

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>.

ФІВКІН П.М., начальник кафедри права національної безпеки та правової роботи Військово-юридичного інституту Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-6924-0811>.

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ПРОТИРІЧ БЕЗПЕКИ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Анотація. Аналізується проблема безпеки з урахуванням постмодерної трансформації понять “людина”, “суспільство”. Основна увага зосереджена на кореляції розуміння проблеми безпеки з розумінням “Іншого”. Показано, що розуміння безпеки в культурі постмодерну виходить за межі звичного розуміння проблеми загроз і небезпек. На рівні понятійного осмислення безпеки та культурно-антропологічного аналізу безпеки як феномена ставиться питання про відношення суб’єкта з “Іншим” у різноманітних його іпостасях.

Ключові слова: безпека, небезпека, насильство, суспільство, загрози, гіпостазис, ідентичність, біополітика.

Summary. The problem of security is analyzed taking into account the postmodern transformation of the concepts of “human”, “society”. The main focus is on the correlation of the understanding of the security problem with the understanding of the “Other”. It is shown that the understanding of security in postmodern culture goes beyond the usual understanding of the problem of threats and dangers. At the level of the conceptual understanding of security and the cultural and anthropological analysis of security as a phenomenon, the question of the subject’s relationship with the “Other” in its various guises is raised.

Keywords: security, danger, violence, society, threats, hypostasis, identity, biopolitics.

Постановка проблеми. 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”, “держава” в епоху постмодерну зазнали значних змін і саме поняття “безпека” також викликає багато питань. Понятійна система “людина – громадянське суспільство (національна спільність) – держава” більше не є єдиною.

Перефразовуючи слова відомого словенського філософа С. Жижека про реальне й реальність структурного насильства у сучасному світі, про безпеку варто вести мову як про реальність у співвідношенні з Реальним, яке (співвідношення) постає перед нами у реальному суперечності техніки та машини у широкому їхньому сенсі, що кидають виклик самому людському в людині та безпеці як феномену “життєвого світу” людини. Крім того, проблема безпеки корелює із проблемою символічного, штучного світу загрози суб’єктивного насильства, яка тиражується мас-медіа до розмірів глобальної загрози та

нав'язується у вигляді ілюзії страху перед Іншим. Це також протиріччя, що розкривається у загрозі самій безпеці як феномену та у загрозі втрати безпеки через заміну її симулякром. Підкреслимо, що у контексті філософської культури постмодерну проблема безпеки переважно рефлексується саме через розуміння Іншого, тому уточнення таких взаємин для сучасного розуміння феномена безпеки є актуальним завданням.

Результати аналізу наукових публікацій свідчать про те, що феноменологія безпеки епохи постмодерну базується на ірраціоналістичних тенденціях філософії ХІХ-ХХ століть, які трансформувалися в ідеї “смерті автора” (Р. Батр, М. Фуко) [1 – 2], “децентрованого суб’єкта” (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, Ж. Дерріда, Ж. Лакан, С. Жижек) [3 – 6], “кризи національної держави” (Е. Гідденс, Ю. Хабермас, М. Гард, А. Негрі) [7 – 9]. Простежується певний комунікативний поворот та розвиток ідеї “воскресіння” суб’єкта: “буття-з” (М. Хайдеггер) [10], “буття-для-іншого” (Ж.-П. Сартр) [11], “відношення Я – Ти замість Я – Воно” (М. Бубер) [12], “малий кайрос” (П. Тіліх) [13] тощо. Межі розуміння безпеки суттєво розширюються, вона більше не локалізується в межах особистого і суспільно-державного простору. Разом з тим, сучасні уявлення про безпеку демонструють крайню багатовимірність і мозаїчність, нерідко навіть суперечливість стосовно самої сфери безпеки. Крім того, суттєва кількість сучасних підходів до розуміння безпеки сягає своїм корінням в ірраціоналістичні традиції, що суттєво ускладнює однозначність рефлексії цієї проблеми. Так, зокрема, у постмодерністських умовах відродження досучасних настанов “актуалізуються теорії підозри, чий афектативний компонент виявляє потужний потенціал привабливості” [14, с. 68]. Відтак, проблема розуміння сутності безпеки і, відповідно, її понятійного визначення залишається поки що не до кінця вирішеною. Виникає нагальна необхідність уточнити основні понятійні моменти розуміння з точки зору сучасних феноменологічних течій.

Метою статті є уточнення основних понятійних моментів феноменології безпеки в епоху постмодерну.

Виклад основного матеріалу. Ще раз акцентуємо увагу на тому, що постмодерністське розуміння проблеми безпеки корелює з розумінням Іншого. Інший як поняття виникає на межі, нехай вельми й умовній, класичної та сучасної філософії. При цьому віднести його тільки до філософії постмодерну також не цілком доцільно, оскільки поняття Іншого таким собі “тлом” супроводжує європейську філософію від моменту її виникнення і виражається в цілком визначених бінарних опозиціях. Так, в античності, де грецьку культуру протиставляють “некультурному” світові, це опозиція “елліни – варвари”, у Середні віки – опозиція “язичництво – християнство”, що вкорінена в європейському релігійному досвіді.

Епоха Відродження дає нове сприйняття Іншого: як частину єдиного і потенційно нескінченного світу, в контексті чого виявляється нове розуміння проблеми Іншого як проблеми іншої тілесності, що багато в чому передбачило сучасну антропологію.

В епоху Просвітництва Іншого розглядають у перспективі розвитку й руху до вищих шаблів пізнавальної діяльності. Філософи епохи Просвітництва (Р. Декарт, Дж. Локк, Г. Лейбніц) вважали, що Іншого можна зробити Своїм, навчивши його. У ХІХ столітті проблема “Я – Інший” розглядається переважно у соціально-політичному контексті, а її смислова структура найчіткіше виражається у понятті “відчуження”.

Тобто Інший, присутній у західній філософії, супроводжує фундаментальні її поняття, такі, як “своє інше” Ф. Гегеля, “відчуження” К. Маркса, і тільки в некласичній філософії набуває розвитку як самостійне поняття.

