

## Інформаційне право

УДК 1:316.4

**ДЗЬОБАНЬ О.П.**, доктор філософських наук, професор, головний науковий співробітник ДНУ ПБП НАПрН України.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2075-7508>.

**БРИЖКО В.М.**, доктор філософії (Ph.D.) з юридичних наук, с.н.с., головний науковий співробітник ДНУ ПБП НАПрН України.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3941-1013>.

### БЕЗПЕКА ЛЮДИНИ: НЕКЛАСИЧНА РЕФЛЕКСІЯ ЗАГРОЗ У ФІЛОСОФІЇ МОДЕРНУ Й ПОСТМОДЕРНУ

DOI...

**Анотація.** Аналізуються витоки постмодерної рефлексії загроз безпеці людини. Обґрунтовується, що виникнення ірраціоналістичних філософських течій, екзистенціалізму і особливо психоаналізу, є реакцією на ситуацію, що відбувається, коригуючи концепт безпеки поза межами раціонального. Показано, що розуміння безпеки в некласичній філософії виходить за межі звичного розуміння проблеми усунення загроз.

**Ключові слова:** безпека, суспільство, загрози, симулякри, біополітика, влада.

**Summary.** The origins of postmodern reflection on threats to human security are analyzed. It is justified that the emergence of irrationalistic philosophical currents, existentialism and especially psychoanalysis, is a reaction to the situation that is happening, correcting the concept of security beyond the rational. It is shown that the understanding of security in non-classical philosophy goes beyond the usual understanding of the problem of eliminating threats.

**Keywords:** security, society, threats, simulacra, biopolitics, power.

**Постановка проблеми.** Сучасний світ, завдяки різноманітним проявам насильства, від побутового й кримінального до тероризму, війн і геноциду, всездозволеності й безкарності сили, набагато менше захищений від насильства, аніж будь-коли в історії свого існування. Сьогодні, як свідчать події, безпека не може бути гарантованою практично жодною міжнародною структурою. Концептуальні підвалини такого становища зумовлені зокрема і тим, що філософська рефлексія безпеки сьогодні є досить проблематичною. Складність полягає у тому, що вже на рівні визначення ми стикаємося з визначенням безпеки як поняття в сукупності значень відсутності загроз, різних ризиків і небезпек для людини, суспільства й держави. Перш за все, у сучасній філософії поняття “людина”, “суспільство”, “держави” в епоху постмодерну зазнали значних змін і саме поняття “безпека” також викликає питання. Система “людина – громадянське суспільство (національна спільність) – держава” більше не є єдиною.

Наш повсякденний досвід розгалужується між відносно тривалим мирним періодом (після Другої світової війни) і новітніми загрозами, сконструйованими вже не стільки ідеологією, скільки практикою міжкультурних зіткнень. Відтак, спроби виявити й усвідомити витоки такого протиріччя у контексті культурних засад є надзвичайно актуальним завданням.

**Результати аналізу наукових публікацій.** Межа понятійної стійкості й концептуальної гнучкості щодо проблеми безпеки проходить (досить схематично) між

класичною й некласичною філософією. Остання, зробивши актуальними ідеї “смерті автора” [1 – 2], “децентрованого суб’єкта” [3 – 6], “кризи національної держави” [7 – 9], нарешті, множинності спільнот та ідентичностей, розширює межі розуміння безпеки, яка більше не локалізується в межах особистого і суспільно-державного простору. Розуміння сутності безпеки людини та її аспектів (зокрема загроз) зміщується у царину ірраціонального, що суттєво ускладнює її рефлексію. Відтак, виникає нагальна необхідність уточнити основні понятійні моменти розуміння з точки зору сучасних ірраціоналістичних філософських течій.

**Метою статті** є висвітлення й оцінка особливості розуміння безпеки людини з позицій філософії постмодернізму.

**Виклад основного матеріалу.** Період початку ХХ ст. можна вважати поворотним у трансформації практик забезпечення безпеки, що вибудовуються, починаючи з епохи Нового часу. Це була криза не тільки ідеї договору, як раціональної конструкції, але також криза самої раціональності як пояснювальної сили. Виникнення ірраціоналістичних філософських течій, екзистенціалізму і особливо психоаналізу, підтвердило досить гостру реакцію на ситуацію, що відбувається, коректуючи концепт безпеки вже поза межами раціонального.

Як показала історія (світові війни і революції), безпека більше не забезпечується раціональними домовленостями і непорушними державними інститутами. Загроза безпеці виходить від “Іншого”, який може бути як зовнішнім, так і внутрішнім. “Інший”, який розуміється як “Буття-з” (М. Хайдеггер) або “Буття з іншим” (Ж.-П. Сартр), “Ти” (М. Бубер), “Інший” (Ж. Лакан), звичайно, не може трактуватися однозначно загрозово, але часто його концептуальні “маніфестації”, що виникають у зіткненні з реальністю ХХ ст., носили смисли загрози або травми, відсутності гарантій безпеки.

Як зазначалося у попередніх публікаціях [10 – 12], подібна напруга вже була закладена у самому християнстві, яке містило ідеї гріховної природи людини, що у певному сенсі сама по собі була небезпечною як істота гріховна, а також ідеї радикальної відсутності гарантій порятунку – безпеки, які визначали пильну увагу людини до самої себе, свого внутрішнього світу, дізнання і допит самого себе, виявлення проступків і помилок.

Психоаналіз З. Фрейда, багато в чому, виходить з цих же посилок, але тільки з виключенням інстанції Бога і з заміною пастирства механізмом психологічного аналізу. Як і в християнстві, світ в трактуванні психоаналізу несе загрозу (звичайно, тут ми досить спрощуємо християнське розуміння світу, акцентуючи увагу на його гріховному стані). У роботі “Вступ до психоаналізу” З. Фрейд пише про сон як альтернативу реальності: “Наше ставлення до світу, в який ми так неохоче прийшли, здається, несе з собою те, що ми не можемо його виносити безупинно. Тому ми час від часу повертаємося до стану, в якому знаходилися до появи на світ...” [13, с. 80]. Нестерпність світу для людини є для З. Фрейда даністю, яку він постулює.

Інший відомий представник психоаналізу Е. Фромм, у передмові до “Втечі від свободи”, є більш історично конкретним, відмовляючи у безпеці сучасного світу: “Основна” ідея цієї книги полягає в тому, що сучасна людина, звільнена від пут доіндивідуалістичного суспільства, яке одночасно і обмежувало її, і забезпечувало їй безпеку і спокій, не набула свободи в сенсі реалізації її особистості, тобто реалізації її інтелектуальних, емоційних і чуттєвих здібностей. Свобода принесла людині незалежність і раціональність її існування, але в той же час ізолювала її, пробудила в ній почуття безсилля і тривоги” [14, с. 10-11].

Але не тільки світ є таким, сама людина також є (і уявляє себе в психоаналітичній процедурі самоаналізу) складною конструкцією, позбавленою не тільки єдності, але також і безпеки.

