, істина, діалог.

An impugment of possibilities of social identical representation does cancel the being of society as total and real organism and the possibility to represent one in general. An article emphasis that society is so it states in light of this truth. An opening of society is its ability to self-observation, or its abiding in co-being event.

Key words: society, event, co-being, frontier, care, truth, dialogue.

Факт невозможности тождественной репрезентации часто фиксируется как характерный признак современного общества. С нашей точки зрения, этот признак не является «достоянием» лишь современного общества, но характеристикой общества *per se*. Ведь общество как целостная система, по замечанию Лумана, «никогда не наличествует всецело и не может быть представлено в наличии как целое» [1:196]. Именно принципиальная избыточность общества заставляет рассматривать способность общества к самонаблюдению не как очевидный факт, но проблему: как общество себя наблюдает, а не зашифровывает свою магическую способность самонаблюдения в тавтологиях и парадоксах. Стратегии удвоенного наблюдения Лумана [1] и «двойной историзации» Бурдьё, реализованной им и в поле социологических исследований как критика суждений вкуса, и в горизонте историко-философской проблематики по исследованию политической онтологии Хайдеггера [2], отнюдь не скрывают «шифры» общества. Они их используют, выявляют их значение посредством сопоставления значимых следов, посредством различения, рассеивания. Такой путь позволяет распознать и критически осмыслить не только философские, политические претензии институционализированных методов, но и расширить основание поиска очевидных механизмов, обеспечивающих способность общества к самонаблюдению.

Оспаривание возможности тождественной репрезентации общества в нашем исследовании не «отменяет» не только само существование общества, как целостного и реального организма, но и возможности его репрезентации вообще. В нем отмечается, что общество никогда ничего не представляет, по той простой причине, что ему нечего представлять, ибо оно само есть то, что своим произведением показывается. Другими словами: общество *есть*, что предполагает выставление обществом себя на показ этой истине. Такое парменидовское определение (ведь сказано, что «то же самое суть мышление и

бытие») открывает способность общества к самонаблюдению как сбыванию события во временном становлении со-бытия.

Способность общества к самонаблюдению есть его способность быть. Действительно, то, что называют обществом, в самом широком смысле слова, есть путь бытия. Руссо предчувствовал это, назвав «договором», т.е. уже не соглашением индивидов, но событием – тем «счастливым мигом, который из тупого и ограниченного животного создал разумное существо – человека» [3: 212]. Это предчувствие подтверждает в свойственной ему манере и Ницше, поскольку Заратустра восклицает: «Человеческое общество: это попытка, так учу я, - долгое искание; но оно ищет повелевающего! – попытка, о братья мои! Но не 'договор'! Разбейте это слово сердец мягких и нерешительных и людей половинчатых!» [4:154]. Таким образом, непременным условием пребывания в пути и возможностью его прохождения называется решительность, явленная как событие.

Маркс распознает этот путь, называя человека существом социальным по своему происхождению и предназначению, и вписывает бытие в бытие социальное: «Люди в процессе деятельного осуществления своей сущности творят, производят человеческую общественную связь, общественную сущность, которая не есть некая абстрактно-всеобщая сила, противостоящая отдельному индивиду, а является сущностью каждого отдельного индивида» [5:24]. Социальная онтология Маркса, которая не является «региональной онтологией», но онтологией как «социальностью», определяет этот путь как 'связь', или деятельное сопряжение, которое «осуществляет» общество. Связь эта утверждается возвращением чуждого: отчуждение Пролетария возвращается отчуждением Буржуа. В этом случае, сущностная, общественная связь определяется событием сопряжения Пролетария с Буржуа, как одного с другим, чуждым ему. В таком сопряжении возвращение Чуждого выступает непременным условием бесконечности связи.

Для Хайдеггера в пути бытия есть место со-онтологии, которая лежит в основе *Dasein*: «В бытийной понятности присутствие уже лежит, поскольку его бытие есть со-бытие, понятность других» [6:123].