Для нас важливим є те, що Інший здебільшого не тільки співвіднесений із контекстом філософії культури або антропології, а співвіднесений цілком конкретно, за

допомогою проблематизації буття людини у світі, зіткнення із загрозою та небезпекою, хоча, звісно, не завжди. Так в Е. Гуссерля в “Картезіанських медитаціях” Інший виникає з проблеми подолання “трансцендентального соліпсизму” або існування інших Его, які хоч і є уявленнями власної свідомості, але існують незалежно. Цю подвійність Гуссерль описує таким чином: “...вони дані у досвіді як ті, хто психічно управляє належною їм природною тілесністю. Своєрідно сплетені зі [своїми] тілами, вони існують у світі як психофізичні об’єкти. З іншого боку, вони представлені мені в досвіді як суб’єкти цього світу, як такі, що мають цей світ у досвіді, і той самий світ, що я сам маю в досвіді; і при цьому – як такі, у досвіді яких дано мене самого, мене, якому в досвіді дано світ і в ньому – Інших” [15, с. 118-119]. Відповідно, далі Гуссерль визнає, що крім власного досвіду є досвіди інших і Я має досвід спільно з Іншими. У визнанні досвіду Іншого Гуссерль стверджує існування об’єктивного світу. Досвід утвердження пріоритетності Cogito є методологічною установкою (Гуссерль пише – методичною), і тільки в ній реальність Іншого і його досвіду виявляється виключеною, але тільки на першому етапі, оскільки далі розгортається осмислення специфічного досвіду: “У цій особливій інтенційності конститується новий смисл буття, який виходить за межі суто власної сфери (Selbsteigenheit) мого монадичного Его, конститується певний Его не як Я-сам, а як такий, що відображається в моєму власному Я, у моїй монаді. Однак це друге Его не просто присутнє тут і саме не дане безпосередньо, але воно конститується як alterego; до того ж Его, що виокремлюється в цьому виразі alterego як момент, – це Я-сам у своїй специфічній сфері. Інший, згідно зі змістом свого конституювання, відсилає до мене самого, Інший є віддзеркаленням мене самого, і все ж таки не віддзеркалення у власному сенсі; він – аналог мене самого, і знову ж таки не аналог у звичайному сенсі” [15, с. 122].

Цей аналог власного я називається Гуссерлем також Чужим, досвідом Чужого. Його проблематичність як феномена в певному сенсі знімається існуванням об’єктивного світу, природи й особливо досвідом тіла, саме тілесна обмеженість дає змогу конституювати Своє та Чуже: “Серед тіл (Körper) цієї природи, які належать до моєї специфічно власної сфери, я виявляю потім, як суто вирізнено, моє тіло (Leib), як те єдине, що не є просто тілом (Körper), а саме тіло-плоть, єдиний об’єкт усередині мого вирізненого в абстракції прошарку світу, до якого я зараховую, відповідно до досвіду, поля відчуттів... Виділення мого тіла, редукованого до моєї специфічно власної сфери, є вже певною мірою, виділенням специфічної сутності об’єктивного феномена Я як іншої людини. Коли я редукую інших людей до моєї власної сфери, то я отримую в цій сфері тіла (Körper); коли я себе редукую як людину, то я отримую своє тіло (Leib) і свою душу, або себе як психофізичну єдність, а в ній – своє особисте Я, що діє в цьому тілі й через нього в зовнішньому світі...” [15, с. 126-127].

Інші та чужі для Гуссерля факти відчуття й об’єкти світу є важливими для вибудовування об’єктивної трансцендентності, але не несуть негативних смислів. Можна сказати, що вони в цьому плані є нейтральними або навіть позитивними, оскільки Інший відкриває можливість конституювання зовнішнього світу, сфери інтерсуб’єктивності, що є гармонійною та безпечною: “конституювання об’єктивного світу по суті своїй передбачає гармонію монад, саме цю гармонію окремих конституювань в окремих монадах, і відповідно до цього, також генезис, що гармонійно протікає в окремих монадах” [15, с. 139].

На противагу такому розумінню Іншого, Ж.-П. Сартр вносить негативні смисли в це поняття. Він включає в аналіз феномена Іншого не лише ідеї Гуссерля, а й Гегеля та Хайдеггера. І перший момент негативного сприйняття Іншого або проблематизації безпеки щодо Іншого виникає в нього після конкретизації не просто об’єктивної наявності

таких Інших, а уточнення зв'язку між ними, між ними і мною. Інший не просто виникає як не-Я, але через виключення, як і я сам: "...перший факт – наявність множини свідомостей, і ця множина реалізується у формі подвійного і взаємного відношення виключення... через сам факт мого буття я виключаю іншого; інший є тим, хто виключаючи мене, є собою, і кого я виключаю, будучи собою" [11]. Cogito Гуссерля в цій необхідності виключення вже не є вихідним пунктом, тому Сартр і не стикається з проблемою об'єктивності самосвідомості, взаємний процес заперечення вже припускає реальність не тільки Я, а й Іншого або навіть Інших. Припускається якась сукупність самосвідомостей, що перебувають у відносинах взаємного заперечення через об'єктивацію й утвердження власної суб'єктивності.

Гегелівська схема стосунків раба і пана є значущою тут і визнається Сартром правильною як момент в описі розвитку самосвідомості. І Інший тут пов'язаний із боротьбою за існування, боротьбою за визнання: "Щоб змусити себе визнати іншим, я повинен ризикувати власним життям. Ризикувати своїм життям насправді означає розкриватися без зв'язку з об'єктивною формою або з деяким певним існуванням, без зв'язку з життям. Але водночас я домагаюся смерті Іншого. Це означає, що я хочу опосередковуватися Іншим, який був би тільки Іншим, тобто через підпорядковану свідомість, істотна характеристика якої – існування тільки для Іншого" [11]. Інший тут виявляється не тільки необхідним для утвердження себе як самосвідомості, а й загрозливим, оскільки результат боротьби за визнання є від початку незрозумілим. Домагатися смерті Іншого, прагнути його знищення є крайньою формою протистояння і неприйняття Іншого. Перемога забезпечується власною відчуженістю від життя, принесенням його в жертву абстрактній ідеї панування [16]. Самосвідомість постає тут як така, що бореться "за себе" і протистоїть собі ж у самозапереченні [17, с. 125]. У такому подвійному прагненні до ризику й ухилянні від безпечного (деякими полюсами його можна вважати тварину й божественне, між якими й перебуває людина) і полягає для Гегеля власне людське. Можемо припустити, що саме у філософії Гегеля передбачається розуміння Іншого як зовнішнього та Іншого як внутрішнього (сам як Інший), однаково небезпечних і водночас необхідних.

Проте ідеї Гегеля важливі для Сартра в роз'ясненні відношення Я та Іншого, як подолання проблеми автономності Я Гуссерля. Сам же Гегель звинувачується Сартром в епістемологічному оптимізмі, що є критикою ідеї визнання самосвідомості Іншим, який зводиться до об'єкта, який від самого початку не має змоги здійснити бажане визнання: "...оптимізм Гегеля закінчується поразкою: між об'єктом-Іншим і мною-суб'єктом немає жодного спільного виміру, так само як між свідомістю себе і свідомістю Іншого. Я не можу пізнати себе в Іншому, якщо Інший є спочатку для мене об'єктом, і я не можу також осягнути Іншого в його істинному бутті, тобто в його суб'єктивності. Жодного універсального пізнання не може бути виведено з відношення свідомостей" [11]. Але істотною помилкою, на думку Сартра, є "онтологічний оптимізм" Гегеля, який полягає в тому, що на перше місце ставляться відносини пізнання, а не відносини між самими свідомостями.