Звернемося до основоположника цієї ідеї і наведемо цитату з опису Фрейдом структури особистості, коли аналіз власного “Я” призводить його до усвідомлення поділу, розчленування власного “Я”, яке внутрішньо суперечливе і містить не тільки можливість спостереження, а й наступного за ним покарання: “...відділення спостерігаючої інстанції від решти “Я” може бути в структурі “Я” закономірною рисою... Уже зміст марення спостереження натякає на те, що спостереження є лише підготовкою до суду й покарання, і таким чином ми дізнаємося, що у цій інстанції є інша функція, яку ми називаємо своєю совістю” – ця інстанція й “відповідає” за “скасування” насолоди і покарання – ...піддавшись надмірним бажанням насолоди, я роблю щось, проти чого піднімається голос совісті, і після проступку моя совість карає мене докорами сорому, змушуючи каятися за нього” [13, с. 503].

Ця інстанція отримує назву “Над-Я” і вже зрозуміло, що для Фрейда вона носить репресивний характер, вона карає, забороняє, судить. При цьому, будучи самим “Я”, його частиною, але не всією людиною: “Якщо совість теж є чимось “в нас”, то це ж не з самого початку. Це – повна протилежність сексуального життя, яке дійсно було з самого початку життя, а не додалося лише згодом. Але маленька дитина, як відомо, є аморальною, у неї немає внутрішніх гальм проти прагнень до задоволення. Роль, яку пізніше бере на себе “Над-Я”, виконується спочатку зовнішньою силою, батьківським авторитетом. Батьківський вплив на дитину заснований на проявах знаків любові і загрози покараннями, які доводять дитині втрату любові і самі по собі повинні викликати страх. Цей реальний страх є попередником більш пізнього страху совісті... Тільки згодом утворюється вторинна ситуація, яку ми дуже охоче приймаємо за нормальну, коли зовнішнє стримування йде всередину, коли на місці батьківської інстанції з’являється “Над-Я”, яке точно так же спостерігає за “Я”, керує ним і загрожує йому...” [13, с. 505-506].

Ця досить велика цитата наведена тут з тією метою, щоб відтворити слова Фрейда якомога точніше, оскільки сенс загрози, яка походить від “Над-Я”, тут досить очевидний. “Над-Я”, яке є суспільними нормами, закон у широкому його розумінні, культура [15] – усе це загрожує свідомості, тій його частині, яку Фрейд називає “Я”.

Ця загроза необхідна для стримування бажання насолоди, яке було на початку і яке називається Фрейдом далі у лекціях несвідомим – “Воно”. Але чи є саме несвідоме безпечним? Фрейд дає йому такі визначення: “Це темна, недоступна частина нашої особистості... Ми наближаємося до розуміння “Воно” за допомогою порівняння, називаючи його хаосом, казаном, повним вируючих збуджень. Ми уявляємо собі, що у своєї межі воно відкрито соматичному, вбираючи звідти у себе інстинктивні потреби, які знаходять у ньому своє психічне вираження, але ми не можемо сказати, в якому субстраті. Завдяки потягам “Воно” наповнюється енергією, але не має організації, не виявляє загальної волі, а тільки прагнення задовольнити інстинктивні потреби при збереженні принципу задоволення” [13, с. 517]. Такими є досить розмиті характеристики несвідомого (“Воно”) все ж містять сенс протилежності свідомому, а також інстинктивності, природності на протигагу культурі (“Над-Я”), з якою можна впоратися лише “обдуривши”, сублімувавши. Тобто, це також загроза для “Я”, яке затиснуте між репресивним “Над-Я” і руйнівним “Воно”, відчуваючи загрози від них обох. Так само людина розкриває загрозу всередині самої себе. Сама загроза формулюється Фрейдом двояко, як загроза поглинання несвідомим, втрата власне людського, і як загроза розчинення в законі і втрати самості.

Подальше продовження проблематики ми знаходимо у доробках Е. Фромма, в яких присутня ідея загрози безпеці для людини, яка виходить як від її власної природи (вихідна агресивність людини), так і від тих соціальних умов, які оточують людину [16].

Іншими словами, загроза безпеці виходить від деякого безособового або знеособленості як такої. Психоданаліз з усією очевидністю робить цю загрозу однією з основних у сучасності, і вона пов'язана з важливою проблемою становлення суб'єкта. Вже у Фрейдів виникнення свідомого ("Я") відбувається через отримання травматичного досвіду Едіпового комплексу. У його послідовника Жака Лакана такою загрозливою інстанцією є "Реальне", яке є підставою суб'єктивності і одночасно джерелом його занепокоєння, джерелом травми, що детермінує поведінку суб'єкта: "Реальне є абсолютно вихідним і неможливим для суб'єкта досвідом. Це досвід органічної повноти, з яким можна зіставити перебування немовляти у материнській утробі, злитість з тілом матері... Феномен людини спочатку виникає на місці розриву з "Реальним". У людини зв'язок з природою з самого початку "спотворена наявністю в надрах його організму" якихось "тріщин", "первісного розбрату" [5, с. 17].

Отже, можна сказати, що психоданаліз залишає для людини дві можливості, рух до своєї "основи" – несвідомого або "Реального" у пошуку безпеки; і рух до "Над-Я" або символічний, як відмова від самості і розчинення в якійсь загальності, що забезпечує захист і спокій. У будь-якому випадку, саме становлення суб'єкта є насильницьким і небезпечним, оскільки (це є перша можливість) прагнення до своєї суті ("Реального" у Ж. Лакана) зіштовхує людину з травматичним переживанням.

Славоу Жижек описує сучасність як час пристрасного прагнення до "Реального": "Головним і визначальним досвідом ХХ ст. був безпосередній досвід "Реального", що відрізняється від щоденної соціальної реальності – "Реального" з його крайнім насильством як ціною, яку доводиться платити за звільнення від брехливих шарів реальності" [18, с. 111]. У цьому прагненні до витоків або справжності є і прагнення до безпеки (подібної внутрішньоутробному стану комфорту за Лаканом), але також і допущення насильства заради досягнення безпеки. С. Жижек пише про ексцесивність такого прагнення, посилаючись на трактування ексцесу Ж. Батая.

Відсутність безпеки в такому онтологічному сенсі втрати автентичності буття досить близько стикається з проблемою відчуження. У роботах Ж. Батая ми знаходимо зв'язок такого "піднесеного" розуміння загрози безпеки з працею і страхом смерті: "...праця і страх смерті становлять нерозлучну пару: перша обумовлює приналежність індивіда до світу речей, яка у свою чергу ґрунтується на страху перед смертю. Навіть необов'язково займатися працею, щоб виступати в якійсь мірі річчю, що знаходиться під владою страху... Але людина є річчю не тому, як це може здатися, що вона відчуває почуття страху. Якби вона не була індивідом (річчю), вона б не була схильною до почуття страху, адже переважно те, що вона є індивідом, і служить підставою для її побоювань... Страх перед смертю починає переслідувати її з того самого моменту, коли весь уклад її життя перетворюється у суцільний проект, який характерний для світу речей" [19, с. 53].

