

**Київський національний університет імені Тараса Шевченка**

**Філософський факультет**

**Кафедра теоретичної і практичної філософії**

**КРИТИКА СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА І ДЕРЖАВИ**

**ДЖОРДЖО АГАМБЕНОМ ТА ДЖАННІ ВАТИМО**

Кваліфікаційна робота за освітньо-науковою програмою «Філософія»

за спеціальністю **033 «Філософія»**

на здобуття освітнього ступеню бакалавра філософії

**Студент-виконавець:**

Саченко Аліса Геннадіївна

---

(підпис)

4 курс, ОС – Бакалавр

**Науковий керівник:**

Бойченко Михайло Іванович

(доктор філософських наук)

---

(підпис)

Допущено до захисту:  
на засіданні кафедри теоретичної  
і практичної філософії  
протокол №\_\_\_\_\_від\_\_\_\_\_2021 р.

Зав. кафедри теоретичної і практичної філософії,  
доктор філософських наук, професор  
Шашкова Людмила Олексіївна\_\_\_\_\_

**Київ-2021**

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП.....</b>	<b>3</b>
<b>РОЗДІЛ I. Ідейні витoki та тлумачення понять homo sacer, біополітика та парадокс суверенної держави .....</b>	<b>7</b>
<b>РОЗДІЛ II. Прозоре суспільство, прогресивний процес емансипації історії, емансипація як форма свободи.....</b>	<b>21</b>
<b>РОЗДІЛ III. Суспільна значущість критики сучасного суспільства і держави Агамбенom та Ватімо .....</b>	<b>39</b>
<b>ВИСНОВКИ .....</b>	<b>50</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ .....</b>	<b>53</b>

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження:** Сучасне суспільство постмодерну є суспільством залежним від ЗМІ, мас-медіа та комунікацій. Пришестя суспільства комунікації є ще одним важливим фактором для припинення сучасності і розмиття кордонів історії. Інтелектуальні бестселери Джорджо Агамбена «Homo sacer. Суверенна влада й голе життя» (1995) та Джанні Ватімо в своїй роботі «Прозоре суспільство» вишукано критикують сучасне суспільство та викривають природу насильства, що лежить в основі біополітики нашого часу, а в процесі емансипації бачать шанс і можливість, так само показати що буття це не стабільність і константа, а діалог, взаємодія і постійний рух [4, с. 236]. Агамбен та Ватімо розвинули концептуальні ідеї, що відкривають нову філософію життя, кардинально переосмислюючи категорії західної філософії.

В роботі Агамбена "Homo Sacer. Суверенна влада і голе життя " точно простежується паралель між homo sacer, тобто «священною людиною» або ж «ізгоем» і державою винятком, їх двоякість. Отримати такий статус, за словами Агамбена, те ж що отримати смертний вирок, і це цілком можна пояснити, адже таку людину можна вбити, але не можна принести в жертву. Так само як уряд не вводячи надзвичайний стан обмежує права громадян, фактично позбавляючи їх. У чому ж полягає парадокс. Політичне тіло homo sacer, яке підлягає смерті, але не підлягає жертвоприношенню, тобто тіло, яке вписано в логіку виключення, підміняється привілейованим тілом принесеної жертви, яке, навпаки, задається логікою трансгресії. При цьому, однак, якщо аналіз homo sacer має на меті показати, чому визначення суверенітету як трансгресії не відповідає тій дійсності життя, яке підлягає вбивству в силу своєї суверенної відторгнутості, то і поняття «яке не підлягає жертвоприношенню» виявляється недостатнім для того, щоб зрозуміти природу насильства, що лежить в основі біополітики нашого часу [28, с. 15].

Будь-яке політичне рішення, оскільки воно не може бути зведене до акту простого застосування правила, передбачає певне виняткове становище. Тепер, оскільки просте застосування правила неможливе без рішення, чи можна сказати, що надзвичайний стан є постійною і невід'ємною умовою будь-якого політичного акту? Але якщо просте застосування норми, мирної і регулярної асиміляції життя в законі є лише абстрактною фікцією, виняткове становище стає нормою і тому зникає як винятковий стан.

Незважаючи на те, що теми викладені в обраних мною книгах досить новаторські в глобальних масштабах, вони відразу знайшли відгук серед інтелектуальної еліти. Нещодавно видавництво «Критика» під авторством Івана Іващенко видало перекладом книгу Джорджо Агамбена «Номо sacer. Суверенна влада й голе життя», вона стала першим перекладом італійського філософа на українську.

Днями скарбниця україномовних робіт знову поповнилася вже двома монографіями, присвяченими філософії Джорджо Агамбена завдяки автору Олександру Тимофєєву. Автор зібрав матеріали присвячені дослідженню творчості Агамбена, а також мав на меті пояснити поняття «наготи», «бездіяльності», «форми-життя» ширше розглянуті в останній книзі проекту Номо Sacer «Використання тіл».

Ватімо в своїй роботі «Прозоре суспільство» стверджує що сучасність вже завершена. Поняття «прозоре суспільство» введене Ватімо, не можна сприймати прямо відносячи до сучасного соціуму. Перш за все варто уточнити, що мас-медіа належить вирішальна роль в суспільстві постмодерну, і характеризує воно зовсім не простіше, «прозоре» і усвідомлююче себе суспільство, а навпаки більш хаотичне і складне. Ці реалії визначають перехід нашого суспільства до постмодерну, а цей відносний хаос коренить надії людей на емансипацію.

З плином часу стає очевидним, що запалений культ оригінального, незвичайного і нового в мистецтві, якраз пов'язаний з більш загальним світосприйняттям. В якості більш досконалої реалізації людини, можна

розглядати історію як процес емансипації що активно розвивається. Але про прогрес реалізації справжньої людяності, можна говорити лише тоді, коли існує одна історія. Тому, гіпотеза яку запропонував Ватімо, затверджує, що сучасність завершується як тільки історія перестає сприйматися як єдине.

Людина більше не бачить свободу як уяву ідеалу Спінози або «мрією» метафізики, тепер же вона швидше відповідає описам Ніцше і Гайдегера. Вони намагаються передати нам досвід коливання світу постмодерну, побачити шанс і можливість в емансипації, а так само показати що буття це не те як звикли люди думати – стабільність і константа, зовсім не так, буття це діалог, взаємодія і постійний рух. Головною проблемою залишається те, що люди не розуміють як представляти свободу, адже для того щоб осмислити хаос як свободу, потрібно докласти зусилля.

**Об'єктом дослідження:** є філософська спадщина Джорджо Агамбена та Джанні Ватімо.

**Предметом дослідження:** критика сучасного суспільства у працях «Номо Сасер. Суверенна влада і голе життя» Джорджо Агамбена та «Прозоре суспільство» Джанні Ватімо.

**Мета дослідження** полягає у виявленні суспільної значущості критики сучасного суспільства Джорджо Агамбеном та Джанні Ватімо на основі аналізу наведених праць.

**Метод дослідження:** для адекватного осмислення авторських концепцій Агамбена та Ватімо були використані елементи герменевтичного підходу, за допомогою порівняльного аналізу було виявлено спільне і відмінне в критиці сучасного суспільства Агамбена та Ватімо.

**Завданнями роботи є:**

1. Огляд ідейних витоків у формуванні та тлумаченні понять Номо Сасер, біополітика та парадокс суверенної держави.
2. Переосмислення поняття емансипації як нової форми свободи.
3. Виявлення значущості критики сучасного суспільства і держави Джорджо Агамбеном та Джанні Ватімо для аналізу сучасного суспільства.

**Структура роботи:** вступ, 3 розділи, висновки, список використаних джерел. Загальний обсяг роботи: 55 сторінок. Перелік використаних джерел містить 30 найменувань.

## РОЗДІЛ І.

### ІДЕЙНІ ВИТОКИ ТА ТЛУМАЧЕННЯ ПОНЯТЬ НОМО SACER, БІОПОЛІТИКА ТА ПАРАДОКС СУВЕРЕННОЇ ДЕРЖАВИ

Робота Джорджо Агамбена, одного з найважливіших та оригінальних філософів Італії, ґрунтується на рідкісній ерудиції в класичних традиціях філософії і риторики, граматиці пізньої античності, християнській теології та сучасній філософії. В «Номо Sacer» Агамбен прагне пов'язати проблему потенційності і влади з проблемою політичної та соціальної етики в контексті, коли остання втратила своє колишнє релігійне, метафізичне та культурне обґрунтування. Взнявши за основу фрагментарний аналіз біополітики Фуко, Агамбен з великою широтою, інтенсивністю і гостротою виявляє приховану присутність ідеї біополітики в історії традиційної політичної теорії. Він стверджує, що з самих ранніх трактатів політичної теорії, особливо в уявленні Аристотелем людини як тварини політичної, і протягом всієї історії західного мислення про суверенітет, поняття суверенітету як влади над «життям» неявне. На думку Агамбена, причина, по якій воно залишається просто неявним, пов'язана з тим, що священне або ідея сакральності стає невіддільною від ідеї суверенітету [14, с. 120].