Все они вместе, один рядом с другим, приводят нас к необходимости распознавания очевидности общества ни из одного, ни из противопоставленного и чуждого другого; ни из совокупности, которая понимается либо как Один, либо как Другой; но из события *вместе*, чье бытие *одно-с-другим* есть со-бытие.

В этом *вместе* как *одно-с-другим* невозможность тождественной репрезентации общества очевидна. И, тем не менее, это не блокирует жеста обращения к истокам, т.е. распознавания очевидности общества. Скорее, наоборот, сама невозможность настаивает на этом. Такая настойчивость связана с непременным условием мысли – истиной. Можно, пожалуй, выделить две истинностные процедуры, которые были известны еще древним грекам: поэтическую и математическую. При этом каждая из этих процедур удостоверяет себя своей истиной: либо истина матемы, либо поэмы. Это не предполагает, что мы намерены подвергнуть секуляризации Истину, которая, по определению Парменида, является Богиней. Скорее, наоборот, речь идет о том, чтобы сопряжением этих двух процедур, в событии со-бытия, открыть место пребывания Истины, из которого общество и наблюдает себя в своей очевидности.

Путь поэтического шествия к истокам – это путь повествования о неразличимой множественности, которая схватывается в событии поэтического языка и сберегается как священная. Во временной россыпи неразличимого наличного *поэмой* схватывается бесконечность движения. При этом именно множественность выступает тем тромбом, который воспрещает бесконечность поэтического самонаблюдения общества. Поэты, как отмечал Платон, слишком чувствительны к схватыванию идей. Поэтический хаос требует напряжения, и эта чрезмерная чувствительность, или аффективность поэтического самонаблюдения общества эстетизирует и герметизирует его. Общество здесь показывает и наблюдает себя в фигурах-видениях, становящихся в процессе цепенеющего созерцания пред неразличимой множественностью. Организованное этими фигурами собственное поле эстетики является, по сути, теорией вкуса, стиля. Вкусовые предпочтения, или мнения не требуют обоснования, не могут быть оспорены и воспроизводятся через закрытие системы в тавтологическом режиме. Верность и дружество являются теми качествами, которые обеспечивают устойчивость наблюдения. Именно поэтому поэтическая способность самонаблюдения коррелятивна коллективному телу, когда множественность принимает форму «того-же-самого» в актуальном пространстве *communis*. Публичное обговаривание предмета *communis (res communis)* и составляет тему поэмы. Оно ритуализирует пространство *communis*, в

которых (ритуалах) указываются и узнаются желания, ожидания. При этом само сообщество (*communis*) только и существует как *communicatio nominum* - распространение единого названия, имени на серии единичностей. И только будучи *communicator*'ом, или соучастником обговаривания - в коммуникации, ты являешься членом коллективного тела.

Однако даже закрытые системы обнаруживают наличие избытка, неподдающегося тематизации и требующего все новых и новых затрат. Именно множественность распечатывает священство общества, хранящееся в поэтических изречениях, и вопрошает об истоках секуляризованной и упорядоченной речи. «Не геометр - де не войдет», - это древнегреческое изречение несет в себе оспаривание авторитета поэмы авторитетом математической строгости. Общество, наблюдающее себя под углом математической семантики порядка, не позволяет себе алиби вопроса *что это?* и уступает место иным вопросам, с точки зрения *матемы*, гораздо более эффективным и требовательным. Ведь *что это?* порождает лишь состязание апорий, изначально ввергает в противоречие и хаос уже самой формой вопроса. Из-за чего Сократ, пожалуй, был первым кто не верил в серьезность вопроса *что это?* и иронизировал, вопрошая: *как?, каким образом?*. Фактически *как?* есть лишь вновь и вновь возвращение к вопросу *что это?*. В возвращении артикулируется различие единичностей и настаивается на определении меры перехода от одного единичного к другому.