У цій ідеї уподібнення людини речам за допомогою її індивідуалізації є не тільки прихована полеміка з А. Кожевим [20], але і явне зближення з марксистськими і постмарксистськими трактуваннями відчуження і критикою капіталізму і споживчої спільноти [21 – 23]. Наведемо лише висловлювання Г. Маркузе про сучасну цивілізацію: "Ніколи раніше суспільство не мало таких багатств інтелектуальних і матеріальних ресурсів і, відповідно, не знало панування суспільства над індивідом у такому обсязі. Відмінність сучасного суспільства полягає у тому, що воно пригнічує відцентрові сили

швидше за допомогою техніки, аніж Терору, спираючись одночасно на нищівну ефективність і життєвий рівень, що підвищується” [24, с. 256].

Ексцес як прагнення до реальності осмислюється і з позиції критичної теорії Ж. Бодрійяра з його розумінням симулякрів як “копій” оригіналів. Вибудовуючи ієрархію симулякрів, першого (безпосереднього символічного подвоєння реальності в знаку, жорстко прив’язаного до речі), другого (знаків сосюрівського трактування, вільних від речей) і третього порядків, які утворюють реальність, яка не має не тільки відсилання до речі, а й існує поза самою реальністю: “Мова не йде більше ані про імітацію, ані про дублювання, ані навіть про пародії. Йдеться про заміну реального знаками реального, тобто про операцію залякування всього реального процесу його операційним дублікатом, метастабільною знаковою машиною, програматичною, бездоганною, яка дарує всі знаки реального і оминає при цьому всі перипетії. Більше ніколи реальному не випаде можливості для самовідтворення – такою є вітальна функція моделі у системі смерті, чи то пак, передбачення воскресіння, яке не залишить жодного шансу самій події смерті” [25, с. 18].

Подолання реальності симулякрів також є ексцесивним і описується ним як необхідність знищення “дурної нескінченності” виробництва копій шляхом звернення до смерті: “...єдиним виходом виявляється повернути проти системи сам же принцип її влади: неможливість відповіді і заперечення. Кинути системі такий виклик, на який вона не зможе відповісти нічим крім своєї загибелі і краху... Бо той дар, на який вона повинна відповісти, щоб не втратити обличчя, цей дар, звичайно, може бути тільки даром смерті. Нехай система сама вб’є себе, відповідаючи на багаторазовий виклик смерті і самогубства” [26, с. 99]. На думку Ж. Бодрійяра, система сама себе знищує, все більше наближаючись до загальної еквівалентності, стирання відмінностей, що призведе до самознищення. У цих процесах самознищення і множення загроз знаходить пояснення і проблема тероризму, і екологічні, і ціла низка інших проблем, які загрожують безпеці людини [27]. Цим анонімним погрозам і протистоїть ексцес як єдина можливість.

Подібне вторгнення екстраординарного, ексцес, ми знаходимо у Вальтера Беньяміна у його ідеї божественного насильства. Воно виникає як щось третє щодо насильства правостановлюючого і насильства правопідтримуючого, а також як антитеза насильству міфологічному: “Як у всіх царинах міфу протистоїть Бог, так міфічному насильству протистоїть насильство божественне. А саме воно у всьому становить йому протилежність. Якщо міфічне насильство правостановлююче, то божественне – правознищуюче; якщо перше встановлює межі, то друге їх безмежно руйнує; якщо міфічне насильство викликає провину і гріх, то божественне діє як спокута; якщо перше загрожує, то друге вражає; якщо перше є кривавим, то друге – смертельним без пролиття крові” [28, с. 90]. Сам Беньямін далі пише про те, що така інтерпретація насильства, насильства, що звільнює, є досить важкою для зрозуміння: “Подібне широке тлумачення чистого або божественного насильства, звичайно ж, викличе, особливо в наші дні, запеклі нападки...” [28, с. 91-92]. Але це є саме випадання зі звичайного перебігу речей, екстраординарна подія, що вилучає життя, звільняючи її від всіх зобов’язань і небезпек, повідомляючи їй справжність і істину існування, і тим самим роблячи її безпечною, але не в сенсі існування фізичного, а в сенсі релігійному, життя душі: “Брехливим і низьким є положення, ніби буття стоїть вище справедливого буття, якщо під буттям розуміти нічого крім голого життя... Наскільки людина (або навіть те життя в ній, яке тотожно пролягає в земному житті, смерті та загробному житті) священна, настільки далекими від святості є її стани, її тілесне життя, легко вразливе з боку оточуючих її людей” [28, с. 93].

Такій екстраординарності і протистоїть безпека в її застосовності до “звичайного” життя, безпека як відсутність загроз фізичному існуванню людини. І в цій сфері людина знаходиться вже у владі закону, мови, яка є основою закону, міфу, началом закону й насильства, яке первинно є міфологічним. На думку Беньяміна, право (яке забезпечує безпеку) розширює сферу своєї діяльності за рахунок мови, яка раніше була вільною від насильства. Мова це “справжня сфера “взаєморозуміння” [28, с. 93], віддалена від насильства наскільки це можливо.

У Гегеля і Кожева ми зустрічаємо протилежне твердження про мову як нерозривно пов’язану з насильством [20]. Мова опосередковує насильство, свідчить про нього. Бажання, яке конструює людину, не може бути реалізовано поза мовою як такою. І розуміння Беньяміном договору і компромісу як засобів забезпечення безпеки, вимушених заходів через страх насильства, стикається з розумінням діалогу як принципово ненасильницької техніки. Втім, Беньямін робить відмінність для мови як такої і мови, яка зазнала “натиску” насильства, яка вмістила його під впливом “права”, що сталося, на його думку, порівняно недавно. Сама ж мова є скоріше трансцендентною по своїй суті і тому такою, що перебуває поза насильством [28].

Очевидно, що якщо не розрізняти договір як техніку спілкування і бесіду, розуміючи під ними саму мову, то потрібно розрізняти насильство, насильство як всезагальне, іманентне, що пронизує ество людини і його прояви, і насильство як часткове, що виявляється в окремих сферах, яке не поглинає людину і не становить її суті, як і суті світу. Сама можливість ненасильницьких засобів, дій людини, якоїсь сфери її існування поза насильством, видається цілком реальною, однак з поправкою, що це “поза” подібне до обмеженої насильством сфери і є такою через загрозу насильства.

Наступний методологічний крок Беньяміна пов’язаний вже не стільки з поєднанням двох концепцій насильства, своєрідним синтезом точки зору на насильство природного і позитивного права в розгляді протиріччя природних і правових цілей, скільки зі спробою заперечення їх обох. Власне, до цього, не тільки їх взаємного існування, прагнення засобів до цілей і навпаки, але і до взаємного заперечення навів Беньяміна їх синтез. Це насильство не є якимось специфічним чи особливого роду, це – власне насильство, яке перевертає відносини з правом по лінії первинності і обумовленості. Генетично насильство пов’язане з фатумом, долею, яка у свою чергу пов’язана з Богом, “адже про виправданість засобів і справедливості цілей вирішує не розум, а фатальне насильство, над фатальним насильством же вирішує Бог” [28, с. 7-8].