«Саме в зв'язку з цим визначенням Фуко в кінці «Волі до знання» підсумовує процес, в ході якого на зорі Нового часу природне життя починає, навпаки, включатися в механізми і розрахунки державної влади, і політика трансформується в біополітику: «Протягом тисячоліть людина залишалась тою, якою вона була для Аристотеля: твариною, здатною, крім того, до політичного існування; сучасна же людина – це тварина, в політиці якої її життя як живого створіння ставиться під питання». На думку Фуко, «поріг біологічної сучасності» суспільства знаходиться в точці, де вид і індивід стають ставкою в його політичних стратегіях, функціонуючи лише як якесь живе тіло» [1, с. 9].

У книзі «Надзвичайний стан» Агамбен (2003) розвиває ідею нацистського юриста Карла Шміта, згідно з якою реальна політична влада полягає в нав'язуванні «надзвичайного стану», як це часто буває під час тотальних воєн, і як це сталося саме в зв'язку з пандемією COVID-19 або призупиненням деяких основних громадянських прав і певних правових норм. Ця ідея добре підходить для опису націонал-соціалістичної влади в Німеччині, що не замінила Веймарську конституцію іншою конституцією: вона просто призупинила певні права і певні закони. Вдала теза Агамбена полягає у висуванні ідеї про те, що всі сьгоднішні суспільства, особливо західні, мають тенденцію до встановлення постійного «надзвичайного стану», який дозволяє контролювати і регулювати населення.

Ця позиція зазвичай розглядається як продовження критичної роботи Мішеля Фуко проти дисциплінарної держави. Але для Фуко немає ні центру, ні палацу влади, ні навіть держави. Владні відносини здійснюються на всіх рівнях; наприклад, домовласник може бути більш деспотичним, ніж центральний уряд. Хоча здається, що Агамбен розглядає політичну владу як реальний фундаментальний агент влади.

«Залишаючись поза межами будь яких встановлених форм божого або людського правосуддя, воно відкриває для нас особливу сферу людської дії – ані сакральну, ані профану. Стан людини є винятком за своєю природою носить назву “надзвичайного стану”. Таким чином, область політичного, за Агамбеном, формується через посередництво подвійного виключення, тобто взаємного проникнення профанного в сферу релігійного та релігійного в сферу профанного, що формує зону, в якій неможливо зробити розмежування між жертвоприношенням та вбивством. Областю суверенного рішення, пише Агамбен, слід вважати ту область, в якій можна вбити, не вчиняючи при цьому злочин і не здійснюючи при цьому жертвоприношення» [11].

Тема стану винятку, що став нормальним, потім доповнюється темою *Homo sacer* (Агамбен, 1995). *Sacer* на латині означає одночасно «священний» і «прокляття», а *homo sacer* був людиною, такою, що втратила всі цивільні

права, в тому сенсі, що будь-хто міг його пограбувати або вбити, не рахуючи цього діяння інкримінованим [20, с. 22]. Homo sacer повернувся до того, що колись називалося «природним станом», і який Агамбен називає «голим життям». Для Агамбена ув'язнені в примусових роботах або таборах смерті за часів нацистів були священними людьми, позбавлені будь-яких прав і кинуті напризволяще мучителям. Це розширює поняття священної людини за рахунок включення іммігрантів, зокрема нелегальних іммігрантів, яких часто замикають в таборах в очікуванні підтвердження їх особи і їх права на прийом в якості біженців. Агамбен натякає, що всі ми в деякому роді стаємо схожими на нелегальних іммігрантів, які приїжджають з Африки в Європу або з Південної Америки до Північної Америки.

І все ж багато хто хотів і мріяв бути homo sacer. Наприклад, великі дослідники, від Магелана до Амундсена, від Лівінгстона до Роберта Пірі, які вирушили в невідомі райони без прав і без громадянства. Напевно, багато хто з нас мав спокусу повторити ці подвиги.

Насолода цивільними правами, які включені в систему, як вони кажуть, має ціну для всіх, котра занадто висока для деяких: необхідність вести себе так, як інші очікують від людини. Цивільні права гарантуються нам до тих пір, поки ми є «хорошими громадянами», тобто до тих пір, поки ми робимо саме те, що зручно для інших – в іншому випадку нас чекає або в'язниця, або примусовий домашній арешт, або психіатрична клініка, або маргіналізація. У всіх суспільствах будь-яке користування правами умовне.

За визначенням Аристотеля: «Людина – тварина політична», тобто вона не може жити поза державою, поза суспільством. Спочатку людина створює собі сім'ю, але найкращим чином її політична природа реалізується в державі, яку вона розуміє як союз вільних і рівних громадян, здатних брати участь у здійсненні законодавчої та судової влади.

У той час, коли критика балується читанням сучасних культурних явищ на їх найдокладнішому та мікроскопічному рівні, «Homo Sacer» Джорджо Агамбена проводить зовсім інший шлях до проблемних відносин між

політикою та думкою. Книга Агамбена – книга, масштаби та наслідки якої свідомо є всеосяжними, як і суть її предмета, а саме відношення людського життя до політичної влади. Новизна його підходу полягає в його переконанні, що в нашому теперішньому існують явища, які не торкнулися багатьох декларованих епістемологічних зрушень, нещодавно оголошених, і вимагають серйозного вивчення минулого, в якому вони залишаються глибоко вкоріненими. Отже, досліджуючи сучасний зв'язок між людським життям і державною владою, Homo Sacer знаходить багато своїх відповідей у віддаленій античності, у політичних працях Аристотеля та юридичній теорії Стародавнього Риму [24, с. 107-108].

Перш за все варто розібратись зі значенням основного поняття роботи Агамбена, а саме: «Homo Sacer». Це словосполучення не має сучасного перекладу, тому його так і вживають в англійському варіанті.

Homo sacer (лат. «Священна людина» або «проклята людина») – фігура римського права: людина, яка заборонена і може бути вбита ким-небудь, але не може бути принесена в жертву в якості релігійного ритуалу. Значення терміна sacer у давньоримській релігії не повністю відповідає значенню, яке воно набуло після християнізації, і яке було прийнято англійською мовою як священне. На початку римської релігії sacer позначає все, що відмежоване від загального суспільства і охоплює як почуття «освяченого», так і почуття «проклятого». Це поняття сакрального контрастує з єврейською дихотомією проклятого / забороненого та священного, вираженої херемом і кадошем. Таким чином, homo sacer може просто означати людину, виключену із суспільства та позбавлену всіх прав та всіх функцій у цивільній релігії. Homo sacer в юридичному розумінні визначається як людина, яку можна вбити, не вважаючи вбивцю вбивцею; і людина, яку не можна принести в жертву. Таким чином, священну людину можна розуміти як людину поза законом або поза ним. Щодо певних монархів, у певних західних правових традиціях були пов'язані поняття суверена та homo sacer.

Агамбен зазначає: «Ми вже мали можливість відзначити, що *consecratio* звичайно переводить предмет з *ius humanum* в область божественного права, зі сфери профанного в сферу сакрального, в той час як у випадку з *homo sacer* особа просто вилючається з юрисдикції людей, не переходячи при цьому під юрисдикцію богів. Адже справа не тільки в тому, що заборона на посвячення богам унеможлиблює будь-яке зіставлення *homo sacer* з принесеною жертвою, як зазначає Макробій, цитуючи Требація, дозвіл вбивства на увазі, що заподіяні насильство не розцінюється як святотатство, на відміну від *res sacrae cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerit occidi* – хоч і безбожно здійснювати насильство по відношенню до священних предметів, проте існує право вбити присвячену для цього людину» [1, 107с].

Термін священна людина також міг бути використаний, оскільки засуджений міг покладатися лише на захист богів.