Полагая множественность с самого начала, математика уравнивает эту множественность и, в конце концов, отдается коллекционированию единичностей, располагая их в линию - один-к-другой - регулярных точек. В регулярности покоится правило, которое выступает мерой единичностей. Применение правила означает не только и не столько делать *те же* вещи, но возможность продолжать процесс *таким же способом*. В этом случае математика «предлагает» обществу не столько наблюдать за самим собой, сколько следить за правилами собственного наблюдения. Поддержание стабильности наблюдения осуществляется либо номиналистически - снятием различий единичностей в единстве имени множественности; либо трансцендентно - стратегией, априорно предполагающей, что существует некая мера, помещаемая над обычными мерами, которая регулирует, фиксирует неподдающийся тематизации избыток. Видно, что первая, номиналистическая, стратегия всегда испытывает постоянный недостаток ресурсов в именовании множественности и, по сути, представляет общество парадоксально; вторая - наоборот, испытывает избыток и терпит неразличимую множественность только как преходящий эффект неведения по отношению к «высшей» мере, которая, тем не менее, доступна в аффектации.

Движения поэмы и математики образуют своеобразный незамкнутый, разорванный круг. Окончательное его замыкание представляло бы собой либо заострение в тавтологичности, что непременно приводит к небытию смерти, либо вращение в беспочвенности парадокса и падению в ничто вкуса. Действительно, «слишком близорук взгляд, когда проблемой делают 'жизнь', а потом по обстоятельствам также берут в расчет смерть. Искусственно догматически обстрижен тематический предмет, когда 'ближайшим образом' ограничиваются 'теоретическим субъектом', чтобы потом восполнить его 'с практической стороны' в добавочной 'этике» [6: 316]. И, тем не менее, Хайдеггер предлагает исходить «от круга», прилагать усилия, «чтобы исходно и целно вскочить в этот круг». Его мысль ведома Парменидом, для которого богиня Истина стоит и в открытии, и в утаивании. Она открывает себя в истинностных процедурах и скрывается в кажимости явленного. Оберегая себя от толков, любопытства и двусмысленности - модусов искажения и кажимости, Истина случается в месте встречи, которое «мощно Ананкэ / Держит в оковах границ, что вокруг его запирают» [7, фр.8, 30-31]. Фактически Истина открывается как граница истинностных процедур. И Хайдеггер подчеркивает такое мирское устройство: «Где происходит встреча, там возникает граница» [8: 195]. Но Истина на границе истинностных процедур также и «мощно держит в оковах» круг истинностных процедур. Она «обособленно»¹ пребывает в границе, которая есть и исток истинностных процедур, и то, что открывается лишь при встрече в круге таковых. Наблюдение в пограничье есть событие встречи со-действующих истинностных процедур. Здесь именно граница выступает неизменным условием, позволяющим обществу реализоваться в своей способности самонаблюдения.

¹ Мы намеренно используем здесь слово Гераклита *kecwrismenon* из его изречения «Мудрость ото всех обособлено» [9, фр.108], чтобы подчеркнуть не трансцендентность Истины, но ее обособленность в круге, но не за его пределами, истинностных процедур.

Конституция границы препятствует тому, чтобы фундировать ее процедурами поэмы либо матемы. Она есть поле выбора поэмы и матемы. Движение истинностных процедур заставляет поле востребовать себе только движение, способное доходить до бесконечности, т.е. множественность, а выбор только бесконечного движения или движение бесконечности складывает единичности поля. Поэтому поле выбора образуется складкой истинностных процедур в событии *kri;;;nein lo;gwl*. Действительно, «где есть ограничение, там ограниченное оттесняется назад, к себе, и таким образом поворачивается к самому себе. Ограничение погибает, задвигает отношение к открытому, а потому само это отношение делается загнутым» [8: 195]. Складка и есть случившееся событие «судящего», выбирающего сопряжения единичного и осуществление самонаблюдения. Складка «судит», что единичный – это не только ‘один’ либо ‘один-к-другому’, но ‘один-с-другим’ и потому ‘вместе-сопряженный’. В складке единичность есть вместе сопряженная множественность, или единичность (единственность) события; а множественность – бесконечность одного-с-другим, или со-бытие единичности.