Іншими словами, проблема Іншого для Сартра є розв'язаною, його існування вже не є проблематичним, він є точно так само, як є і сама самосвідомість, я сам. У Хайдеггера, в інтерпретації Сартра, змінюється також характер зв'язку з Іншим та Іншими, який (які) вже не є буття-для: "...Інший з'являвся мені і навіть конструював мене, оскільки він був для мене або я був для нього; проблемою було взаємне визнання свідомостей, розташованих навпроти одна одної, що з'являлися одна з одною у світі та виступали одна проти одної. "Буття-з" має цілковито інше значення; спільне буття не означає взаємного

відношення визнання і боротьби, що мало б наслідком появу всередині світу людської реальності, відмінної від моєї. Воно виражає радше вид онтологічної солідарності для експлуатації цього світу” [11]. І далі Сартр ставить питання про характер такої взаємодії, чи може вона справді бути солідарною, безпечною, не містити у собі заперечення Іншого, відповідаючи досить обережно, що такий тип відносин “викликає серйозні заперечення” [11].

“Досвід іншого у світі” для Сартра виявляється іншим. Він пов’язаний із присутністю (спільним буттям) Іншого в полі мого сприйняття спочатку як доволі специфічного об’єкта, який не є об’єктом рівним усім Іншим, об’єкта, що заперечує себе як об’єкт у своїй суб’єктності. Такий Інший вторгається у простір життя й організовує його відмінним (непідвладним) від мого чином: “...раптово з’являється об’єкт, який викрав у мене світ. Усе перебуває на місці, усе існує завжди для мене, але все піддається невидимій і фіксованій втечі до нового об’єкта” [11]. І такий досвід переконструювання світу, “мого світу” під впливом іншого, в результаті його присутності, ініціюється для Сартра під дією погляду. Лише погляд Іншого дає змогу зробити такий висновок і дослідне, і понятійне: “...якщо Інший-об’єкт визначається у зв’язку зі світом як об’єкт, що бачить те, що бачу я, то мій суттєвий зв’язок з іншим-суб’єктом має приводитися до моєї постійної можливості бути побаченим Іншим. Якраз у відкритті мого буття-об’єкта для Іншого і через нього я маю вміння досягти присутності його буття-суб’єкта” [11].

Таким чином, суттєвим моментом досвіду Іншого є погляд (точка зору). Саме він розкриває Іншого як суб’єкта “переді мною” і “мене” як об’єкт перед Іншим. Така об’єктивація і пов’язана із загрозою відчуження. Погляд Іншого має відчужувальний характер: “Я досягаю погляд іншого в самій глибині моєї дії, як затвердіння і відчуження моїх власних можливостей. У страху, у тривожному або благородному очікуванні я відчуваю, як ці можливості, якими насправді я є і які є умовою моєї трансцендентності, даються в іншому місці іншому... одночасно моє відчуження, що є розглядуваним буттям, передбачає відчуження світу, який я організую” [11]. Погляд Іншого пов’язаний зі страхом і занепокоєнням порушення устрою світу і втрати можливостей, свободи суб’єкта. Сама присутність Іншого як суб’єкта, засвідчена в його погляді, обмежує свободу іншого суб’єкта.

Стосунки Я з Іншим виривають людину з власного буття, буття для себе у простір загрозового погляду Іншого, стосунки з яким переживають як втрату безпеки. Сартр описує цей досвід Іншого через відчуття страху, гордості, сорому і залежності – рабства. Резюмуючи феноменологію погляду, він пише: “Ми змогли тільки пояснити смисл тих суб’єктивних реакцій на погляд іншого, якими є страх (відчуття небезпеки перед свободою іншого), гордість або сором (відчуття бути, нарешті, тим, чим я є, але в іншому місці, там, для іншого), визнання мого рабства (відчуття відчуження всіх моїх можливостей)” [11].

Не лише Сартр відштовхується від Хайдеггера у розгляді проблеми Іншого. Е. Левінас також, у спробі вибудувати онтологію людського існування, починає з критики Хайдеггерівської ідеї існування з Іншим. Якось споконвічна спільність як спільне буття якщо й можливі, то тільки не в онтологічному вимірі, оскільки: “Ми оточені істотами і речами, зв’язки з якими підтримуємо. Ми – з іншими: за допомогою зору, дотику, співпереживання, за допомогою спільної роботи. Усі ці зв’язки є перехідними: я торкаюся предмета; я бачу іншого. Однак Я не є Інший. Я – це я сам. Моє буття, той факт, що я існую, – мій акт-існування є чимось абсолютно неперехідним, безінтенціональним, безвідносним. Істоти можуть обмінятися між собою всім, крім свого акта-існування” [18, с. 27]. У цьому онтологічному вимірі людина є монада, “без вікон і дверей”, як пише

Левінас. У своєму акті існування людина є тотальне автономною від інших, оскільки існування є тільки її і більше нічє.

Людина поєднується з буттям в акті існування, свого існування, що й визначається Левінасом як гіпостазис: “Уявити собі ситуацію подоланої самотності – значить піддати перевірці принцип пов’язаності того, хто існує, та його акту-існування і спрямуватися до якоїсь онтологічної події, де те, що існує, поєднується з актом-існування. Подію, внаслідок якої наявне поєднується зі своїм актом-існування, я називатиму гіпостазисом” [18, с. 29]. Саме ж буття, є якийсь чистий акт існування без суб’єкта, який також можна помислити: “Після руйнування всіх речей і істот залишиться безособове “поле сил” акту-існування – щось, що не є ні підметом, ні іменником, тобто обставина самого акту-існування, що нав’язує себе, коли нічого більше немає. Воно анонімне – немає ані особи, ані чого б то не було, що взяло б на себе відповідальність за нього. Воно безособове, як “вечоріє” або “холоднішає”; акт-існування, що повертає нам будь-яке заперечення, яким ми намагалися б усунути його, – якась невідворотність голого акту-існування” [18, с. 32]. Цей акт чистого існування позбавлений часу, але не є пасивним. За Хайдеггером, до якого Левінас звертається знову, ніщо знищує себе, здійснює заперечення буття, не спочиває.