Статус *homo sacer* міг би впасти на одного, як наслідок порушення клятви. Присяга в давнину, по суті, була умовним самопрокляттям, тобто посиленням на одне або декілька божеств і прохання про їх покарання у випадку порушення присяги. Отже, порушник присяги вважався власністю богів, яких він покликав і потім обдурих. Якщо порушник присяги був убитий, це розумілося як помста богам, в силу яких він віддав себе. Оскільки руйнівник присяги вже був надбанням присяжного божества, він більше не міг належати людському суспільству або бути посвячений до іншого божества.

Ідея про статус злочинця, злочинець, який оголошений як незахищений законом і, отже, може бути убитий кимось безкарно, зберігається протягом усього середньовіччя. Середньовічне сприйняття судило всю людську внутрішню моральну цінність поза законом, дегуманізація злочинця буквально як «вовк» або «вовча голова» (в епосі, коли активно відбувалось полювання на вовка, в тому числі комерційного елемента) і вперше відкликається лише актом англійським Хабеас Корпусом 1679 р., який

заявляє, що будь-який злочин повинен бути суджений судом перед покаранням.

В Аристотеля Агамбен знаходить перше розмежування між простим, тваринним життям (zoé), в якому ми народжуємось, і хорошим життям політичної участі (bios), до якого ми вступаємо, – концептуальним поділом, який часом вимовляється і в інших часи розмиті, все ще переслідують нашу політику. Перехід від простого життя до політичного життя означає, що саме життя є необхідною умовою нашого вступу в політику. Однак просте життя визнається такою умовою лише за рахунок виключення з піднесеної сфери політики. Центральний приклад цієї парадоксальної структури фігурує в римському праві, який надає книзі свою титульну фігуру homo sacer. Саме завдяки цій метафоричній фігурі священної людини Агамбен обґрунтовує дію біополітики – термін, який він запозичує у Фуко, але підштовхує до іншого напрямку.

«Біблія каже, що є три види життя, якими живе людина: фізичне життя – «біос», душевне життя – «психе» і Божественне духовне життя – «зое». Дослідники стверджують, що ми сьогодні використовуємо тільки близько 10% наших можливостей мислення, інтелекту і емоційного життя. Якби наше душевне життя не було настільки обмеженим, сьогодні ми могли б винаходити, мріяти і творити необмежено, оскільки Бог, Сам Творець створив нас на Свій образ. І проте ж, не душевне життя є нашим справжнім життям. Є ще одна форма життя, і це «зое» – Боже життя. За біблійними переказами, це вища форма життя, значно перевершує «біос» у «психе». Це життя від Бога, духовне життя» [12, с. 5].

Діалектика прикладу та винятку відіграє себе у всій книзі, що завершується встановленням таборів як кінцевої парадигми держави винятку. У коротких висновках усі під назвою «Поріг» – слідуючи за кожним із трьох тематичних розділів книги, Агамбен малює континуум в історії біополітики, розкриваючи способи, якими попередні випадки homo sacer передбачають тоталітарний характер сучасних таборів. Фігура homo sacer, починаючи з

його римських вигнанців до в'язнів Освенцима, виявляється зразковою фігурою винятку, діяхронічним прикладом західної політики [9, с. 335].

За словами Агамбена: «Справжня робота стосується саме цієї прихованої точки перетину юридично-інституційної та біополітичної моделей влади. Серед своїх ймовірних результатів вона повинна була зафіксувати саме такі: що ці два напрямки аналізу не можуть бути відокремлені один від одного і що включення голого життя в сферу політичного становить початкове, хоч і потаємне, ядро суверенної влади. Можна навіть сказати, що виробництво біополітичного тіла і є справжньою діяльністю суверенної влади. У цьому сенсі біополітика – щонайменше така ж давня, як і ситуація суверенного виключення. Таким чином, поміщаючи біологічне життя в центр своїх розрахунків, сучасна Держава всього лише проливає світло на таємні узи, що з'єднують голе життя і владу, постійно стверджуючи свій зв'язок (бо цей міцний зв'язок між сучасністю і архаїкою виявляється в найрізноманітніших сферах) з найдавнішим з *arcana imperii*!» [1, с. 13].

Резонанс цієї книги пояснюється широкими знаннями Агамбена про класику, риторику та теологію – традиції, які, починаючи з Громадської спільноти, виявилися необхідними для його розуміння етичного виміру політики. Така теоретична вільність у поєднанні з широким набором історичних посилань робить *Homo Sacer* одночасно вимогливим та корисним для читання. Не обтяжений недавньою теоретичною привілейованістю особливості, питання Агамбена щодо суверенітету виходять за межі хронологічних та культурних меж, і на його честь вони роблять це не за рахунок приватного. Навпаки, найбільш переконливий аспект *Homo Sacer* полягає у здійсненні філософсько-етичного захисту конкретного, а саме тіла, незахищеного законом, без побоювання чи відрази до повноважень узагальнення. Не плутаючи конкретного з негайно доступним, Агамбен вдається синтезувати зміст своєї книги своїм досить всезнаючим методологічним плато.

Дійсно, в основі дослідження Агамбена лежить старе філософсько-політичне питання про те, як узгодити особливість із сукупністю. Це питання, яке встановлює спільну позицію між філософією та політикою, позначає також перетин, з якого прозорливий дух етики попросився з прагматичним духом політики. На прикладі *homo sacer* та його парадоксального відношення до закону Агамбен розкриває, як тривале відношення людського життя до влади вже давно маскується мовою соціальних договорів як неминуче та вигідне відношення особистості до колективу. Замаскований, тому що ні термін «індиві», ні термін «колектив» не викликають вразливий образ біологічного життя, що опинився перед авторитетними структурами суверенної влади. Аналіз Агамбена ілюструє, як політика функціонує, приводячи терміни індивідуально і колективно до їхніх крайнощів, а потім згортаючи їх один на інший.

Індивід, зведений до найбільш конкретних і анімалістичних елементів свого життя, протиставляється силі, яка також зводиться до його найбільш безвідмовної абстракції, до порожньої форми, що є в розповіді Кафки [21, с. 54].

«У притчі «Перед законом» Кафка представив якийсь зразок структури суверенного відкидання. Ввійти у браму закону селянинові перешкоджає, безумовно, не заборона воротаря, але лише тільки те, що врата ці завжди відкриті і що закон нічого не наказує. Як ми можемо сподіватися відкрити, якщо двері вже відкриті? Як ми можемо сподіватися увійти – у відкрите? У відкритому ти вже є, речі вже дано, туди не входять. Ми можемо увійти тільки туди, куди ми можемо відкрити двері. Вже відкрите позбавляє руху. Селянин не може увійти, тому що увійти у вже відкрите онтологічно неможливо» [1, с. 68].

Хоча спочатку просто життя тіла вважалось річчю найвіддаленішою від політики, то виходить, що в кінцевому підсумку критерій верховної влади полягає у вирішенні щодо захисту або знищення тіла людини. Таким чином, основоположний момент західної політики полягає саме в тому, щоб

поставити на карту просто біологічне життя, таким чином, щоб це життя одночасно піддавалось обіцянкам добробуту та загрозам смерті. Ця влада над життям і смертю стає ознакою суверенітету. За словами Агамбена, виробництво біополітичного тіла – це первісна діяльність суверенної влади.

Встановлюючи *Homo Sacer* в якості метафори для будь-якої ситуації, в якій людське життя перебуває під загрозою, в той же час, як це сакралізували як найвищу цінність, Агамбен також критикує антропологічні і релігійні зв'язки між насильством, жертвовністю і священністю, що вилилося в двадцятому столітті в теорії Жоржа Батая.

Особливо цікавим є аналіз права Агамбена та його частка в парадоксальній структурі суверенітету. Маючи в своєму керівництві "Критику насильства" Бенджаміна, Агамбен досліджує взаємозв'язок між правозастосовчим та правозахисним насильством. Агамбен стверджує, що сьогодні ми живемо здебільшого під насильством конституційованої влади, яка забуває своє походження в насильницькому законодавстві і стає сакралізованою як державна влада, передбачивши будь-яку можливість змін. Але якщо будь-яка форма конституюючої влади в певний момент може стати конституційованою або суверенною владою, то які критерії розмежування між ними? Намагаючись відповісти на це запитання, *Homo Sacer* робить свій найбільш спекулятивний жест до альтернативного бачення політичного, перефразовуючи це протиставлення як те, що існує між актуальністю та потенціальністю, тим самим повертаючи проблему політики до онтології.

Агамбен хоче припинити діалектику потенційності та актуальності, яка навіть завдяки їх негативному взаємозв'язку все ще пов'язує потенційність з актуальністю і, таким чином, з суверенним актом чи бездіяльністю. Припинення діалектики також тягне за собою припинення політики відносин.