Таким чином, Беньямін робить важливий висновок про те, що насильство не є засобом, а є маніфестацією божественної реальності у всій її руйнівності. Сутність аналізованого раніше насильства природних і правових цілей сходиться у цьому насильстві через поняття або уявлення загрози. Загроза розкриває весь фатальний характер насильства у своїй невизначеності, поза людиною і незалежно від її волі. Тому відносини справедливості чи несправедливості, цілепокладання, є вторинними. Людина захоплюється насильством як якоюсь чужою їй силою або зазнає його впливу. Однак, підкреслює Беньямін, результат такого впливу є встановленням “права” і тільки потім ця спрямованість насильства перетвориться людиною на правопідтримку [28, с. 9].

Правовстановлення є зовнішній акт, оскільки пов’язаний або впливає з суто зовнішнього насильства як божественної маніфестації. Воно (“право”) успадковує невизначеність, її фатальний характер проявляється в характері закону, на який вказує Беньямін. Закон носить характер невідворотності, загрози покарання незалежно від його знання, а точніше якраз незалежно від знання чи незнання закону. Незнання, невизначеність кордонів, які не можна переступати, обумовлюють режим функціонування влади.

Цей режим, як показав Беньямін, є внутрішньо суперечливим, він вкорінений у протиріччі самого насильства як правостановлюючого і правопідтримуючого, саме це протиріччя, за Беньяміном, характеризує поліцію як інститут, який існує в обох іпостасях насильства. Критика Беньяміна вибудовується на тезі про скасування правостановлюючого і правопідтримуючого насильства у функціонуванні поліції: "...у ньому скасовано поділ на правостановлююче і правопідтримуюче насильство: це відчують лише деякі, і тільки тому, що повноваження цього відомства переростають у грубі порушення від яких державу не можуть захищати закони лише зрідка, але тим безоглядніше їх застосування в самих уразливих сферах і проти освічених членів суспільства, від яких державу не можуть захистити закони. Якщо по відношенню до правостановлюючого насильства висувається вимога переможно стверджувати себе, то правопідтримуюче насильство підлягає обмеженню: воно не повинне визначати для себе нові цілі. Від цих обох умов поліцейське насильство звільнене" [28, с. 8-9].

Поліцейське насильство, за Беньяміном, є аморфним, оскільки поєднує риси обох рангів насильства, що утворюють його концепцію. Ця невизначеність для нього є знак деградації існуючого правопорядку, але зауважимо, що будь-який акт насильства потенційно є таким. Поліція є не тільки ініціатором такого насильства, або навіть не стільки ініціатором, скільки інстанцією, яка раніше за інших стикається з таким насильством.

Внутрішня суперечливість правостановлюючого і правопідтримуючого насильства, які можна об'єднати під ім'ям закону, полягає в декларації досягнення безпеки для людини, але людини, що розуміється досить специфічно, як "голе життя" [29]. Саме ж розуміння безпеки ототожнюється з контролем і, як показує Беньямін, навіть насильством. У протиставленні Божого й міфологічного насильства розкривається природа протилежності "Реального" (Ж. Лакан) і "Символічного". Останнє і є закон в його правостановлювальному, а не в суб'єктивному уявленні та сенсі.

Можна з упевненістю стверджувати, що сучасність з усіх періодів життя людства є найнебезпечнішою. Можливо тому у нас є можливість не тільки звернути увагу, але і відрефлексувати проблему безпеки і проблему насильства, основну з загроз безпеці людини. Турбота про безпеку є наріжним каменем сучасних суспільств, держав і наддержавних структур, гострою, як ніколи раніше, проблемою. Однак варто звернути на це увагу і критично поставитися до цього, як це робить, наприклад, С. Жижек. Він буквально закликає розібратися з такою увагою до проблеми безпеки, і це має відношення до рефлексії не тільки феномена безпеки, але і його концептуалізації: "Чи немає чогось підозрілого, навіть симптоматичного в такій заклопотаності суб'єктивним насильством – насильством, яке здійснюється соціальними агентами, злими людьми, дисциплінованими репресивними апаратами, фанатичними натовпами? Чи немає тут відчайдушної спроби відвернути нашу увагу від справжнього джерела проблем, прибираючи з поля зору інші форми насильства і тим самим активно беручи в них участь? ...завдання якраз і полягає в тому, щоб змінити тему, перейти від відчайдушних гуманітарних сигналів SOS з закликами припинити насильство до аналізу іншого сигналу SOS, складної взаємодії трьох видів насильства – суб'єктивного, об'єктивного і символічного" [30]. Тобто, увагу до проблеми безпеки також маскує об'єктивний рівень загрози для людини, який, судячи з масштабу уваги до безпеки, також досить великий.

Ця загроза носить об'єктивний характер, що, за словами С. Жижека, має бути історизовано, тобто вивчено в історичному контексті. Об'єктивний характер загроз або об'єктивне насильство вже не ексцес, а скоріше зворотне йому, безособова логіка капіталу, який, сам будучи загрозою, відхиляє її на суто суб'єктивні і приватні об'єкти,

подібно різним радикалізмам, фундаменталізмам, тероризмам або нового об'єкту – прекаріату [31 – 33], якого він сам же й породив, так само як і інші загрози безпеці людині і людству (екологічна криза, загроза ядерної війни та інше). Реальне для С. Жижека і є ця логіка Капіталу, що протистоїть реальності: “...саме організовані без будь-якого зовнішнього примушення метафізичні “танці” всесильного Капіталу служать ключем до реальних подій і катастроф. У цьому й полягає фундаментальне системне насильство капіталізму, набагато більш страшне, аніж будь-яке пряме докапіталістичне соціально-ідеологічне насильство: це насильство більше не можна приписати конкретним людям і їх “злим” намірам; воно є чисто “об’єктивним”, системним, анонімним” [30, с. 15]. С. Жижек показує, що своєрідним виворотом безпеки якраз і є загроза. Ця загроза і є системне насильство, яке є об’єктивним. Йому протистоїть суб’єктивне насильство, яке тільки заважає зрозуміти приховане джерело загрози. Марксистська і лаканівська критики у своїй єдності допомагають зрозуміти цей взаємозв’язок.

Заклик до історизації систем безпеки і небезпеки також був реалізований навіть дещо раніше, аніж його озвучив С. Жижек. Тема безпеки виникає в роботах М. Фуко досить давно. Уже в роботі “Історія безумства в класичну епоху” (1961 р.), присвяченій проблемі божевілля, Фуко звертається до дослідження безпеки [34]. Однак найбільш повно вона виникає в лекційному курсі 1978 року, названому “Безпека, територія, населення” [35], який був прочитаний в Колеж де Франс і містив як додаткові матеріали дослідження, що частково вже розглянуті в більш ранніх роботах [2, с. 36-37]. У цьому курсі Фуко визначає біополітику (біовладу), як “групу феноменів” або “сукупність механізмів”, за допомогою яких людська природність входить у політику.