У такому специфічному існуванні й відбувається за Левінасом гіпостазис. Він позначає його як “є”, дієсловом, що відсилає до певної невизначеності та можливості. Висуваючи ідею такого буття без існуючого як вихідного, Левінас заперечує існування ніщо. І таке буття ставить знову проблему безпеки, змінюючи її диспозицію: “Суть її в тому, що ми висуваємо поняття буття без ніщо, без будь-якої лазівки. Ніщо неможливе, і тому самогубство – ця остання можливість оволодіти буттям – не може здійснитися. Ти більше не володієш нічим, ти в абсурді. Самогубство здавалося останнім засобом у боротьбі з абсурдом”. Таке буття не приховує людину, але у своїй тотальності створює всепроникну загрозу її існуванню, якому немає альтернативи навіть у смерті. Самогубство як акт свободи вже не викидає людину за межі буття, оскільки буттю нічого не протистоїть: “Уявлення про невідворотне і безвихідне буття передбачає притаманну буттю абсурдність. Не тому буття зло, що звичайно, а тому, що безмежне. За Хайдеггером, тривога (Angst) – це відчуване ніщо. Але якщо під смертю розуміти ніщо, то чи не є тривога, навпаки, фактом неможливості померти?” [18, с. 35].

Поява свідомості, гіпостазис перериває таке чисте і “небезпечне” у своїй абсурдності буття. Свідомість привласнює собі буття, обмежуючи його: “Поява “чогось, що є” конститує справжню інверсію в глибині анонімного буття. Воно, це щось, несе акт-існування при собі як визначення; воно панує над ним, як субстанція над своїм атрибутом. Акт існування належить йому, і саме завдяки цій владі над ним (а межі її ми зараз побачимо), – владі ревнивій і неподільній – існуючий самотній” [18, с. 37]. Той, хто існує, утверджує своє власне буття і водночас свою самотність, як наслідок встановленої влади над буттям. Нескінченність переривається теперішнім і минулим, утвореним спогадами. Свідомість самопочинається, як пише Левінас, обриваючи нескінченне буття. Але чи переривається диктат абсурду чистого буття і загроза, від якої немає порятунку навіть у небутті? Для Левінаса, в тому сенсі, який він розгортає у своїй онтології буття, безумовно так. “Гіпостазис, тобто справжнє Я, – це свобода. Той, хто існує, панує над актом-існування, панує над своїм існуванням як чоловік, як суб’єкт, є щось, що в його владі” [18, с. 40] – свідомість наче окреслює простір власної влади, простір свободи та безпеки.

Самотність гіпостазису не означає абсолютного монізму суб’єкта. Він тотально самотній тільки в буттєвому плані, життя зіштовхує його, і насамперед у його тілесності, з усім іншим: “Якщо в простій, чистій самототожності гіпостазису суб’єкт перебував загрозний у собі, то у світі, у місці повернення до себе, є “взаємність з усім, потрібним для

буття”. Суб’єкт відділяється від себе... У цьому сенсі наша повсякденність є свого роду звільнення від праматеріальності, яка остаточно завершує суб’єкта. У ній уже є забуття себе” [18, с. 57]. Життя зіштовхує людину через пізнання і використання, через працю. І в пізнанні навколишнього світу, і в праці людина також залишається сутнісно самотньою, оскільки пізнає і привласнює об’єкти навколишнього світу для себе, залишаючись наодинці із самою собою.

У праці людина також розкривається для страждання, насамперед, через свою матеріальність. Вона також відсилає до суб’єкта-монади та її автономного існування у світі, але також страждання і мука є провісниками того, що Левінас називає таємницею: “Це передвістя смерті – у стражданні, поза всяким світлом є досвідчене переживання пасивності суб’єкта, який дотепер залишався активним навіть у переповненості власною природою і зберігав можливість прийняти на себе свої обставини. Переживання пасивності, сказав я. Але це лише оборот мови, бо переживання завжди означає пізнання, світло, можливість щось зробити; переживання чогось означає також і повернення об’єкта до суб’єкта. Смерть же, будучи таємницею, протистоїть переживанню, яке так розуміють. У знанні всяка пасивність завдяки посередництву світла виявляється активністю. Об’єкт, що зустрічається мені, досягається і конститується мною, тоді як смерть провіщає подію, над якою суб’єкт не владний, щодо якої суб’єкт більше не суб’єкт” [18, с. 69]. Левінас наголошує на відмінності свого розуміння переживання смерті від розуміння смерті у Хайдеггера, для якого смерть є актом свободи, ясності розуму і мужності. Для Левінаса смерть радше збентеження перед тим, чого суб’єкт не знає і тому боїться. Смерть є принципово відмінною від усього того, що є в досвіді. І досвіду смерті бути не може з відомих причин. Тому знання у цьому випадку неможливе, як і деяка інша активність притаманна суб’єкту. На цьому моменті закінчується володарювання суб’єкта над собою, часом і буттям.

Смерть є інше, що порушує самотність суб’єкта: “Наближення смерті означає, що ми вступили у стосунки з тим, що є чимось зовсім іншим; чимось, що має у собі властивість бути іншим, до того ж не тимчасово, так що ми могли б увібрати його в себе у користуванні, – ні, таким чимось, саме існування якого полягає в тому, щоб бути іншим. Моя самотність не підтверджується, але розбивається смертю” [18, с. 75].

У зіткненні людини зі смертю у Левінаса з’являється поняття Інше або “зовсім Інше”. Це вже не є сам суб’єкт, не його досвід або об’єкт, даний у його досвіді. Це щось таке, що принципово поза межами його і через свою непізнаваність і позадосвідченість таємниче. І також у цьому людина знаходить Іншого, через страждання і смерть: “Отже, лише через страждання, через стосунки зі смертю зішлуена у своїй самотності істота опиняється в царині, де можливий зв’язок з Іншим. Цей зв’язок з іншим ніколи не буде фактом використання якоїсь можливості... Але із ситуації смерті, де у суб’єкта немає більше жодної можливості схопити, можна вивести ще одну ознаку існування з Іншим. Чого ніяк не можна схопити, так це майбутнє. Зовнішність майбутнього абсолютно відмінна від просторової зовнішності якраз тому, що майбутнє застає нас зненацька. Передбачення майбутнього, створення проектів майбутнього, що, як запевняли нас усі теорії від Бергсона до Сартра, є істотним для часу, є лише теперішнім майбутнім, а не справжнім майбутнім. Майбутнє – це не те, що схоплюється, а те, що звалюється на нас і заволодіває нами. Майбутнє – це Інше” [18, с. 76]. Інше вже не зустріч, у сенсі запланованої зустрічі, а справжня подія, те, що відбувається раптово.

Крім страждання і смерті, Інший входить у реальність суб’єкта і через переживання любові, у якій важлива не можливість володіння, пізнання або боротьба, а зіткнення з принципово іншим. І що важливо, у такому відношенні з Іншим суб’єкт зберігає свою

суб'єктивність. Залишається самим собою. Це Левінас і називає перемогою над смертю: “Перебуваючи перед обличчям чистої події, чистого майбутнього, тобто смерті, в якій Я нічого не може більше могти, не може, інакше кажучи, більше бути Я, ми шукали ситуацію, де Я могло б усе-таки залишитися Я, і таку ситуацію ми назвали перемогою над смертю” [18, с. 99].