Виникає питання, чому і як мислити політику поза зв'язком, коли відношення лежить в основі політики. Агамбен сприймає не співвідношення як етичну відповідь на абсолютизм, який він бачить, що регулює наші найбільш складові відносини, а саме наше відношення до закону. Первісне

відношення закону до життя є занедбаність, – пише він, посилаючись на суверенну вимогу закону, яку ми подаємо під повною силою, навіть коли його зміст не має сенсу. Після приголомшливого читання «Перед законом» Кафки, яке затьмарює етично та екзегетично вражаючі деконструктивні прочитання цієї притчі, Агамбен показує, що нас не просто викликає закон, а що ми перед ним опиняємось примусово. Яким би не був закон, він є законом лише в тій мірі, в якій він вимагає від нас почуття абсолютної відмови і безумовної поваги, піднесені настрої Кант називав благоговінням.

«Кант вважає за краще розглядати людину як істоту, у якої розум не єдине що визначає підстава волі. Відповідно, якщо під мотивом, розуміють суб'єктивну підставу визначення волі істоти, чий розум не потрібно узгоджується з об'єктивним законом вже в силу його природи, то звідси насамперед випливає, що мотиви людської волі ніколи не можуть бути нічим іншим, крім морального закону» [18, с. 10].

Однак це відношення до закону не є лише теоретичним перебільшенням. За словами Агамбена, це живе відношення, яке зараз переживають багато людей на нашій планеті, будь то етнічні біженці, ув'язнені або психічно хворі або фізично недієздатні пацієнти, всі з яких не можуть вирішити свою долю, і від кого все залежить покірність або покарання закону. У своїй спробі перевершити тоталітарну реальність залишення за законом, який діє без значимості, Агамбен пропонує радикалізацію поняття залишення. Ніби сторона закону етично вичерпана і не працює, Агамбен шукає відповіді в понятті відмови, коротше, розуміти відмову як ретельно непримітний стан пасивності.

Радикальність цього жесту до нової онтології повинна хоч частково пояснюватися певним розчаруванням сучасної версії онтології, а саме Гайдегера, та її концептуальною спорідненістю з нацизмом. Наприкінці книги Агамбен стверджує, що онтологія та нацизм Гайдегера поділяють у їх визначенні життя. Для обох життя політичне за своєю фактичністю. Без необхідності переводити життя в політику, як це робив би Аристотель, життя

негайно переробляється і об'єктивується як політика. Зіткнувшись з дилемою біополітики, яка або визнає просте життя за допомогою виключення, або просто викорінює будь-яку різницю між життям і політикою, зводячи життя до негайної політизації, текст змушений уявляти собі абсолютно незвіданий горизонт політики, політику поза її найсуттєвішою прерогативою: наявність відносин. Незважаючи на очевидну критику, яку запрошує такий спекулятивний жест, Агамбен твердо обґрунтовує необхідність залишатися в онтології, намагаючись вирішити політичне питання, доведений до межі чистого буття, метафізика (думка) переходить у політику (в реальність) так само, як на порозі оголеного життя, політика виходить за межі себе в теорію. Іншими словами, якщо конкретна реальність, наріжний камінь політики, стає власною сліпою плямою, то найкраще можна сподіватися на з'ясування в царині думки.

Номо Sacer розходиться з траєкторією Фуко на декілька основних точок. По-перше, проводячи власну археологію суверенної влади, Агамбен робить висновок, що біополітична держава – це не просто сучасне явище. Філософська відмінність Аристотеля між *zoé* і *bios* та його практичне прояв у фігурі *homo sacer* – лише два з попередніх прикладів біополітичного ядра влади. Агамбен доповнює їх зображенням середньовічних перевертнів, ще одним прикладом життя під заборонаю. Ці гібридні істоти, частково тваринні та частково люди, займають стан між природою та культурою, простір невиразності, подібний до одночасного включення та виключення *homo sacer* законом.

Визнання того, що біополітична структура влади має архаїчні корені, змушує Агамбена ще більш радикально критикувати цю структуру – тобто від цих самих коренів до сьогодення і таким чином, що потребують серйозних модифікацій сучасного розуміння влади. Агамбен ототожнює гнобленість політичної влади з вторгненням політики в приватне життя, тим самим проблематизуючи один з найбільш шанованих теоретичних наслідків сьогодення, такий, який певним чином і часто неправильно був приєднаний

до спадщини Фуко: особистість – політична. Біополітика не лише стара, як державний суверенітет (монархічний чи демократичний), але біополітика завжди покладалася на надання особистого політичного, і саме це розкриває потенційно небезпечні конотації цього, здавалося б, прогресивного кліше» [23, с. 261].

Друга основна відмінність від Фуко полягає в увазі, яку Агамбен приділяє концтаборам, де біополітичний терор досяг безпрецедентного рівня. Незважаючи на пильний погляд Фуко на владні структури, він вирішив дослідити процеси біоенергії в менших, більш доступних просторах в'язниць, клінік та психічних установ [19, с. 79]. Завдання дослідження Агамбена полягає в тому, щоб продемонструвати не просто біополітичну основу тоталітаризму, а ще важливіше – той факт, що влада, яка завжди виступає як біосила, неминуче відзначається тоталітарними принципами.

Створюючи табір, а не клініку, як зразковий біополітичний простір сучасності та викриваючи принципово тоталітарну основу будь-якої біополітики, Агамбен не просто пропонує інший приклад. Зміна призвела до істотного розмежування його аналізу влади від Фуко [27, с. 38]. У схематичному плані Homo Sacer вводить вертикальну модель влади на відміну від горизонтальної, в якій потужність постійно розсіюється з одного місця в інше. Замість аналізу біополітичних ефектів у менших інституціях

Агамбен концентрується на величезності тоталітарної держави, з якої ці інститути навіть демократичних країн запозичують свою модель. Менш зацікавлений у позитивних ефектах влади, які можуть бути наслідком розпорошення та розповсюдження влади на багато сфер життя, Агамбен бачить у абсолютизмі таборів саму основу для багатьох інших табірних просторів сучасності, таких як транзит аеропорту і міські гетто.

З метою закріплення свого аналізу біополітичної структури табору Агамбен розпочинає історико-етичну критику інституту сучасної медицини та плідної, але неефективної юридичної літератури з прав людини. Показано, що неетичні практики евгеніки, евтаназії та експериментів на

людях передують нацистам – для яких вони слугували зворотною силою як легітимізуючи оборону, і продовжуються сьогодні у західних демократіях. Паралельно мова про декларації прав людини, починаючи від Магна-Карта до корпусу хабеас, піддається впливу біополітики. Красномовно читаючи Декларацію прав людини і громадянина Французької революції, Агамбен звертається до простежування від людини до громадянина та подальшого зменшення громадянства до національності та невідчужуваних прав людини на народження. Зв'язок між людиною та громадянином (гола тілесність та тілесність, записана державою) часто завуальовує виключення певних людей, які не відповідають визначенню громадянства, яке є суміжним із вертепом, а саме з народженням та ґрунтом.

Замість того, щоб відзначити абсолютний розрив з минулим, нацизм виявляється переробкою попередньо існуючої концепції національної держави, яка виявилася природною до геноциду, але яка знову виявляється жахливою у своїй передбачуваній незнайомості. Надто знайоме та героїзоване обличчя дискурсу про права людини виявляється вивішеним на біополітичних основах, найгірші наслідки яких були здійснені під час Третього рейху.

«Як можна політизувати природну солодкість зое?», - запитує Агамбен, слідуючи за Аристотелем, який рано визнав труднощі відмови від краси простого життя за складність політики. Хоча Агамбен не згадує про це, це старе питання викликає також агон Фрейда, який у цивілізації та його невдоволення ще недавно боровся з цим питанням. Фрейд бачив дорогу ціну, яку людина платить за соціалізацію і скаржився на крихкість его перед жахливими вимогами, які пред'являються до нього.

Незважаючи на те, що Агамбен надає перевагу непсихологічному опису боротьби людського життя проти зовнішньої влади, homo sacer теж переслідує власні едіпальні протистояння – у цьому випадку із західною політичною традицією, яку він хоче подолати, щоб створити нову політику.

Зазначені у сенсі рубежу століть для насущного, тексти поділяються на глибоку спекуляцію, яку спонукає меланхолія, яка супроводжує будь-яке розуміння поняття, такого складного і перекрученого, як людське.