Яким чином це стає можливим? Перш за все, Фуко виходить з того положення, що політика або влада є не що інше, як сукупність механізмів і процедур. Їх “робота” і є влада, вони виробляють її. Друге впливає з першого і полягає в тому, що у влади немає будь-якої власної специфічної підстави, вона є лише механізмами у своїй діяльності, результатом якої влада і є. Інші положення Фуко доповнюють перші і постулюють розуміння філософії як “політики істини”, а також історичного характеру механізмів влади і знання.

Історичний характер знання-влади дозволяє Фуко визначити безпеку як нову формацію владних практик, які змінюють практики законності і дисциплінарності на сучасному етапі (приблизно з епохи Нового часу). Відмінності в режимі функціонування цих формацій М. Фуко демонструє на прикладі практик покарання (для нас це і є практики забезпечення безпеки). Так, “перша форма ...передбачає затвердження закону і фіксацію покарання для тих, хто його порушує, – це система коду законності з бінарною розбивкою на дозволене і заборонене і встановленням ...зв’язку між тим чи іншим типом забороненої дії і тим або іншим типом покарання. Тут ми, отже, маємо справу з функціонуванням механізму законності або “права”. Друга структура, при якій закон діє в межах процедур нагляду і виправлення... – це дисциплінарний механізм, який характеризується тим, що всередині бінарної системи коду виявляється третій персонаж, а саме винний... Третя форма вказує, мабуть, вже не на код законності і не на дисциплінарний механізм, а на організацію безпеки...” [35, с. 19].

Безпека розуміється М. Фуко досить виразно. Однак відразу відзначимо, що для нас проблема безпеки є набагато ширшою, будучи потребою людини; безпека існувала з моменту виникнення самої людини, історично видозмінюючись і прагнучі до все більшої ефективності своїх практик. Проте, концепція М. Фуко найбільш цікава своєю концептуалізацією безпеки, оскільки поміщає її в широкий історичний контекст і контекст фундаментальних проблем влади і індивіда, мови (дискурсу) і біологічної природи людини, влади та знання.



Режим безпеки у Фуко пов'язаний не просто з “виявленням” злочину, але розглядом конкретного його прояву як імовірного. Якщо раніше злочинство (це приклад у Фуко) це щось, що вже відбулося, якийсь акт, який зафіксований в бінарному коді закону, то тепер злочинство – це щось можливе і навіть вже існує, якщо не в актуальному, то у потенційному статусі, як пише Фуко, злочинство поміщається в “серію ймовірних подій” [35, с. 19]. Виникає не тільки елементарна оцінка діяння за шкалою “винен – не винен”, а більш широкий контекст подій, в який включається те, що можна назвати економікою злочинів: “... місце бінарного розподілу на дозволене і заборонене тут займають спочатку визначення оптимальної для суспільства середньої величини крадіжок, а потім – фіксація меж припустимого...” [35, с. 19-20].

М. Фуко вказує на те, що техніки безпеки досить складно описати у всій повноті, але вони можуть бути визначені, принаймні, у декількох аспектах, виділяючи особливі простори безпеки, специфічні способи нормалізації ситуацій і населення, як основний об'єкт безпеки.

Отже, перша з особливостей технік безпеки у М. Фуко зводиться до розуміння простору, який сприймається як середовище: “Середовище ...являє собою набір природних (ріки, болота, пагорби) і штучних (скупчення індивідів, скупчення будинків тощо) даностей. Його активність знаходить своє вираження у певній динаміці, що є сукупним результатом дії всього, з чого воно, середовище, складається” [35, с. 19-20]. Тобто, це щось вже дане, причому дане як множинність, що сприймається поза урахуванням політичних або адміністративних кордонів (це тільки частина поділу множин), у максимумі проявів реальності. Але, з іншого боку, множинності, розміщені на поверхні середовища, мають тільки один вимір – це фізичний світ, включаючи і його символічні породження віртуальної реальності. І з цієї точки зору, простори безпеки сильно відрізняються від безпеки попередніх епох, які включали надприродний вимір (Середньовіччя) або політико-міфологічний (Новий час).

Так Річард Сеннет наводить приклад такої організації простору в епоху пізньої античності: “Тіло, будинок, форум, місто, імперія – все було засноване на лінійній образності... Це прагнення до точної орієнтації свідчить про гостро відчутну потребу, щось на кшталт жаги до безперервного повторення образів, які можна було сприймати буквально. Ця візуальна мова відображала потреби неспокійних, нерівноправних і незграбних людей, що шукають підтримки у просторі; такі форми були покликані створити ілюзію вічного і незмінного за своєю суттю Риму...” [38, с. 145]. Вона (ця ілюзія) була підпорядкована суворій впорядкованості з однією метою, вселити людині впевненість у своєму бутті, створити простір безпеки, куди входять світи природний і надприродний.

М. Фуко ж зазначає, що множинності в режимах законності і дисциплінарності розміщуються в іншому просторі. Для законності він сегментований кордоном, яким може бути межа міста або держави, межею, в якому закон існує. Дисциплінарність діє інакше, винаходячи ідеальні простори і штучні множинності: “...ця схема досить повно виражає ідею дисциплінарної обробки множинності у просторі, тобто створення порожнього і замкнутого простору, всередині якого засновуються штучні множинності, що формуються відповідно до трьох основних принципів: субординації елементів, тісного взаємозв'язку між елементами різного рівня і ефективного виконання тим чи іншим розподілом відповідної функції, будь то забезпечення торгівлі або організація проживання” [35, с. 34].

Вказівка на штучність самої сегментації людей дисциплінарними режимами влади відсилає до роботи Бенедикта Андерсона “Уявні спільноти” [39], в якій такі спільноти

винаходяться і характеризуються суверенністю, отримуючи назву націй. Це збігається з епохою модерну, коли безпека починає розумітися як безпека таких національних спільнот, обмежених вже не релігійно-світською владою короля або міських стін, а межами держави і умовами договору (також винайденого).

Відзначимо, що і самі множинності, що розуміються саме так, уніфіковано, атомістично, еквівалентно одна одній і чисто матеріалістично, як тіла на площині, також характерні для сучасності і властивим їм організаціям безпеки. Відносно людей ці множинності визначаються як населення: "...Середовище постає у вигляді сфери впливу, якому піддають індивідів, які виступають не як сукупність наділених самостійною активністю правових суб'єктів, якими вони є в разі суверенітету, і не як безліч здатних задовольняти певним, а точніше, необхідним характеристикам організмів, тіл, якими вони виявляються в ситуації з дисципліною. Ні, даними впливом намагаються охопити індивідів, що складають не що інше, як населення. А під ним я розумію наявну множину людей, які існують, тільки будучи корінним чином, істотно, на біологічному рівні пов'язаними з навколишньою їм матеріальністю" [35, с. 40].