У такому трактуванні перемоги Левінас зупиняється, як нам уявляється, на порозі серйознішого визнання, аніж факт батьківства, про який він пише як про збереження себе в іншому. Зазначимо спочатку, що Інший тут і джерело небезпеки, оскільки страждання і смерть приходять разом із ним, і можливість подолання смерті, головної небезпеки для людини. Інший не пов'язаний у Левінаса з насильством. Смерть як загроза безпеці є загроза онтологічна, загроза існуванню [19, с. 207]. Левінас зупинився за крок від визнання того, що Інший – це не тільки інша людина, а й сакральне, як принципово інше, непізнаване і те, перед чим влада людини над своїм буттям припиняється, так само, як припиняється автономність її буття, зануреність в існування. Зіткнення із сакральним висмикує людину з “її” буття. Можливо, що цей крок якраз і є відсутнім для розуміння безпеки сьогодні.

Отже, з аналізу поняття Іншого досить зрозуміло, що небезпека походить від інших людей і від самої людини, але що, якщо без посередництва безпека неможлива? Тоді поняття Іншого необхідно доповнити, так само, як і поняття безпеки поняттям духовності (духу). Необхідно враховувати можливість не просто Іншого або інших (несподіваних Інших), які загрожують, а й “абсолютно Іншого” або “дружнього Іншого”, який, можливо, примиряє з Іншими, робить їх переносимими та знімає відчужувальний характер погляду Іншого. При цьому також варто враховувати, що Левінас пише про взаємність стосунків Я та Іншого.

Більш акцентовано ця ідея представлена у М. Бубера, який вказує на те, що вже від самого початку Я припускає два способи існування: Я – Ти або Я – Воно, але ніколи не тільки Я: “Немає Я самого по собі, є тільки Я основного слова Я-Ти і Я основного слова Я-Воно. Коли людина говорить Я, вона має на увазі одне з них. Я, яке він має на увазі, присутнє, коли він говорить Я. І коли він говорить Ти або Воно, присутнє Я одного з основних слів” [20, с. 16]. І ці відносини Я – Ти і Я – Воно є принципово різними. Я-Ти передбачає відсутність відносин володіння і залежності, влади, але не відносини “співстану”, спільного буття. Відносини Я – Він протилежні і зводяться до володіння і поділу. І тільки коли ці відносини починають мислитися як справжні, переважати над відносинами Я – Ти, вони або Воно являє собою загрозу: “Основне слово Я – Воно не причетне до зла, як і матерія не причетна до зла. Основне слово Я – Воно причетне до зла, як і матерія, коли вона претендує на те, що вона є саме буття. І коли людина потурає цьому, світ Воно, що постійно розростається, пригнічує її, власне Я втрачає для неї дійсність, доки врешті-решт задушливий жах, що нависає над нею, і привид у ній не повідають потайки одне одному про своє непозбавлення” [20 с. 41]. За цими відносинами ховаються не тільки люди як небезпечні Інші, а й соціальні інститути, що становлять “небезпеку” для людини.

Багатоликість небезпечного Іншого ми знаходимо і в сучасному психоаналізі. С. Жижек у своїх працях дає цілий перелік таких маніфестацій страшних Інших, але також висловлює припущення про те, чому (у поняттях М. Бубера) стосунки Я – Ти замінюються стосунками Я – Тебе, чому Інший дедалі більше дистанціюється від Я, від безпосереднього переживання. І в цьому, можливо, відповідь того парадокса безпеки, який ми позначили спочатку, дедалі об'єктивно безпечніший світ стає суб'єктивно дедалі небезпечнішим. Інший із близького стає далеким і небезпечним у тому сенсі, що

можливості для Іншого стати близьким дедалі більше скорочуються. С. Жижек через поняття “суб’єкта, який, ймовірно, вірить”, дає відповідь і на питання про відсутнього посередника між Я та Іншим, якщо дещо розширити питання про віру.

З точки зору С. Жижека, суб’єкт, який, ймовірно, вірить, є тим Іншим, який вірить замість мене. Він описує цей феномен відсиланням до прикладів “примітивних” народів, які на запитання про віру в забобони відповідають, що самі вони не вірять, але їхні пращури справді вірили; або до віри в Санта-Клауса, в якого дорослі вірять, аби не розчарувати своїх дітей, які справді вірять у нього. Одним словом, така віра визнається структурно необхідною, оскільки сьогодні безпосередньо стикатися з Подією (реальністю сакрального або справжнього трансцендентного) неможливо: “Дивним чином здається, що деякі вірування завжди діють “на відстані”: для того, щоб віра могла функціонувати, вона повинна мати якогось остаточного гаранта себе самої, але цей самий гарант завжди є відкладеним, зміщеним, він ніколи не представлений *in persona*, безпосередньо віруючий суб’єкт сам по собі для віри не потрібен: досить передбачуваності” [21]. У цій неможливості безпосередньої віри й розкривається необхідність Іншого, який потрібен, щоб вірити на відстані, але також він визначається як небезпечний, саме такий Інший стає релігійним радикалом, фанатиком і фундаменталістом.

Такий Інший стає такою собі реінкарнацією, перетвореною формою архаїчної жертви або “цапа-відбувайла” [22], який обмежує небезпеку, зосереджуючи її на собі. Тільки тепер поле “діяльності” такого Іншого є суттєво ширшим, за допомогою Іншого можна не тільки убезпечити себе, а й насолоджуватися і діяти. Але таке делегування торкається і самого суб’єкта, який децентрується тим, хто “працює” за нього Іншим: “Той, хто від початку “робить щось замість мене”, є відмінним в усій своїй зовнішній матеріальності – від тибетського молитовного барабана до “закадрового сміху” на нашому телебаченні. Основна риса символічного порядку як “великого Іншого” полягає у тому, що він ніколи не буває просто інструментом або засобом комунікації, оскільки він “децентрує” суб’єкта зсередини (утому сенсі, що діє замість нього)” [21, с. 16].