## РОЗДІЛ II.

### ПРОЗОРЕ СУСПІЛЬСТВО, ПРОГРЕСИВНИЙ ПРОЦЕС ЕМАНСИПАЦІЇ ІСТОРІЇ, ЕМАНСИПАЦІЯ ЯК ФОРМА СВОБОДИ

Ватімо – мислитель, уважний до проблем комунікації, мультимедіа та, по суті, технологій, як він сам кілька разів говорив. На відміну від Гайдегера, який побачив жахливу пастку в технологіях, і Ліотара (з яким він, однак, усвідомлює поняття «постмодерну»), туринський філософ зі співчуттям відноситься до вибуху комунікації, що охопив світ з післявоєнного періоду:

З перших сторінок встановлюється міцний зв'язок між постмодерном і суспільством засобів масової інформації та узагальненої комунікації: тому перед цим необхідно прояснити, що таке «постмодерн», щоб мати можливість вникати в проблему ЗМІ без ризику непорозуміння. На початку книги спостереження Ватімо полягає в тому, що в даний час слово «постмодерн» стає настільки часто вживаним, що щоб не скотитися до банального і до того, що зараз начебто модне, його уникання увійшло в звичку. Але якщо це так, чи вірно, що ми точно знаємо, які значення містяться в цьому терміні? На основі цих роздумів Ватімо починає своє власне дослідження, переконаний в тому, що термін постмодерн має значення та що це значення пов'язане з тим фактом, що суспільство, в якому ми живемо, є суспільством узагальненої комунікації, ЗМІ. Але якщо ми говоримо про постмодерн, ми, вочевидь, робимо це з посиланням на модерн, наступним етапом якого є постмодерн: але що ж є сучасністю насправді?

Серед безлічі можливих визначень Ватімо знаходить особливий підхід, з яким можна погодитися: «сучасність – це епоха, в якій факт сучасності стає визначальною цінністю». У цьому сенсі сучасна істота стає цінністю, і, отже, немодерністська істота забарвлюється негативними значеннями, а такі терміни, як «реакційний» або «застарілий», стають зневажливими, оскільки вони висміюють тих, хто залишається прив'язаним до минулого без визнання цінності сучасного. Це відношення було присутнє в західній цивілізації з

моменту зародження сучасності, яке відбулося в п'ятнадцятому столітті, навіть якщо воно спочатку було латентним і тільки зародком: типовий приклад цієї нової культури можна простежити в образі генія. Тобто той, хто творить абсолютно нове, відірване від минулого. Таким чином, в епоху Просвітництва «модерністський» підхід досяг свого піку, розглядаючи минуле як просту серію людських помилок, а історію як прогресивний процес емансипації.

Тепер, в епоху, в якій ми живемо, де історія, як єдиний курс, це репрезентація минулого, створена домінуючими соціальними групами і класами. Ватімо ставить граничні питання, про те, якщо ми запитаємо себе що є успадкованим з минулого, що ця історія говорить нам про те, що сталося. Ми неминуче опиняємося вимушеними визнати, що як наслідок історія може бути тільки упередженою. Розвиваючи ці бен'ямінові тези (але вже раніше запропоновані Марксом і Ніцше), ми приходимо до висновку, що не існує єдиної історії, є образи минулого, запропоновані з різних точок зору, і ілюзорно думати, що існує вища точка зору. І якщо ідея історії як єдиного курсу руйнується, рушиться і ідея прогресу, оскільки останнє має на увазі, що сама історія має певну мету, рухається до кінця, до кращого. Фактично, ми можемо уявити історію як єдине ціле, подивившись на неї з певної точки зору, яка знаходиться в центрі, таким чином, прогрес необхідно розуміти, взявши за критерій певний ідеал людини. З кінцем колоніалізму та імперіалізму, переходом від модерну до постмодерну, поява комунікативного суспільства зіграла вирішальну у знищенні ідеї єдиної історії. І саме тут Ватімо вводить поняття «прозоре суспільство», вираз, який має наприкінці знак питання, тому що він є більш проблематичним, ніж очікувалося спочатку.

Ватімо висуває основні тези своєї праці: «Я хочу довести наступне: а) що засоби масової інформації відіграють вирішальну роль у зародженні постмодерністського суспільства; б) що вони характеризують це суспільство не як більш «прозоре», більш самосвідоме, більш «освічене» суспільство, а як

більш складне, навіть хаотичне; і, нарешті, в) що наші надії на звільнення лежать саме в цьому відносному «хаосі» [7, с. 10].

Початок кінця сучасності відзначено зникненням єдності історії та її монопольної точки зору: при переході до постмодерну більше немає єдиної загально визнаної і загально прийнятої точки зору [25, с. 72]. Але, навпаки, відбувається справжній вибух перспектив, концепцій та ідей, який унеможлиблює осмислення історії як лінійний хід подій, які протікають разом. Це поширення світоглядів відбувається через ролі засобів масової інформації та загальної комунікації, суспільство стає не тільки не прозорим і кристалічним, а, навпаки, незмірно більш хаотичним і несвідомим до центру, до спільної точки зору .

Твердження Ніцше «тепер, коли Бог мертвий, ми хочемо, щоб багато боги жили» [30, с. 145], знаходить форму в постмодерністському суспільстві, в якому радіо, телебачення, газети стали елементами множення світогляду: тепер існує не єдине бачення світу, ідеальна рафінована модель, а відбувається вибух образів та різних способів життя, такі умови стають кращою передумовою для форми емансипації, заснованої на ідеалах плюралізму і терпимості, тобто моделі людства, більш відкритою для діалогу і відмінностей. Виступає все більша кількість субкультур, які до сьогоденішнього дня завжди замовчувалися і засуджувалися як відмінні і, отже, такі, що не відповідають дійсності. З цієї точки зору позиція Адорно та інших членів Франкфуртської школи, що в засобах масової інформації часто читають про жахливі інструменти згладжування і встановлення єдиного панування є неприйнятною. Поширення образів світу тягне за собою парадоксальний наслідок того, що ідея світу, реальності, даної одинично, стає все менш і менш збагненою, так що ніцшеанське пророцтво про реальний світ, здається, збувається, що врешті-решт перетворюється на казку: немає більше цієї реальності, але є безліч реальностей або, краще сказати, різних точок зору, різних інтерпретацій, які роблять суспільство

неймовірно вавилонським, породжуючи поширений ефект дезорієнтації і замішання.

Ватімо у своїй праці «Після християнства» пише: «пробивається ідеал емансипації, який заснований, скоріше, на коливаннях, множинності і, в кінцевому рахунку, на розмивання самого «принципу реальності» [8, с. 17]. Плаваючи в цьому морі інтерпретацій, які не дозволяють пролити єдине світло на реальність, можна знайти шляхи звільнення, перш за все виходячи з припущення, що відсутність єдиної інтерпретації означає, що постмодерністська реальність, відзначена ослабленням буття, не може бути інтерпретована однозначно, але з'являється більше точок зору, і всі вони однаково вірні. Таким чином, важливість філософського вчення таких авторів, як Ніцше і Гайдегер, повністю полягає в тому, що вони пропонують нам інструменти для розуміння визвольного сенсу кінця сучасності і його ідеї історії.

Тож, постмодерністське суспільство можна сформуванати так, щоб воно збігалось з суспільством засобів масової інформації, яке не є диявольським інструментом неминучого тоталітарного рабства, а передумовою появи не збитого з пантелику людства, а здатного жити в світі множинних культур, яке, оскільки воно не є хранителем Істини, в ім'я якої оголошувати війну іншим, може наближатися і мирно співпрацювати. Іншими словами, відкидаючи Адорнове рівняння, що медіа- це гомологізоване суспільство і наполягаючи на зв'язку між ЗМІ та плюралістичною структурою складного суспільства, Ватімо в кінцевому підсумку стверджує, що завдяки фантазмагоричному світу ЗМІ та множенню інтерпретацій подій до такої міри, що реальність постмодерністів, тепер збігається з «зображеннями», які поширюють ці ЗМІ.

Втрата центру і розмивання принципу реальності (які втілюють на технологічному рівні те, що Ніцше і Гайдегер передбачали на філософському рівні), тобто руйнування закритих горизонтів, закладають основи як для певного типу людини, так і для нього самого. Отже, якщо з множенням

образів світу ми втрачаємо почуття реальності, народжується слабка думка, яка, усвідомлюючи свої межі і ослаблення буття, відкривається іншим культурам [5, с. 248].