І тут нам необхідно зрозуміти, наскільки цей режим безпеки відрізняється від попереднього режиму дисциплінарності, оскільки в останньому ми також стикаємося з владними практиками, які роблять своїм об'єктом саме тілесність. Наприклад, робота М. Фуко "Наглядати і карати" присвячена розбору систем нагляду, які прагнуть до тотального контролю над тілом [40]. Це і є захоплення тіла владою, причому радикальне в межах обмеженого простору в'язниці. Чи не це і є "вторгнення "природності" людського виду в штучне середовище [35, с. 40], про який пише Фуко стосовно практик безпеки? При цьому цілком можливо, що, не маючи чіткої часової локалізації, практики біовлади присутні і в більш ранній час, а не тільки в сучасності. Разом з тим, Дж. Агамбен вказує на те, що сама влада в цьому прагненні до контролю над життям, а також до тотальності цього контролю, розкриває свою суть, яка зводиться до "голого життя".

Дж. Агамбен розкриває суть "голого життя" наступним чином: "...узятя в своєму первісному стані, за межами як кримінального права, так і інституту жертвопринесення, фігура *homo sacer* постає як символ самого життя, захопленого суверенним відкиданням і зберігаючого пам'ять про ті первісні винятки, якими конститується сфера політичного. Таким чином, виявляється, що сфера політичного формується за допомогою подвійного виключення, тобто взаємного проникнення профанного у сферу релігійного і релігійного у сферу профанного, яке утворює зону нерозрізнення між жертвопринесенням і вбивством. Сферою суверенного рішення слід вважати ту сферу, в якій можна вчинити вбивство, не здійснюючи при цьому злочину, але і не здійснюючи жертвопринесення; тим самим *vita sacra*, тобто життя, яке можна відібрати, просто вбивши, але яке не можна принести в жертву, належить саме до цієї сфери" [29, с. 108].

Безпека людини залишається тут лише "побічним ефектом" або прикриттям справжніх цілей, а цілком можливо, що і більш радикально, "голе життя" вже не потребує безпеки, оскільки вона для нього недоступна. І якщо біополітика наближається до такого режиму, то тут ми знаходимо не тільки перевертання схеми модерну, від включення життя в політику, до включення політики у життя, але дійсно більш радикальне. Спробу створення такого режиму владних практик (за Фуко), які оголюють свою суть і більше не потребують симуляції безпеки як прикриття своєї основи ("голого життя" для Агамбена) і являє біополітика: "Відмінність сучасної біополітики в тому, що біологічний факт як такий є політичним фактом і навпаки... Підставою тоталітаризму нашого століття є ототожнення життя і політики, що носить рухливий характер, і поза

цим ототожнення тоталітаризм залишається незбагненим... Коли життя й політика, спочатку розділені, виявляються знову співвіднесені один з одним на нічійй землі надзвичайного стану, де мешкає лише “голе життя”, в якийсь момент вже все життя виявляється священним” [29, с. 188].

Тобто, простір в'язниці, який фіксує М. Фуко в дисциплінарній формації практик влади або табору, про який пише Дж. Агамбен, розширюється. “Право” (в сенсі закону), намагаючись гарантувати безпеку у світі модерну, саме виявляється під загрозою скасування або заміни більш “дієвими” практиками регуляції життя. Але альтернативою “праву”, на що вказує Агамбен, посилаючись на роботи В. Беньяміна та К. Шмітта, є тільки надзвичайний стан, в якому немає шансу для безпеки: “Після повалення першої-ліпшої можливості фіктивного надзвичайного стану, в якому виняток і норма розрізняються просторово і у часі, дійсним надзвичайним станом тепер стає положення, “в якому ми живемо” та яке абсолютно не відрізняється від правила. Тут зникає будь-яка претензія на зв'язок між насильством і “правом”: тут немає нічого крім зони аномії, де діє насильство, яке не має будь-якого правового обличчя” [41, с. 93].

У такій ситуації надзвичайного стану безпека неможлива, це той самий виворіт суспільного договору, який і був міфологізований Т. Гоббсом, але тепер претендує на втілення. Це можна співвіднести і з поза правовими територіями, на яких знаходяться секретні в'язниці США, подібна стала всесвітньо відомою в'язницею на острові Гуантанамо, і цілі країни, які фактично вилучаються зі сфери “світового права”, подібно до Сирії, Афганістану чи Лівії. Усе це свідчить про крах безпеки в її модусі міжнародної безпеки, свідчить про реальні прецеденти ініціації надзвичайного стану і створення простору табору, який Дж. Агамбен описує як екстериторіальну сутність, не обмежену країнами третього або ще якого-небудь світу: “Надзвичайний стан, що був, по суті, тимчасовим призупиненням правопорядку, відтепер набуває нового і стійкого просторового контуру, усередині якого і живе “голе життя”, яке не може більше вписуватися у межі встановленої системи. Зростаюча розбіжність між народженням (“голе життя”) і національною державою – це новий політичний факт нашої епохи, а те, що ми називаємо табором, є точка цього розриву. Порядку без локалізації (надзвичайний стан, при якому дія закону призупинена) відтепер відповідає локалізація поза порядком (табір як постійний винятковий простір). Політична система більше не вказує, якими мають бути форми життя і юридичні норми в заданому просторі, але містить у собі делокалізуючу локалізацію, яка її долає і в якій теоретично можливі будь-яка форма життя або норма. Табір як делокалізуюча локалізація – це і є прихована матриця нинішньої політики...” [29, с. 222-223].

Повертаючись до розуміння безпеки М. Фуко, відзначимо, що він не висловлює сумнівів у безпеці як режимі, можливому тільки при наявності свободи: “Організації безпеки, принаймні ті, про які я говорив, успішно функціонують винятково за умови надання того, що є свободою в новоєвропейському, сформованому у XVIII ст. сенсі цього слова: тепер вона відсилає вже не до закріплених за тією чи іншою особистістю пільг і привілеїв, а до можливості руху, переміщення, здійснення процесу спілкування людей і речей” [35, с. 77]. Власне, самі множинності і їх рух на поверхні (тут поняття поверхні досить близьке до розуміння цього концепту у філософії Ж. Дельоза) середовища можливі завдяки свободі. Економіка злочинів, як і економіка безпеки і загроз можлива тільки у просторі загального обміну, свободи обігу всього.

Еквівалентність і анонімність ставлять також проблему суверенності і суверена, які стосовно безпеки можна сформулювати як питання – хто відповідає за безпеку? Очевидно, що це вже не фігура правителя-суверена, який був присутній не тільки в

режимах законності, а й частково дисциплінарності. Режим безпеки біополітики не припускав такого персоніфікованого відповідача – суверена: “...перехід від дисциплінарності до безпеки має безпосередньою метою покінчити з функціонуванням суспільства в режимі постійно повторюваних закликів повелителя, а також монотонної наполегливості влади. Він повинен привести до стану без влади і повелителя: цієї влади і повелителя, яким є Бог” [35, с. 86-87]. Цілком можливо, що роль таких безособових відповідачів за безпеку займають різні системи, у тому числі й технічні. Як приклад можна привести вже існуючу практику використання роботів-поліцейських у деяких містах світу.