Як пише С. Жижек, така інтерактивність (дія за посередництвом Іншого), обертається інтерпасивністю, маріонетковістю самого суб’єкта. Безпека виявляється ілюзорною, оскільки ціною за неї є цілісність і стабільність самого суб’єкта. Це виражається і в тому, що суб’єктивність перебуває під загрозою “великого Іншого”, його поглинанням як наслідком інтерпасивності. Можна сказати про те, що Інший стає як ніколи ближчим, але не стає “своїм”, ближнім. Йому довірено насолоду, інтимний процес для кожної людини. Проте С. Жижек розкриває цю “таємницю”, яка полягає в тому, що процес насолоди не є спонтанним, він санкціонований над-я, яке віддає наказ – насолоджуйся. І Інший тут є необхідним як той, хто робитиме це замість мене – Інший як суб’єкт, який, ймовірно, насолоджується. Суб’єкт у цьому випадку звільняється від диктату над-я та Іншого, сам залишаючись пасивним, не відчуваючи насолоди. Проблема тут у визначенні того, чи є суб’єкт активним (вільним), чи зберігає він цю якість, передоручаючи дію Іншому, чи він залишається пасивним, роблячи те саме. Перефразовуючи, можна стверджувати, що це також питання про те, чи роблю це я, за допомогою іншого, чи це робить Інший за мене.

І в цьому питанні полягає суть інтерпасивності, яка необхідна для роз’яснення переходу з метою безпеки від біополітики до постполітичного устрою сучасності. Цілком можливо, що біополітика (у тому сенсі, про який писав М. Фуко, як управління життям) так і не була реалізована у деякому чистому вигляді або не могла бути реалізована. Якийсь паноптикум, якщо він можливий у скільки-небудь значних масштабах, завжди

обмежений у часі, який визначається як надзвичайний стан. Дж. Агамбен досить ясно це показав [23 – 24]. Табір як простір виключення є обмеженим за визначенням.

Сам Дж. Агамбен свої дослідження “голого життя”, вочевидь, розуміє як продовження фукіанських досліджень біополітики, стверджуючи, що: “Смерть завадила Фуко розвинути всі аспекти поняття “біополітика” і показати, в якому напрямі він продовжив би дослідження цієї теми, але у будь-якому випадку вхід зо́е у сферу polis, політизація “голого життя” як такого є вирішальною подією сучасності, що знаменує радикальну трансформацію політико-філософських категорій античної думки” [25] і насамперед, категорії Закону – номосу. Осмислюваний в античності як раціональний устрій життя людей, гарантія безпеки їхнього спільного буття, номос також був тим, що робило людину людиною, надавало їй цього статусу, а відтак, вводило її у простір права, обмежень на застосування насильства [26]. Але вже тоді уявлення про суверенну владу містили приховану ідею про джерело суверенності. Посилаючись на В. Беньяміна та К. Шмітта в їхніх дослідженнях постаті суверена, Агамбен вказує на те, що суверен є тим, хто поєднує насильство і право. Саме встановлення закону завжди пов’язане з моментом підґрунтя, непристойним у своїй нероздільності насильства і закону як його обмеження.

Суверен – той, хто сам перебуває поза законом, гарантуючи його існування і виконання. І йдеться не тільки у винятках права, що збереглися сьогодні для представників законодавчої та виконавчої влади як якихось відгомонах цієї ідеї. Більш значущим є те, що сама ідея легітимності, ідея закону сьогодні переживає кризу, яка зближує ситуацію з тим, що К. Шмітт визначав як надзвичайний стан. Дж. Агамбен пише про знедоленість людей з боку закону: “Сьогодні всюди люди живуть у стані знедоленості з боку закону і традиції, які є лише “нульовою точкою” власного змісту, де формою відношення виявляється знедоленість як така. Усі суспільства і всі культури (байдуже, чи є вони демократичними, чи тоталітарними, консервативними, чи прогресистськими) переживають сьогодні кризу легітимності, в якій закон (розуміючи під цим терміном увесь текст традиції в її регулятивному аспекті, байдуже, чи йдеться про єврейську Тору, чи ісламський шаріат, чи християнську догму, чи профанічний номос) має чинність як чисте “ніщо Откровення”. Але саме такою є початкова структура суверенного відношення...” [25]. У цьому відношенні й відбувається імплементація закону в життя, їхнє злиття в нерозрізнюваності надзвичайного стану як ситуації відсутності не просто гарантій існування, а й безпеки як такої. І навіть більше, оскільки безпека тут стосується тільки життя як такого, фізичного існування істоти, статус якої є досить специфічним.

Ключовим поняттям розуміння біополітики та сучасної кризи ідеї закону для Дж. Агамбена є *homosacer*. Це ще одне поняття античної філософії та права, що дає змогу описати людину поза межами (виведеного людьми або створеного обставинами) закону (норм і правил людського співжиття): “...узята у своєму споконвічному стані, поза межами як кримінального права, так і інституту жертвопринесення, постать *homosacer* постає як символ самого життя, захопленого суверенним відкиданням, яке зберігає пам’ять про те споконвічне виключення, що конститує сферу політичного. Таким чином, виявляється, що царина політичного формується за посередництвом подвійного виключення, тобто взаємного проникнення профанного у сферу релігійного і релігійного у сферу профанного, що утворює зону нерозрізненості між жертвоприношенням і вбивством” [25]. Таким чином, *homosacer* є виток і межею політичного як такого. І сучасність наблизилася до цієї межі у своїх практиках біополітичного управління.

Безпека в цих процесах виявляється тим, що перебуває на поверхні, видимим і пережитим [26 – 27]. Насамперед, на прикладі феномена біженців, настільки актуального

сьогодні. У праці “Засіб без цілей” Дж. Агамбен звертає увагу, що біженець це той, хто ставить під сумнів національну державу. Дедалі більший процес міграції та мобільності в усіх її проявах, що також гостро ставить проблему безпеки, свідчить про те саме, про перетворення простору держав на простір табору: “...ми можемо дивитися на Європу не як на неможливу “Європу націй”, катастрофічний розпад якої найближчим часом уже вгадується, а як на атериторіальний або екстериторіальний простір, у якому всі резиденти європейських держав (громадяни й негромадяни) опиняться у становищі результату або притулку, а статус європейця означатиме буття-у-виході...” [26].

Постполітичний устрій світу доповнює розкриту Дж. Агамбеном схему “захоплення” владою “голого життя”, контролю над тілом і виключенням власне людського, пропонуючи замість останнього триваючий надзвичайний стан – перманентну загрозу фізичному існуванню в особі Іншого. С. Жижек так визначає цей режим влади: “постполітичною” вважається політика, яка стверджує, що вона подолала стару ідеологічну боротьбу і натомість зосередилася на експертному управлінні та адмініструванні, а під “біополітикою” розуміється регулювання безпеки і благополуччя людського життя як своя головна мета... Тобто, при деполітизованому, соціально-об’єктивному, експертному управлінні та координації інтересів, що виступає нульовим рівнем політики, єдиним засобом внесення пристрасті в цю сферу, щоб активно мобілізувати людей, слугує страх, основний елемент сьогоднішньої суб’єктивності” [28, с. 36].