Емансипація, що повстає від нескінченного множення образів світу, в кінцевому підсумку збігається з вавилонською дезорієнтацією, в якій ми опиняємося кинутими в плюралізований світ: ми є свідками справжнього звільнення відмінностей, що особливо помітно, якщо ми візьмемо до уваги розглянутий випадок діалектів, це місцеві мови, які уникають однозначного і повертають образи світу, кожен з яких відрізняється від інших. Звичайно, навіть діалекти підкоряються граматичним і синтаксичним правилам, це очевидно, але наявний в них визвольний потенціал базується на тому факті, що вони можуть дати слово іншим культурам, різним і множинним, які стають вісниками перспектив і поглядів на світ.

Ця установка, яка збігається з ніцшеанською позицією продовжувати мріяти, знаючи, що спиш, належить надлюдині, яка, мертвий Бог, створює нових богів в нескінченному калейдоскопі образів світу і постійно оновлює значення. Визвольний потенціал, що виникає з діалектів, простежується, хоча і з необхідними відмінностями, також в естетичному досвіді, коли, як зазначає Дільтей, ми опиняємося катапультованими, щоб жити в інших можливих світах, розуміючи, як, зрештою, реальний світ, в якому ми закриті є умовним, відносним, а не остаточним. Живучи естетичним досвідом, ми збиті з пантелику між приналежністю і дезорієнтацією, вловлюючи справжнє відчуття свободи і множинності.

Ватімо пише: «З падінням ідеї раціональності, центральної для історії, світ загальної комунікації вибухає, перетворюючись в безліч локальних раціональностей. Меншини – етнічні, сексуальні, релігійні, культурні чи естетичні заявляють про себе. Їх більше не можна замовчувати і репресувати, спираючись на ідею існування лише однієї істинної форми людяності, яка підлягала б реалізації і нехтувала б усіма індивідуальностями – обмеженими, ефемерними, випадковими» [7, с. 15].

Але свобода, що виникає з вибуху загального спілкування – це потенція, а не ентелехія. Вона може перейти в дію, але також може виродитися в голос стереотипної банальності і порожнечі сенсу, від нас залежить, щоб вона просувалася в одному напрямку. Маючи це на увазі, нашими орієнтирами повинні бути перш за все Ніцше і Гайдегер, але також прагматики, такі як Дьюї або Вітгенштейн, які показали нам, що буття не обов'язково збігається з тим, що стабільне, фіксоване, постійне, але швидше пов'язане з подією, згодою, діалогом, інтерпретацією [10, с. 81]. І це зробило нас здатними до сприйняття цього досвіду коливань постмодерністського світу, як шанс для нового способу буття людиною.

Другий розділ «Прозорого суспільства» Ватімо називається «Гуманітарні науки і комунікативне суспільство», в ньому основна теза – тісний взаємозв'язок між гуманітарними науками і комунікативним суспільством: спільна риса полягає в тому, що і технічні, і експериментальні, і гуманітарні науки складають свій об'єкт в більшій мірі, ніж вони досліджують реальне, вже складене і впорядковане, що повністю відповідає дискурсу в попередньому розділі, в якому він наполягає на тому, що в постмодерністському суспільстві реальний світ має тенденцію ставати ніцшеанською казкою, поступаючись місцем безлічі світів, виведених на поверхню засобами масової інформації. Ватімо стверджує, що гуманітарні науки, від соціології до антропології, навіть якщо термін невизначено коливається, стали можливими, хоча і у взаємно визначених відносинах, завдяки становленню сучасного суспільства як суспільства спілкування: вони, в той же час, є наслідком народження постмодерністського суспільства і елементом, який сприяє його безперервному розвитку. В результаті, за словами Гайдегера з перерваних шляхів, ми рухаємося в еру образів світу, тобто в епоху, коли завдяки технічній підтримці та засобам масової інформації світ зводиться до зображень, занурюється в реальність, він більше не такий, як в минулому.

Таким чином, сама техніка (або, краще сказати, техніки) проявляється насамперед у світі інформації, зводячи сам світ до зображень, а не в область природи (відповідно до того, що вважалося традицією, яка перейшла від Бекона до Маркса), так що технічне товариство, яке панує сьогодні, – це, по суті, суспільство гуманітарних наук, те, що вони знають, вивчають і як виражають себе в них. Наприклад, ми можемо зосередити нашу увагу на понятті сучасність, під яким ми повинні перш за все розуміти тенденцію до скорочення історії до рівня одночасності - живі коментарі, інформація через Інтернет в реальному часі і т. д., тенденція, спрямована на досягнення того, що Ватімо називає утопією абсолютної самопрозорості.

Цей програмний підхід ясно проявився в епоху Просвітництва, коли людина більш ніж коли-небудь відчула потребу все знати, повертаючи це в науку, але ми не знаходимо його лише в епоху Просвітництва. Гегель, коли він говорить про абсолютний дух або коли позитивісти говорять про прогрес, твердо дотримується цієї директиви. Навіть Габермас і Апель, якщо читати уважно, не уникають цієї точки зору. Якщо гуманітарні науки рухатимуться до суворой науковості, такої як усунення будь-яких упереджених, ідеологічних чи цікавих мотивів, і якщо спілкування буде адаптовано до них, тоді, ймовірно, суспільство буде прозорим, але навпаки, інтенсивний розвиток гуманітарних наук і інтенсифікація соціальних комунікацій не призводять до збільшення самопрозорості суспільства, а, скоріше, працюють в протилежному напрямку. Доказом цього є вибух світоглядів, різних точок зору, який формував розвиток узагальненої комунікації, просуваючись у напрямку менш прозорого і більш хаотичного суспільства, благодатний для виникнення емансипації та свободи для всіх. Таким чином, якби радіо, телебачення, Інтернет поширювали однозначну, згладжену інформацію, всі вони були б схожі один на одного, тому що виходили з єдиної точки зору, суспільство було б прозорим, але несприйнятливим до будь-якої форми емансипації і свободи, тобто в ньому буде домінувати група, яка буде робити вигляд, що нав'язує кожному свою точку зору, що видається за Істину. Тому

в минулому, коли не було засобів масової інформації можна було затверджувати Істини, такі як неповноцінність жінок і чорношкірих, протистояння гомосексуалістам і так далі.

Як зазначає Ватімо: «Нинішній світ сьогодні рухається в діаметрально протилежному напрямку до самопрозорості: він зрушився в сторону вигадки світу, тобто того факту, що реальний світ замінюється хаотичним. Пил образів світу, всі різні серед них, тому в термінах Ніцше, реальний світ стає казкою, і це вже не факти, а існуючі інтерпретації [7, с. 14].

З цим Ватімо, звичайно, не має наміру вдаватися до ностальгічного ідеалістичного жалю, для якого реальний світ не існував би, але був би простим, навпаки, він просто хоче підкреслити, що те, що ми називаємо реальним світом, конституюється як контекст безлічі вигадок. Відкидаючи ідеалізм, Ватімо також в деякій мірі відходить від скептицизму і релятивізму, натомість вдаючись до менш ідеологічної доступності досвіду світу, який більшою мірою, ніж об'єкт пізнання, має тенденцію (але завжди тільки прагне), до виробництва символічних систем, які відрізняються від міфів саме тим, що вони історичні, тобто критично дистанціюються один від одного, знають, що вони поміщені в системи координат. Природно, що в цьому нерозривному клубку світоглядів, або точок зору, гуманітарні науки не можуть покладатися на науковий метод, але повинні шукати притулок в герменевтиці, шукаючи істини в діалозі, в порівнянні, в листуванні, а не в фантазматично передбачуваному стані речей. І оскільки цей шлях герменевтики добре знає, що точки зору як такі є стандартними носіями частин істини, а не істини як такої, даної раз і назавжди, проте, він дивиться на безліч таких точок зору, як на сильний визвольний потенціал, його можна порівняти з іншою ніцшеанською концепцією школи підозрілості; це правда, що ми не можемо знищувати ідеології, остаточно розчищаючи поле, але це дозволяє нам зрозуміти, що реальність не має єдиного ключа читання, а, навпаки, допускає нескінченну кількість можливих читань, при цьому жодне з них не є справжнім і не може претендувати на право боротися з іншими в

ім'я своєї Істини. Ось чому коли система медійно-гуманітарних наук працює найкращим чином, як емансипація оскільки вона поміщає нас в менш унітарний світ, менш надійний і, отже, набагато менш обнадійливий, ніж світ міфу.