Связь-‘с’, или выставление напоказ «загнутых отношений», препятствует и разъединению, и соединению поэмы и матемы. Их разъединение либо соединение «зашивает» (Бадью) наблюдение и прерывает бесконечность становления поля выбора. Складка же, напротив, будучи складыванием совершенно разнородного, несоизмеримого, обеспечивает вновь и вновь возвращение в поле выбора. В возвращении ‘с’ усугубляется неустранимость чуждого. Именно реальность чуждого, ни с чем не сопоставимая и не ассимилируемая, есть истинный источник. От чуждости, которая случается в событии события одного-с-другим, и высказывает себя очевидность наблюдения.

От чуждости истинностные процедуры возвращаются к своему истоку – границе, и граница возвращается как судящее сопряжение. Возвращение, следовательно, различается как возвращение, которое постоянно длится и разворачивается от одного к другому и вновь к первому, и возвращение вместе-сопряженного. Суть данного различия состоит в имени-дела. В этом плане способность общества к самонаблюдению не есть созерцание, но *praxis* наблюдения, который совершается как «бросок, в смысле броска вперед, который отрывается от бытия в качестве основы сущего и прыгает в бездну. Однако, эта бездна – не пустое ничто, и не темная мешанина. Это Со-бытие. В Событии мы обретаем сущностное мерцание того, что изрекается речью, того, что было однажды названо домом бытия» [10: 78]. Именно имени-дела наиболее рельефно высказывает свое противопоставление тождеству. Ведь имени-дела не является ни непрерывностью одного и того же, ни состоянием равновесия, но складкой сил: броска, а потому событием различия, и со-бытийностью различного. Имени-дела, таким образом, есть различающее сопряжение различного, или сбывание наблюдения как события со-бытия. В речи изреченное наблюдение как событие со-бытия не только не руководится «теоретической» интенцией, но есть именно практическое произведение вещей в их взаимосвязи. Таким образом, наблюдение не есть «теория» как форма повествования, но – глагол представления к присутствию.

В имени-дела сбывается не только очевидность наблюдения, но резко возрастает риск сокрытия. Прикоснуться к очевидности – это значит риск его утратить. Поэтому имени-дела по сути рискованно. Оно стремится завершить дело; а завершив – видит его не-имение и теряет дело. Поэтому кажется, что не-имение-дела является абсолютной безопасностью. Однако, подлинная безопасность лишь там, где «не считаемся с беззащитностью, не рассчитываем на основанную на волеии защиту. Безопасность существует лишь вне опредмечивающего отвращения от открытого, ‘вне всякой защиты’, вне отрешения от чистого натяженья. Таковое есть неслышанная середина всякого притяженья, которое втягивает все в безграничное и натягивает его к этой середине. Середина же — это то «там», где действует тяготенье чистых сил. Безопасность есть сокровенное упокоение в тяге целого натяженья» [8:207]. В «чистоте натяженья» безопасность имени-дела есть почтительное, оберегающее – заботливое отношении к потаенности мира в его бесконечной множественности. Забота, ухаживая, обеспечивает способность наблюдения и, тем самым, освобождает путь для полноты раскрытия того, что уже есть, но стремится принять очевидный облик. В этой связи, суть заботы как имени-дела заключается вовсе не в операциях и манипуляциях по извлечению или доводке (индустрии и технологии), но в сопряжении уже наличного, споспешествовании ему, тем самым, в достижении очевидного. Поэтому-то забота есть атрибутивное качество имени-дела и суть то, при помощи чего открывается способность быть. Эта способность – есть окультуривание уже наличествующих во множественности единичностей.