Мішенню таких трансформацій також стає і держава, яка в розвитку техніко-технологічного управління множинами вже не відіграє провідну роль, її місце гаранта безпеки цілком можуть зайняти інші множини.

Як пише М. Фуко: “В той день, коли громадянське суспільство зможе звільнитися від примушення й опіки держави, коли державна влада нарешті буде поглинена тим самим громадянським суспільством ...у цей день якщо не час історії, то вже точно час політики, час держави відразу завершиться” [35, с. 458]. Відкритим залишається питання, чи не завершиться із залишками модерну, системи, побудованої на відмінності між політикою і життям, і сама безпека, її необхідність.

У рамках філософського проекту Дж. Агамбена це також питання про владу і покору, оскільки влада і є інстанцією забезпечення безпеки, але також і загрози. Чи буде її трансформація або навіть скасування означати і кінець безпеки? У цілій низці робіт Дж. Агамбен займається дослідженням археології веління [29, с. 41-42]. *Homo sacer*, як витиснутий об’єкт влади і безпеки, був простежений від Античності до сучасності і визначений у просторах від античного полісу і його правового поля, до сучасного міста і його режимів біополітики. Питання у тому, що знаходиться “по той бік наказу”? Або, інакше кажучи, “що таке керувати?”, а не хто такий той, хто підкоряється.

Серед проблем причин, за якими люди підкоряються владі і повстають проти неї, умов реалізації влади тощо, питання про природу самого веління залишається невирішеним. Проблема покори переважає проблему веління, яка залишається в тіні першої. Разом з тим, Агамбен пропонує вважати саме її головною, оскільки влада для нього, і безпека для нас, перш за все, зводиться до веління: “Всякий раз, коли влада опиняється на межі розкладання, поки хто-небудь віддає накази, завжди знайдеться також хто-небудь, нехай навіть один-єдиний, хто буде коритися командувачу. Влада перестає існувати лише тоді, коли відмовляється віддавати накази” [43, с. 31-32]. Влада тут постає своєрідною машиною виробництва наказів, тобто розпорядчих виразів.

В аналізі цієї лінгвістичної форми Агамбен звертається до Аристотеля, який відносить такі висловлювання до беззмістовних, тобто таких, що не відображають реально існуючого буття. Інакше кажучи, імператив не несе значення істинності або хибності через відсутність закріпленого за ним змісту або буття, конкретної суті. Однак він наказує щось або викликає, можна сказати волає до буття, яке має відбутися. Наказ має на увазі не те буття, яке є, але те, що має бути. Звідси гіпотеза Дж. Агамбена: “У західній культурі існують дві чітко розділені і в той же час не позбавлені взаємозв’язку онтології: перша, онтологія апофантичного висловлювання, виражається, за своєю суттю, в індикативі; друга, онтологія веління, виражається, за своєю суттю, в імперативі. Ми могли б назвати першу “онтологією *esti*” (форма третьої особи індикативу дієслова “бути” в грецькій мові), а другу – “онтологією *esto*” (відповідна форма імперативу)” [43, с. 45-46].

Агамбен веде мову про поділ, що проходить не тільки у мові між висловлюваннями, які мають зміст, і розпорядчими висловлюваннями. Це також поділ самої реальності, розділеної на дві сфери, першій з яких відповідає філософія і наука, а другій – право, релігія і магія. Останні характеризуються тим, що вибудовують відносини зі світом через мову імперативів. А сама філософія, яка зайнята аналітикою онтології, повинна мати на увазі подвійний її характер: “...західна онтологія, в дійсності, є подвійною або біполярною машиною, в якій полюс веління, який протягом століть, з античної епохи, залишався в тіні висловлюваної онтології, починає у християнську еру набувати виняткової важливості” [43, с. 47].

Власне ця біполярність пояснює відсутність філософської традиції веління, оскільки античність була до нього не чутлива, а починаючи з епохи християнства праксис веління переважав над критичним його розглядом.

Важливим є також історичний аспект, на якому наполягає Дж. Агамбен. Він полягає в заміщенні “онтології ствердження”, що бере початок в античності, “онтологією веління”. І це твердження дещо розходиться зі звичним нам пріоритетом раціональності мислення і науково орієнтованого світу в цілому. Агамбен же веде мову про деякий неявний вплив витісненої онтології веління на сучасність: “Висловлюючись мовою психоаналізу, у свого роду поверненні витісненого релігія, магія і “право”, а разом з ними все поле неапофатичного дискурсу, який досі відкидався в тінь і насправді таємно керують функціонуванням наших суспільств, які прагнуть до того, щоб бути світськими і секулярними” [43, с. 50]. Причому, приховані форми веління “захиті” у саму структуру сучасного світу. Вони мають форму інструкцій, самопримушення, запрошення і часто “технологічних диспозитивів”. Останні виходять за рамки нашої критичної рефлексії, оскільки цілком занурені у сферу уявного нам об’єктивного змісту. Тому вони пов’язані з парадоксом, коли те, що розпізнається як веління самого суб’єкта, насправді є його ж покорою і велінням машини [43, с. 50].

Відповідно, щодо безпеки “диспозитив” влади діє також як припис того, чого ще немає, але воно повинно виникнути відповідно до озвученого веління.

### **Висновки.**

Проблема безпеки завжди була та є тісно пов’язаною і з проблемою влади, і з проблемою людини. Чи збережеться людина, щось більше, аніж просто життя або тільки “голе життя”. Чи збережеться влада як припис суверена або це буде наказ машини-штучного інтелекту, анонімних систем безпеки. Саме розуміння безпеки в неklasичній філософії виходить за межі звичного розуміння проблеми усунення загроз, оскільки вони інтеріоризуються найрадикальнішим чином, виходять із боку самої природи людини, будь вона її інстинктивним створенням або символічною інстанцією припису – закону, який завжди є суб’єктивним наслідком застосування концепції легізму, тобто нормативістського позитивізму.

Сучасний легізм ототожнює “право” і “закон”, де під “правом” розуміється продукт держави (реалізація її влади, волі, розсуду, свавілля). При цьому, юридична наука не повинна зачіпати питання моралі, історії, соціології, а тим більше правлячої політики. Вона покликана займатися тільки нормами належної поведінки. За цією концепцією “право” – це форма соціального контролю, який забезпечується державним примусом. Таке уявлення про суспільну злагоду не може пояснити природу обмеження дій влади в інтересах людини та конституціоналізму [44].

За узагальненням щодо філософії пізнання у юридичній сфері існують і інші суттєві недоліки нормативістського підходу, які полягають у тому, що він не розкриває сутність поняття “права”. Розуміння “права” як сукупності встановлених державою

“правових норм” містить логічну помилку у вигляді “визначення” невідомого через настільки ж невідоме. Вказаний підхід ігнорує змістовну та аксіологічну сторону “права”, а також заперечує значенню філософії як загального методу пізнання та зумовленості змісту “права” морально нормам. Заперечуючи існування “права” поза “законом” у загальному й в цілому нормативістський підхід змушений визнавати незалежне від “закону” існування “права” в окремих випадках – на стадії правозастосування й реалізації норм [45].