Наступна глава присвячена міфу, тут необхідно визначити, в яких стосунках постмодерністська людина знаходиться з ним. І Ватімо зазначає, в першому аналізі, що правильно задовільної теорії міфу не існує в сучасну епоху, навіть якщо вона являє собою одну з тих самих повторюваних концепцій: згідно з Сорелем, міф був набором спонтанних і інстинктивних образів, які на відміну від утопії, яка є раціонально досліджуваним інтелектуальним уявленням, мають руйнівний практичний ефект, це безпосереднє вираження в образах волі, яка чекає на втілення в реальність. За словами Леві-Строса, навпаки, міф є вираженням несвідомої активності людського духу і має структуру мови. Виходячи саме з аналізу, проведеного Леві-Стросом, Ватімо інтерпретує міф як форму антинаукової думки, яка не вдається до демонстрації і строгості, а, скоріше, до фантазії, розповіді та претендує на об'єктивність. Сама наука за своєю будовою є деміфологізацією, тобто розчаруванням в світі: але це означає, що міф в хронологічному порядку передує науці, оскільки остання виникає якраз як подолання самого міфу. У цьому питанні Леві-Строс, Касирер і Вебер також погоджуються: але перед обличчям такої уваги до міфу в нас не може не прокинутися почуття занепокоєння через те, що його виживання тісно пов'язане з існуванням метафізичної концепції, яка сьогодні здається зниклою.

Як може існувати міф, якщо відсутня метафізика? З цього непоправного протиріччя видно, що міф здається чимось архаїчним і застарілим, що не має місця в сучасному суспільстві і може бути поміщене в далеке минуле з невизначеними термінами. Ватімо докладно зупиняється на понятті архаїзму, пояснюючи, як архаїчне ставлення, що з підозрою відноситься до наукового світу, можна в деякій мірі також назвати

апокаліптичним. Читання міфу в світлі категорії архаїзму, приводить до висновку, що він є більш справжньою і достовірною формою знання, ніж наука, і що це дійсно може дозволити дистанціюватися від переважної науковості. Не випадково критика науки в ім'я архаїзму і подальше відновлення міфу і його визвольної функції лежать в основі позиції Ніцше і Гайдегера, навіть якщо неможливо послатися на філософську течію з чітко окресленими кордонами, націленими на те, щоб поставити міф в центр, це альтернатива, але вона має тенденцію виштовхуватися, а не знаходити правильні кордони, які стримують і регулюють його, так що він не може привести ні до чого, і дійсно, може перетворитися в ностальгічну і реакційну прихильність до минулого, що веде до позицій вкрай правих.

Поряд з архаїзмом як визначальним елементом міфу, Ватімо досліджує культурний релятивізм, проинятий нашою культурою і від якого, врешті-решт, не може повністю позбутися слабка думка: в основі релятивізму лежить переконання, що фундаментальні принципи і аксіоми, які визначають раціональність, критерії істини, етики та в цілому, які роблять можливим переживання конкретного історичного людства, культури, не є об'єктами раціонального пізнання або демонстрації, оскільки від них залежить будь-яка можливість продемонструвати що-небудь. До цього типу належать, наприклад, теорія парадигм в формулюванні Томаса Куна або герменевтика, що відноситься до Гайдегера.

Зв'язок між міфом і релятивізмом полягає в тому, що останній схильний розглядати всі перші принципи, зазвичай визнані раціональними, як міфічні, тобто об'єкт пізнання в формі міфу, що знаходиться за межами диктату розуму. В кінцевому підсумку та ж наукова раціональність приймає образ міфу.

Нарешті, ще одна річ щодо архаїзму і релятивізму – це те, що Ватімо визначає як помірний ірраціоналізм, або навіть обмежену раціональність. Відповідно до точки зору обмеженого ірраціоналізму, міф не відрізняється від наукового знання, тому що тепер він застарів, або тому, що він робить

саме наукове знання міфом, а скоріше розуміє його розповідний характер як особливість міфу, який повністю відсутній в прогресі науки. Ця прерогатива, до того ж вже прекрасно визначена в той час Платоном, змушує аргументований і жорсткий прогрес науки, за допомогою демонстрацій і формул, протистояти плавному і розповідному тону міфу, який, як зазначає Ватімо, зачіпає перш за все всі три області знань: психоаналіз, історіографію та соціологію ЗМІ.

Факт залишається фактом: за своєю специфікою ці три форми розуміння міфу (архаїзм, релятивізм, помірний ірраціоналізм) мають дуже важливий аспект: вони виникають в результаті розпаду метафізичних філософій історії і в той же час вони не можуть виправити це розчинення, стаючи неадекватними і часто суперечать один одному. Якщо метафізична думка пропонувала в якості ліків від усього цього таку концепцію історії, як просвітлення і емансипація розуму, а замість цього вона перетворилась в хаотичний, вавилонський і збиваючий з пантелику безлад образів, виявлених кожною групою. Якщо раніше вона було як дзеркало в своїй єдності, то тепер це дзеркало впало, воно розбилося на безліч фрагментів, які відображають різні і протилежні реальності: головний проект Просвітництва, позитивізму і самого ідеалізму – сісти на мілину, оскільки усвідомлення універсальності історії зробило універсальну історію неможливою і сама деміфологізація була визнана міфом.

Звідси виникає нове тривожне запитання, після того як міфічна природа деміфологізації була продемонстрована, чи легітимізуються три позиції, тільки що викладені вище, по відношенню до міфу? Зрозумівши, що ідея позбавлення від міфів була сама по собі міфологічною, чи дозволено нам повернутися до міфу, як раніше? Ватімо відповідає, що як тільки деміфологізація стає міфом, наші відносини з міфом не стають наївними, але залишаються зазначеними цим досвідом, ми повертаємося до міфу як до сплячого, знаючи, що він спить, і цей процес можна позначити як секуляризацію. З релігійного боку це виражається як викриття помилок і

містифікацій релігії, але в той же час як пережиток цих помилок, їх оману було виявлено, але у людини не вистачає сміливості залишити їх позаду, як якщо б прогрес залишався магічно пов'язаним з ними відносинами ностальгії.

Так само, за Максом Вебером, капіталізм – це не відмова від християнства, а перетворення християнства. З цього випливає, що коли навіть деміфологізація розкривається як міф, міф знову знаходить легітимність, але тільки в контексті загального ослабленого переживання істини. В результаті міф, який має ослаблений характер, пройшов під гнітом руйнуючої деміфологізації, яка, в свою чергу, виявилася простою міфологією. Саме в ній, в деміфологізації, ми можемо прочитати перехід від модерну до постмодерну. З цього випливає висновок, що істина перестає бути фундаментальним абсолютом, для якого сучасна людина та, хто досліджує свою власну душу, виявляє вже не непохитну впевненість картезіанського *cogito*, а, скоріше, розповіді ЗМІ, міфології, виділені психоаналізом. Таким чином, в епоху постмодерну міф знову розквітає, але в корені змінює свою суть: це вже не щось категорично протилежне раціоналізації, а майже подолання розколу, що відкрився між раціоналізмом і ірраціоналізмом, свого роду шов між ними, який знову відкриває проблему оновленого філософського розгляду історії.

Ватімо неодноразово згадує естетичну проблему, риса яка об'єднує модерн з постмодерном, це якраз естетичний досвід як провісник характерних рис існування гайдегерівського почуття буття.

В цьому відношенні Ватімо досліджує твір Беньяміна «Твір мистецтва в епоху його технічної відтворюваності» (1936), показуючи, як мистецтво виступило в своєму зіткненні із засобами масової інформації і, в більш загальному сенсі, з масовим суспільством.

Колись твір мистецтва був оповитий аурою унікальності, оригінальності, неповторності і святенності, яка була зметена з появою засобів масової інформації: вони, по суті, ввели відтворюваність техніки, гарантуючи, що твір мистецтва перестає бути унікальним, чимось

неповторним, священним, зробивши його завжди однаковим, чимось, що можна використовувати в будь-який момент і в будь-якому місці [17, с. 70].

Це має відбуватися таким чином, щоб забезпечити інтерпретацію мистецтва в епоху постмодерну: і це те, що Ватімо мав намір зробити, вибираючи шлях радикально новий, заснований на порівнянні сучасного есе Беньяміна і Гайдегера «Походження творів мистецтва». У цьому творі Гайдегер починає своє власне дослідження, виходячи з спостереження, що твір мистецтва – це, по-перше, річ, яка проявляється пізніше, і в цьому полягає велич генія Гайдегера, щоб перевернути перспективу, тобто більше не читати твори мистецтва починаючи з речей, але, навпаки, бачити що речі починаються з творів мистецтва.