Забота отнюдь не вещь, которая занимает место, но окончание бывшего и начало другого. Временность заботы раскрывает себя как вместе сопряженные единичности: они в пути шествуют вместе. С одной стороны, это упорядоченное – космичное шествие времени. В его «продольном» движении – за одним с риском для себя следует другое. В «продольном» движении время шествует из прошлого в будущее. Такое время хронологично и скоротечно. В «поперечном», наоборот, время переполнено единичностями – множественно: ушедшее, либо еще не родившееся, покоит живых в забвении; настоящее мерится уже прошедшим и еще не наступившим грядущим.

В событии сопряжения нарушается порядок времен. Имение-дела как озабоченье хаокоsmично. Кайрос имения-дела определяет прошлое, которое предвещает будущее и продолжает его: будущее-в-прошедшем. Или продолжается то, что было обещано в будущем: прошедшее-в-будущем. Будущее и прошедшее чередуют друг друга: складываются, вновь возвращаются. Прошлое – это не то, что сбылось и уже покоится, но то, что удерживается и нудит; будущее – не то, что еще не сбылось, а то, что начинается с прошлого. В мгновенье случаемого единичности чередуются и трепещут в водовороте одно-временного множественного.

В водовороте одно-временности имение-дела и памятью довольствуется шествие, сохраняя прошедшее в грядущем, и воспоминаниями наполняет заботу, чтобы сохранить ее. Без заботы способность самонаблюдения – в забвении, в безвременье. В безвременье память, забывая воспоминание, достигает машинообразной внеположенности. В шествии единичности калькулируются и, в соответствии с принципом распознавания, распределяются, сохраняются в пространстве, оставаясь не востребуемыми. И воспоминание, забыв память, оставляет пережитое в вечном покое, в котором живое неминуемо прекращается. В имение-дела прошедшее не только сохраняется в памяти, но и вспоминается решительностью броска. Поэтому время заботы – всегда вперед. Но не только в будущее, а и в настоящее, и в прошлое.

В таком «всегда-вперед» прошлое – след, который более маркирует движение отделения и отличия – различия, чем близость и родство. И если памяти позволено входить в отношения с прошлым, то это не потому, что прошлое действительно в качестве источника настоящего и непрерывности времени, источника, который забыт и который необходимо постичь. Обращение к прошлому – есть умышленное действие по установлению связи между двумя различными временными точками, между которыми нет и не может быть отношений непрерывности. «Подлинный след, - подчеркивает Левинас, - нарушает порядок мира» [11: 319]. «Связь» здесь – граница, которая волею возвращение, чтобы продолжить путь. Поэтому в ступании по следу преодолевается время в возвращении к нему.

В ступании по следу память выступает не функцией прошлого, но будущего. И обращение к прошлому не только выражение чувствительности к единичному множественному, но и имение-дела: вовлеченность в будущее, воспоминание о самом будущем. Такая память – есть способность обещать. Ведь помнить о данном кому-либо обещании означает вспоминать не о том, что оно дано в какой-либо момент прошлого, а о том, что его должно исполнить в определенный момент в будущем. Это и есть феномен ответственности имения-дела, или ответственности как неременного условия достижения очевидности самонаблюдения общества.

Забота является не в интуиции, но видится и слышится в промежутках и отклонениях – мере, которая рождает в складке истинностных процедур и подвергает их испытанию, чтобы явиться вновь и новым. Мера не сводится к измерению, т.к. не уравнивается в количестве. Но и не может быть охарактеризована исключительно как качество, т.к. определяет соотношение окончания и начала, старого и нового. Мера не уравнивает и не примиряет, но обращает и конвертирует противоположности, судяще сопрягает их и, тем самым, открывает возможность наблюдения. Сказано же у Гераклита: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся и мерно угасающий» [9, фр.30]. Именно мера называется Гераклитом безусловным основанием, обуславливающим и мерцание животворящего огня, и, следовательно, космоса. В то же время мера не называется внеположенной космосу. Она – залог или обещание огня обратиться в вещь и, наоборот, обещание вещи вновь обратиться в огонь [9, фр.90]. В этом обращении одного с другим мерится имение-дела, где забота находит свой удел. Удел – случившееся событие в со-бытии, в котором общество есть в своей очевидности.