Тобто табір, щоб розсунути свої кордони, має інверсивним рухом не ізолювати загрозу, а проектувати її назовні. Структурно “голе життя” доповнюється загрозливим Іншим, який може набувати різного, інколи навіть зовсім несподіваного, вигляду. Тут пасивність жертви, *homosacer*, що зазнає насильства, доповнюється активною пасивністю або інтерпасивністю щодо Іншого. Це проявляється в прагненні до Іншого і його необхідності, але також і небезпеки від його присутності. С. Жижек пише про страх перед його надмірною близькістю, що впливає з руйнування “захисних символічних стін”, що оберігали від такої небезпечної близькості. Небезпечними стають усі “близькі”, якими за умов “глобального села” сучасного світу стають не лише люди, а й нації та культури. Механізм формування такої загрози у травматичності бажання Іншого: “Оскільки ближній – це, як давно підозрював Фрейд, насамперед Річ, травматичний порушник, інший спосіб життя якого... турбує нас, виводить нас із рівноваги, коли ближній підходить надто близько, це також може спричинити агресивну реакцію... Європейській цивілізації простіше терпимо ставитися до різних способів життя якраз унаслідок того, що її критики зазвичай називають її вадою та провалом, а саме – відчуженням соціального життя” [28, с. 50]. Відчуження якраз і створює необхідну дистанцію у стосунках з Іншими, що робить їх терпимими, прийнятними для безпеки.

У цьому плані можна погодитися з С. Жижеком, що термін Е. Саїда “орієнталізм” має бути доповнений також Іншим, що позначає міфологізоване уявлення, символічний конструкт західного світу для інших культур і цивілізацій. “Працюючи” в парі, вони створюють необхідні символічні дистанції у відносинах з Іншими. Е. Саїд визначає орієнталізм як інститут, оформлені практики комунікації, знання і влади над Сходом: “Тепер я підходжу до третього розуміння орієнталізму, дещо більш визначеного в історичному та матеріальному відношенні, аніж попередні два. Починаючи приблизно з кінця XVIII століття, орієнталізм можна вважати корпоративним інститутом, спрямованим на спілкування зі Сходом – спілкування через висловлювані про нього судження, певні санкціоновані погляди, його опис, освоєння та управління ним, – коротше кажучи, орієнталізм – це західний стиль домінування, реструктурування та

здійснення влади над Сходом” [29, с. 10]. З огляду на це визначення видно, що володарювати означає не тільки панувати, а й знати щось і дотримуватися дистанції.

І західний світ тут виявляється не у винятковому становищі, але, можливо, лише у більш вигідному, як більш відчужений. Або, навіть, він був таким, оскільки з розвитком мас-медіа та засобів комунікації, а за темпами розвитку вони лідирують саме в узагальненому “західному світі”, виникають підстави для деяких дослідників вести мову про подолання відчуженості та тієї самої близькості, про небезпеку якої й пише С. Жижек. Це ідеї емпатичної цивілізації Д. Ріфкіна зокрема. Ця віртуальна близькість решти світу, безлічі Інших, має ще більше посилювати прагнення щодо їхньої символічної “асиміляції”, усунення зростаючої загрози від такої близькості, але не лише близькості віртуальної, але й також реальної. Як неодноразово зазначають вітчизняні дослідники, сучасний світ є набагато рухливішим і мобільнішим, аніж раніше, і включає цілі “системи мобільності”, що об’єднують людей і технічні пристрої [30 – 32]. У таких умовах сучасні медіа “координують суспільну взаємодію, утворюючи “культуру миттєвості”, змушуючи багатьох людей жити в режимі 24/7” [33, р. 223]. Швидкість переміщення і кількість переміщуваних стрімко зростає, що призводить до “близькості” і продукує загрозового Іншого. М. Гардт і А. Негрі з позицій марксизму також вказують на причину глобалізації в розвитку капіталізму, що продукує маси і ламає національні ідентичності: “Поняття Народу більше не виступає як організований суб’єкт командної системи, і, отже, ідентичність Народу замінюється мобільністю, гнучкістю, постійною диференціацією мас. Цей зсув демістифікує і знищує ідею легітимності влади, що рухалася в період сучасності замкненим колом, відповідно до якої влада створює з мас єдиний суб’єкт, а він, своєю чергою, легітимізує владу, яка його створила. Ця софістична тавтологія більше не діє. Управління масами здійснюється за допомогою інструментів постсучасної капіталістичної системи і в рамках соціальних відносин реального підпорядкування. Це управління може здійснюватися тільки згідно з внутрішніми розмежувальними лініями у сфері виробництва, обміну та культури, іншими словами, в біополітичному контексті буття мас. У контексті детериторіалізованої автономії це біополітичне існування мас потенційно може трансформуватися в автономну масу продуктивності інтелекту...” [9, с. 320].

У відповідь на загрози мобільності та наближення небезпечного Іншого виникають проекти повернення до традиційних систем безпеки, які за своєю сутністю намагаються реанімувати символічні кордони, про які писав С. Жижек, створити локальні спільноти, які, на перший погляд, чинять опір загальній логіці постполітичного устрою. Прикладом може слугувати практика сусідських громад у профілактиці злочинності та створення системи громадської безпеки, побудованих на практиках посередництва, про які пише Н. Крісті [34]. В основі лежить досить проста ідея про те, що тісніші соціальні зв’язки, які виникають на значно локальніших рівнях солідарності людей, ніж нації, перешкоджають насильству й конфліктам.

Але й ці анклавні “безпеки” на рівні проблеми ідентичності вбудовані в логіку постполітичного управління, побудованого на небезпеці Іншого. С. Жижек пише про такі локальні ідентичності як пронегативну ідентичність, що заперечує національну спільність, яка значною мірою була штучно сконструйована значною мірою була штучно сконструйована і тепер поступається місцем більш приватним ідентичностям “...настає (зовні)протилежний “постсучасний” процес повернення до більш локальних, субнаціональних форм ідентифікації: але ці нові способи ідентифікації більше не переживаються як суттєві – вони стають питанням вільного вибору “способу життя” [5, с. 294]. Тобто, проблема Іншого не знімається, а лише своєрідним способом

відкладається. Це є певною реанімацією договору на локальному рівні, оскільки на рівні держави його дієвість викликає сумніви. Його визначення відбувається і на більш локальних рівнях місцевої спільноти, і на рівні окремої людини, яка прагне до Іншого, але й остерегається загрозового “несподіваного” Іншого як доповнення розлюдненої моделі біополітичної концепції.

Висновки.