Як підсумок вищезазначеному – у юридичній науці загальновизнаного визначення універсального поняття “право”, яке відображає істотні ознаки (зміст) цього предмета або явища, не існувало та не існує. Важливим є те, що за таких умов під загрозою опиняється той невловимий “клаптик реального буття”, щось метафізичне або навіть міфологічне, на який зверталась увага Великих філософів ще на початку цивілізації людства, як тільки людське, що відрізняє людину від життя тваринного, природно-метафізичного, а зараз – технологічно-штучного. Безпека, що розуміється як безпека фізичного існування, приховує фундаментальну проблему необхідності самої безпеки, яка виявляється порожньою без невловимого “залишку” людського, захищеного в “зазорах” влади і природи.

Можливо, що історичні надбання сучасної культури не страхують людину від цієї втрати, точно так же, як примарними стають раціоналістичні гарантії, що беруть початок у античному номосі – договір перестає “працювати”, що в сукупності з кризою держави і її інститутів (традиційних інститутів) веде до ризику “небезпечного розлюднення”, яке і є “небезпечним постулатом” біополітики. Біополітика як управління “голим життям” у сукупності зі змінами, що відбуваються, продовжує мати спрямованість на вироблення наступних змін у розумінні самої безпеки як безпеки людини, яка віддає пріоритет споживацькому життю за допомогою механізмів влади та, нерідко, і “наукових” прагнень-обіцянок “світлого майбуття”.

Понятійним “ключем” для усвідомлення проблеми безпеки людини і її подальшого вирішення можна вважати поняття “Іншого”, який у культурі постмодерну номінується здебільшого як загрозливий, постаючи у вигляді терориста, злочинця, окупанта, мігранта тощо. Постмодерний парадокс і протиріччя полягає у тому, що такий “Інший” є і необхідним, і лякаючим одночасно.

Цілком можливо, що оцінка та намагання рішення цього протиріччя може дати поштовх у розумінні багатьох проблем безпеки як людини, суспільства так і держави.

### Використана література

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика ; пер. с фр. / сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. Москва: Прогресс, 1989. 616 с.
2. Фуко М. Археология знания. Санкт-Петербург: Гуманитарная академия, 2004. 416 с.
3. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения ; пер. с фр. Д. Кралечкин. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 672 с.
4. Деррида Ж. Письмо и различие. Москва: Академический проект, 2007. 495 с.
5. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. Москва: Логос, 1997. 184 с.
6. Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. Москва: Издательский дом “Дело” РАНХиГС, 2014. 528 с.
7. Гидденс Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. Москва: Весь мир, 2004. 120 с.
8. Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма. Москва: Праксис, 2010. 264 с.

9. Хард М., Негри А. Империя. Москва: Праксис, 2004. 440 с.
10. Дзьобань О., Мануйлов Є. Проблема безпеки у ранніх формах її усвідомлення. *Вісник Київського національного торговельно-економічного університету*. 2016. № 2 (106). С. 40-52.
11. Дзьобань О. П., Михайловський Р. А. Проблема безпеки: від античності до Ренесансу. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2016. Вип. 6 (15). С. 11-18.
12. Національна безпека: світоглядні та теоретико-методологічні засади: монографія / за заг. ред. О.П. Дзьобаня. Харків: Право, 2021. 776 с.
13. Фрейд З. Введение в психоанализ. Москва: АСТ, 2007. 607 с.
14. Фромм Э. Бегство от свободы. Москва: АСТ, 2006. 571 с.
15. Фрейд З. Тотем и табу. Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2005. 256 с.
16. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. Москва: Республика, 1994. 447 с.
17. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. Москва: Гнозис, 1995. 192 с.
18. Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. Москва: Издательство “Европа”, 2009. 336 с.
19. Батай Ж. Теория религии. Литература и зло. Минск: Современный литератор, 2000. 352 с.
20. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. Москва: Логос, 1998. 208 с.
21. Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма. Москва: Новое литературное обозрение, 2011. 976 с.
22. Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика просвещения. Москва-Санкт-Петербург: Медиум Ювента, 1997. 312 с.
23. Хабермас Ю. Политические работы. Москва: Праксис, 2005. 368 с.
24. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества. Москва: АСТ, 2003. 526 с.
25. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. Тула, 2013. 204 с.
26. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. Москва: Добросвет, 2000. 387 с.
27. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. Москва: Добросвет, 2000. 258 с.
28. Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения: сборник статей. Москва: РГГУ, 2012. С. 7-26.
29. Агамбен Дж. Номо сасер. Суверенная власть и голая жизнь. Москва: Изд-во “Европа”, 2011. 256 с.
30. Жижек С. О насилии. Москва: Изд-во “Европа”, 2010. 184 с.
31. Афенченко Г.В., Лубенець С.В. Прекарият як аномійний клас. *Вісник Харківської державної академії культури. Серія: соціальні комунікації*. 2015. Вип. 47. С. 213-224.
32. Иванова Л.С. Соціально-психологічні проблеми дослідження феномену прекариату. *Проблеми сучасної психології*. 2020. № 1. С. 108-115.
33. Ткаченко В. Прекарият: феномен соціально-політичного радикалізму. *Україна дипломатична*. 2019. Вип. 20. С. 585-598.
34. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. Москва: АСТ, 2010. 497 с.
35. Фуко М. Безопасность, территория, население: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977 – 1978 учеб. году ; пер. с фр. Н. В. Сулова и др. Санкт-Петербург: Наука, 2011. 543 с.
36. Фуко М. Рождение клиники. Москва: Академический проект, 2010. 252 с.
37. Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук. Санкт-Петербург: А-сад: Талисман, 1994. 405 с.
38. Сеннет Р. Плоть и камень. Тело и город в западной цивилизации. Москва: Strelka Press, 2016. 504 .
39. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма ; пер. с англ. В. Николаева / вступ. ст. С.П. Баньковской. Москва: Кучково поле, 2016. 416 с.
40. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. Москва: Ад Маргинем, 1999. 480 с.

- 
41. Агамбен Дж. Номо sacer. Чрезвычайное положение. Москва: Изд-во “Европа”, 2011. 148 с.
42. Агамбен Дж. Номо sacer. Что остается после Освенцима. Москва: Изд-во “Европа”, 2012. 192 с.
43. Агамбен Дж. Что такое повелевать? Москва: Грюндриссе, 2013. 72 с.
44. Брижко В.М. Філософія права: антропологія в сфері інформаційного права. *Правова інформатика*. № 3(43)/2014. С. 33-47.
45. Брижко В.М., Фурашев В.М. Інформаційне право та інформаційне законодавство. 2-ге вид., допов. Харків: Вид. “Право”, 2021. 288 с. С. 6-61. ISBN 978-966-080-9.

~~~~~ \* \* \* ~~~~~