Именно забота является паролем шествия по пути очевидности общества. Заботой мерится имение-дела судящего сопряжения единичностей, которая утверждает и наделяет силой. Силой божественной, т.к. дарованной Зевсом. Что и позволяет именовать такое мерное имение-дела судящего сопряжения одного-с-другим диалогом, оттого что причиной его является огненная сила Зевса².

Способность общества к самонаблюдению, таким образом, есть способность диалога.

Диалоговость общества не значит, конечно, что бытие – это только слово, но означает, что бытие есть все то, что есть, и все то, что создает слово: а именно событие, которое случается во временности мерного одного-с-другим-вместе-сопряженного, или в со-бытии.

Поскольку отдельное слово есть то, что оно есть только с другим словом, постольку слово есть именно в этом 'с', в событии со-бытия. Язык, по существу, есть только в этом 'с', которое явлено в обращении-с. Эта 'с' позволяет видеть речь как одновременность двух речей: той, что произносится и той, что слушается. Поэтому смысл сказанного слова мерится не передачей от источника к получателю, а в событии бытия двух источников смысла. В этом плане обращение-с – это, с одной стороны, говорение. В говорение – решительность броска, которое выражает себя в сообщении значения. Поэтому говорение всегда телесно. Оно есть обращение телом потому, что действительным носителем говорения являются не драматические модуляции, а фактура самого голоса, представляющая собой энергичное сопряжение языка, нёба и глотки. С другой стороны – это обращение с ухом, в котором завершается предыдущий глас и открывается возможность последующего говорения. Поэтому если в говорении сила актуального, то в слушании скрывается потенциал силы; если в говорении говорит решительность и риск, то в ухе пребывает покой. «В разговоре, - отмечает Розеншток-Хюси, - слушающий должен стать говорящим, а говорящий слушающим. Мы должны меняться ролями. Мы должны меняться своими ролями говорящего и слушающего до того, как мы станем говорить действительно и истинно» [12: 74]. В этом «бегании» от говорения к слушанию (что и можно перевести как дискурс: *discurro* – лат. бегать туда-сюда, бегать в разные стороны) пребывает «подлинный язык», который потом, в языке «действительном», именуется и указывает. В «бегании» диалога «подлинный язык» выпадает в осадок кристаллами знака и потом способен информировать *a la lettre* и тиражироваться.

Диалог не имеет своей целью прийти к консенсусу. Его задача в том, чтобы настраивать и придавать тон, интенсивность – заряжать энергией. О высвобождении энергии речь может идти только потом. Только потом можно говорить об истине как *adaequatio intellectus et rei*. Но этого «потом» может и не случиться, не предоставь истине возможность. Таковую возможность, благодаря энергии которой «вещь», потом уже могущая быть «адекватной», только и способна быть. И диалог есть такая возможность, в которой высвобождается сущее, благодаря чему (т.е. высвобождению) осуществляет себя открытость очевидного. В этой открытости – все общество.

Таким образом, недостаточно противопоставлять «подлинный язык» языку действительному, или некую болтовню аутентичной речи, полной смысла. Необходимо, напротив, распознать в болтовне, случившемся событии разговора, язык со-бытия. Ведь именно беседуя, обсуждая, со-бытие поддерживается и утверждает в событии очевидность общества. Поэтому, «если проблема заключается в отсутствии бытия, если бытие – это то, что выражается столь различным способом, то чем больше мы говорим, тем больше существует бытие» [13: 615]. В этом плане распознавание способности общества к самонаблюдению – теория (*gewrein*) совершается не ради себя самой, но делается исключительно со страстным желанием заботы о себе.