Як уявляється із проаналізованого вище, проблема Іншого у розумінні феноменологічних засад розуміння безпеки у культурі постмодерну є центральною. Замість “відкладання”, про яке йшлося, принаймні на рівні понятійного осмислення безпеки та культурно-антропологічного аналізу безпеки як феномена варто поставити питання про відносини суб’єкта і “несподіваного Іншого” за посередництва третього – “дружнього Іншого”. При цьому аналіз поняття Іншого показав, що проблема безпеки вкорінена в онтології, переживанні людиною свого існування. Біополітичне тлумачення безпеки затемнює цей сенс, зводячи проблему безпеки тільки до фізичного існування. Водночас загроза Іншого не є лише загрозою фізичної шкоди, як мінімум, не вичерпується цим. Людина у своєму існуванні є набагато більше, аніж тіло. С. Жижек неодноразово позначає це як надмірність людини, підкреслюючи, що людське життя ніколи не дорівнює собі самому, бути “справді живим” означає “бути більшим за життя”, а хворобливе зречення від життя – це не зречення від нього самого, а радше зречення від його надмірності [5, с. 21]. І що, якщо сучасна ситуація з інтерпасивністю суб’єкта та близьким “несподіваним Іншим” і тому небезпечним, виникає через зречення від надмірності або виключення того надлишкового, що виключається та виганяється в *homosacer*, того, що не визнається біополітикою? Продовжуючи Левінаса можна назвати, поки що попередньо, це духом. Відтак, у контексті проблеми безпеки у постмодерному розумінні логічно й органічно актуалізується проблема духовної безпеки, звернення й філософський аналіз якої уявляється вельми перспективним.

Використана література

1. Barthes R. La Mort de l'auteur. URL: <https://pdfcoffee.com/barthes-roland-la-mort-de-lx27auteur-pdf-free.html> (дата звернення: 24.10.2023).
2. Foucault M. The archaeology of knowledge and the discourse on language. URL: https://monoskop.org/images/9/90/Foucault_Michel_Archaeology_of_Knowledge.pdf (дата звернення: 24.10.2023).
3. Гваттарі Ф., Делез Ж. Капіталізм і шизофренія: Анти-Едіп / пер. О. Шевченко. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Gilles_Deleuze/Kapitalizm_i_shyzofreniia_Anty-Edip (дата звернення: 24.10.2023).
4. Derrida J. L'écriture et la différence. URL: https://web.english.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Derrida_L-e%CC%81criture_et_la_diffe%CC%81rence.pdf (дата звернення: 24.10.2023).
5. Жижек С. Дратівливий суб’єкт. Відсутній центр політичної онтології. Харків: ППС-2002, 2008. 510 с.
6. Азарова Ю.О. Поняття “об’єкта” в психоаналізі Ж. Лакана: матер. VI міжнар. наук. конф. *Майбутнє особистості та сім’ї: виміри філософської антропології, психоаналізу, арт-терапії*, м. Київ, 22–23 трав. 2019 р. Київ: Нац. пед. унів. ім. М.П. Драгоманова, 2019. С. 123-128.
7. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя / пер. з англ. Н.П. Поліщук. Київ: Альтерпрес, 2004. 100 с.
8. Habermas J. Legitimations problemeim Spätkapitalismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. 195 s.
9. Hardt M., Negri A. Empire. Harvard: University Press, 2000. 400 p.
10. Гайдеггер М. Буття в колі речей / пер. Т. Возняк. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Heidegger_Martin/Buttia_v_okoli_rechei (дата звернення: 24.10.2023).

11. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо (фрагменти) / пер. В. Лях. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Sartre_Jean-Paul/Buttia_i_nischo_frahmenty (дата звернення: 24.10.2023).
12. Бубер М. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням / пер. з нім.: В. Терлецький, Н. Спринчан. Київ: Дух і Літера, 2012. 267 с.
13. Tillich P. Theology of Culture. URL: <https://ru.scribd.com/document/344727778/Paul-Tillich-Theology-of-culture-pdf> (дата звернення: 24.10.2023).
14. Kovalenko I., Meliakova Y., Kalnytskyi E., Nesterenko K. On conspiracy thinking in the phenomenology of modern culture. *Cogito*. 2021. Vol. XIII. Numero 3. P. 67-83.
15. Huserl E. Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology. Martinus Nijhoff Pub, 1977. 157 p.
16. Kojeve A. Introduction to the Reading of Hegel. URL: <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/kojeve.htm> (дата звернення: 25.10.2023).
17. Kojeve A. The Idea of Death in the Philosophy of Hegel. *Interpretation*. 1973. Vol. 3 (2/3). P. 114-156.
18. Levinas E. L'etre et l'autre. Paris, 1975. 265 p.
19. Levinas E. Totalité et Infini: essai sur l'extériorité. Duquesne University Press, 1961. 416 p.
20. Buber M. Two ways of faith. Syracuse University Press, 2003. 240 p.
21. Жижек С. Погляд скоса: Вступ до Жака Лакана крізь популярну культуру / пер. М. Тсмпаніс, С. Антонюк. Львів: Каменяр, 2007. 188 с.
22. Girard R. The Scapegoat. JHU Press, 1986. 232 p.
23. Agamben G. Homo sacer. Stateo femergency. URL: <https://www.generation-online.org/p/fragambenschmitt.htm> (дата звернення: 24.10.2023).
24. Agamben G. Homo sacer. Remnants of Auschwitz. ZoneBooks, 1999. 175 p.
25. Agamben G. Homo sacer. Sovereig npowerandbare life. URL: <https://www.sup.org/books/title/?id=2003> (дата звернення: 24.10.2023).
26. Agamben G. The Open: Man and Animal. URL: <http://ewa.home.amu.edu.pl/Agamben.%20The%20Open.pdf> (дата звернення: 24.10.2023).
27. Agamben G. Means without ends. URL: https://monoskop.org/images/3/3c/Agamben_Giorgio_Means_without_end_notes_on_politics_2000.pdf (дата звернення: 24.10.2023).
28. Žižek S. Violence. Picador; First Edition, 2008. 272 p.
29. Said E. Orientalism: Western Conceptions of the Orient. Penguin Books Limited, 2016. 416 p.
30. Безрук О.О. Адаптація у контексті соціальної мобільності в сучасному суспільстві: теоретичний аспект. *Вісник Міжнародного слов'янського університету. Серія: Соціологічні науки*. 2012. Т. 15. № 1-2. С. 47-53.
31. Завацький Ю. Соціально-психологічна специфіка соціальної мобільності особистості в період криз. *Психологія особистості*. 2021. Т. 11. № 1. С. 46-53.
32. Чаплик М.М. Кримінальні практики як засіб соціальної мобільності. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2021. Вип. 33. С. 83-87.
33. Kovalenko I., Meliakova Y., Kalnytskyi E., Nesterenko K. Postpanopticon: Controland Media in the New Digital Reality. *Filosofija, Sociologija*. 2023. 34 (3). P. 219-227.
34. Christie N. Crime Control as Industry. Towards GULAGS, Western Style. URL: <https://old.prison.org/download/pdf/kristi%20-%20gulag.pdf> (дата звернення: 26.10.2023).

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