В такой теории вместе сопрягается множество «теорий» и конституируется порядок признания, который обеспечивает необходимые условия для того, чтобы проявить заботу. Здесь «одно» слово также ценно как и его преодоление – «другое»; «другое» слово более надежно, чем «одно», но также неустойчиво и, по сути, фиктивно. Границей одного-с-другим определяется позиция собеседника. В этой границе собеседник понимает: распознает очевидное в силу и приобщенности к делу понимания, в результате схватывания, и имени – сингуляризации (одно-к-другому-расположение) схваченного. В этом смысле понимание разворачивается как диалог. Конечно, это непременно накладывает ограничения на понимание: можно понять только то, что допускается *gewrein*, т.е. возможностью быть среди

² *Diva* – аккузатив имени верховного древнегреческого божества Зевса (Zeus).

© Дунець О.А., 2004

говорящих, среди тех, кто также желает понять. В таком случае собеседник намеренно накладывает на себя епитимью возможности непонимания: понимаешь, что не можешь понять того, чего не понимаешь.

Но главное – право быть призванным и признанным среди участвующих в обсуждении проблем в данном случае следует разуметь как самое высокое осуществление подлинной заботы, т.к. оно предоставляет право суверенного выбора путей реализации своих способностей. А теория, таким образом, конституирует место ответственного «стояния на агоре», утверждая способность общества к самонаблюдению.

ЛИТЕРАТУРА

1. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современных обществ // Социо-логос: социология, антропология, метафизика. Вып. 1: Общество и сферы смысла: Пер. с англ., нем., франц. - М.: Прогресс, 1991. –С.194-218.
2. Бурдые П. За рационалистический рационализм / Социо-Логос постмодернизма. –М.: Институт экспериментальной социологии, 1996. –С.9-29; Бурдые П. Политическая онтология М. Хайдеггера. – М.: Праксис, 2003; Bourdieu P. Distinction. A social critique of the judgement of taste. –N.-Y., L: Routledge, 2003.
3. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права / Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре: Трактаты. –М.: Канон-Пресс-Ц, 2000.
4. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах, т. 2; Сост., ред. и авт. прим. К.А. Свасьян. – М.: Мысль, 1990.
5. Маркс К. Конспект книги Джемса Милля «Основы политической экономии». Собр. соч. – Т.42. – С. 5-40.
6. Хайдеггер М. Бытие и время. - М: Ad Marginem, 1997.
7. Парменид. О природе / Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. Под редакцией А.В.Лебедева. – М.: Наука, 1989.
8. Хайдеггер М. Петь – для чего? / Рильке Р.М. Прикосновение: Сонеты к Орфею: Из поздних стихотворений. Хайдеггер М. Петь – для чего. –М.: Текст, 2003.
9. Гераклит / Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. Под редакцией А.В.Лебедева. – М.: Наука, 1989.
10. Хайдеггер М. Закон тождества / Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник. – М.: Высшая школа, 1991. –С.69-79.
11. Левинас Э. Ракурсы / Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. –М., С-Пб: Университетская библиотека, 2000. –С.292-349.
12. Розеншток-Хюсси О. Коперниковский переворот в грамматике / Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить. –М.: Канон+, 1998. –С.54-118.
13. Эко У. Маятник Фуко. – К.: Фірма "Фіта", 1995.

Стаття надійшла до редакції 18.11.04 р.

Дунець О.А. – аспірант кафедри соціології ОНУ ім. І.І.Мечникова

УДК: 301+321.9+301.085

СОЦІОЛОГІЧНА ТЕОРІЯ ПРО ЗАКОНИ І МЕХАНІЗМИ СТАБІЛЬНОСТІ СОЦІАЛЬНИХ СИСТЕМ

Стаття посвячена проблемі стабільності суспільства. У неї аналізуються різні соціологічні теорії, як класичні, так і сучасні. Це дозволяє зрозуміти механізми самовідтворення системи, адаптації, рівноваги. Такій підхід набуває актуальності у зв'язку з сучасним розвитком соціологічної науки, її критичний, динамічний погляд на процеси, котри відбуваються в Україні.

Статья посвящена проблеме стабильности общества. В ней анализируются современные и классические социологические теории. Это дает возможность понять механизмы самовоспроизведения