Фактично, саме в картині Ван Гога, на якій зображені селянські туфлі, ми можемо дійсно зрозуміти, що таке взуття, оскільки там їх інструментальність припинена на користь їх «речі». З цього випливає, що істотна прерогатива творів мистецтва полягає в тому, щоб вони призводили в дію істину.

В такому розумінні твір мистецтва за Гайдегером може викликати тільки шок у свого спостерігача, що особливо цікаво, оскільки сам Беньямін, який має на увазі кіно, говорить про шок, як фундаментальну характеристика твору мистецтва в епоху технічної відтворюваності, ця поетика шоку була передбачена дадаїстами, які сприймали мистецтво як кулю, випущену в бік публіки, кулю, що вразила в саме серце загальних переконань, звичок і поглядів.

За словами Беньяміна, той, хто зручно сидить в кріслі в кінотеатрі і дивиться фільм, схожий на пішохода, який, опинившись в галасливому потоці міста, повинен вибратися з машини, не будучи збитим. Неймовірно близько, навіть у Гайдегера досвід мистецтва знаходиться на межі смерті, балансує між життям і проходженням, не в беньямінівському розумінні пішохода, який повинен рухатися в транспортному потоці, а, скоріше, в сенсі витонченому – смерті як конститутивної можливості існування. З точки зору

Гайдегера, шок викликаний самим фактом, що твір мистецтва швидше існує, чим не існує, і існування там лежить в основі страждання, цього емоційного стану, що підтверджує існування людини, кинуті в цей світ. Звичайно, якщо ми зосередимо нашу увагу на окремих сутностях світу, ми зрозуміємо цю мережу нескінченних інтенціональних посилань, визнаних Гусерлем тільки на свідомому рівні, які існують між ними і надають їм значення.

Отже, твір мистецтва, з цієї точки зору, виникає не стільки як сутність серед інших, пов'язана щільною мережею посилань, а скоріше як відкриття нового світу в окремий, як реалізація істини, і саме тому вона шокує нас, за Стросом. Шок, на який натякає Бен'ямін, це щось більш просте і безпосереднє, це швидка послідовність сцен у фільмі, яка вражає нас, змушує бути обережними, як пішохід в міському потоці. Але крім цих відмінностей, чи дійсно існує аналогія між мистецтвом Гайдегера і мистецтвом Бен'яміна? На це питання Ватімо дає єдину відповідь, як у Гайдегера, так і у Бен'яміна ідея дезорієнтації, типова для вавілонського постмодерністського суспільства, викликана зустріччю з твором мистецтва, свого роду шокуєче відчуження, яке для обох мислителів не повинно бути подолане спробою перекомпозиції, але, навпаки, його потрібно підтримувати в живих. Таким чином, у випадку з Гайдегером відтворення дезорієнтації було б рівносильно перетворенню твору мистецтва в сутність серед багатьох, відносячи його до простої речі, коли сам Гайдегер пояснив, що твір мистецтва, це щось більше, ніж одна річ.

Глава завершується цим спостереженням, наступна: «Від утопії до гетеротопії», розпочинається заявою про те, що відносини між мистецтвом і життям сьогодні вже не утопія як це було в 1968 році, а гетеротопія. Говорячи про утопію в естетичному сенсі, Ватімо робить огляд деяких утопічних мислителів, серед яких ми знаходимо Маркса, Дьюї, Лукача, Адорно, Маркузе, Блоха: багато хто з них зрозуміли це як спокутування особистості через мистецтво, як повторне присвоєння сутності людини. У цьому сенсі, отже, утопія повинна розумітися як з'єднання естетичного сенсу

з екзистенційним, використовуючи слова Ватімо, як повне об'єднання естетичного сенсу і екзистенціального сенсу, з принципово революційними результатами, що й було правдою до 68 року.

Після цієї дати утопія зазнала радикальну метаморфозу, яка позбавила її основних характеристик, зокрема з Габермасом і його постійним зверненням до Канта, здається, що він змінив курс, оскільки естетичне і екзистенціальне повернулися, щоб іти двома паралельними шляхами, яким судилося ніколи не зустрітися.

І саме в цьому сенсі «Ідея дереалізації споріднена ідеї естетичного вивільнення екзистенції, яку розвивав Маркузе, і єдина відмінність полягає в тому, що тут поняття естетичного більшою мірою підкреслює неминуче конфліктну природу естетичного досвіду. Емансипація, мислима з позицій нігілізму, постає як світ конфлікту інтерпретацій, а не як умиротворений світ дітей квітів каліфорнійських революціонерів 1968-го [7, с. 97].

Габермас висловлює думку щодо падіння утопії і повернення до тихого прийняття поділу естетичного, його повернення до Канта, таким чином, підкреслює певну тенденцію, що виникла після 1968 р, тенденція, також продиктована відмовою Габермаса від постмодернізму, до відстороненості, глухоти і сліпоти по відношенню до процесів, що постійно розвиваються-масифікації [29, с. 50]. Позицію, яку пропагує німецький мислитель, натхненний кантіанством, і в кінцевому підсумку залучає велику групу мислителів, можна визначити як прагнення за всяку ціну бути сліпим і глухим, не бажаючи помічати, що естетична утопія шістдесятих років якимось чином відбувається в спотвореному і перетвореному вигляді на наших очах.

Звичайно, мова більше не йде про утопію, яка просуває революції, оскільки вона, ґрунтувалась на якомусь порядку, якого раніше не існувало, а скоріше, чогось здатного створити світ і створити співтовариство. З цієї точки зору найбільш придатною і адекватною інтерпретацією буде інтерпретація, сформульована Гадамером, який розуміє переживання краси

як визнання себе в співтоваристві користувачів одного і того ж типу красивих об'єктів. Фактично, воно ідеально вписується в фон масового суспільства, в його шаленому пошуку бути модним, одягатися як інші, знаходити прекрасним те, що інші також знаходять таким, коротше кажучи, краса як досвід спільноти. Тому буде правильним стверджувати, що як тільки ідея історії як єдиного процесу рухнула, разом з нею впала і можливість утопії як єдиної системи, в якій мистецтво і існування гармонійно переплітаються, ця невдача, множинність спільнот, кожна з яких визнає свою красу, свої власні міфи і свої власні моделі, всі відмінні, але не менш справжні від визнаних іншими [6, с. 3-4].

В цьому проявляється безперервне дезорієнтуюче і вавилонське коливання множинності, типове для епохи постмодерну, вже не краса яка тоталізує досвід, властивий всьому людству, як це було для Канта, а безліч форм краси, що просуваються такою ж безліччю спільнот, оскільки те, що ми називаємо світом, насправді також є невизначений ряд світів і культур. оскільки те, що ми звикли називати історією, є не що інше як множина історій. З цього випливає, що ми переживаємо переживання краси як визнання моделей, які складають світ і спільноти тільки тоді, коли ці світи і ці спільноти явно визнають себе множинними. Доказом цього є мобільність моди, збирання предметів з інших світів і культур, і саме з цієї причини, мабуть, найсерйозніша помилка, яку може зробити громада, зробити абсурдний притвор ідентифікувати свій власний досвід, власні моделі спільноти з моделями всього людства, таким чином впадати в догматизм сильної думки. І навпаки, згідно з вченнями Дільтея і Гайдегера, твор мистецтва відкриває різні і можливі світи, які не тільки уявні, а й становлять саме буття, оскільки вони є його подіями, що включають перехід від утопії до гетеротопії і, поряд з цим, і не без зв'язків, звільнення орнаменту і освітлення буття.

Під звільненням орнаменту ми повинні розуміти кінець претензій мистецтва на істину. Це повністю узгоджується з тим, що писав Гайдегер,

який попереджав нас, викриваючи кожен позицію, що ідентифікує метафізичним способом буття з окремими об'єктами, роблячи буття не тим, що є, а тим, що відбувається: таким чином, будь-яка ностальгія по класичному мистецтву і його канонами делегітимізує, знаходиться в ослабленому стані і, отже, породжує безліч різноманітних естетичних переживань. Вона виникла разом з Франкфуртською школою і її апокаліптичними концепціями ЗМІ як інструментів згладжування суспільства і підпорядкування влади. Це також пов'язано з тим, що багато мислителів, все ще пов'язані з гегелізмом і розуміють емансипацію, як досягнення самопрозорості, що забезпечує ясність предмета.

Тепер засоби масової інформації безперешкодно захоплюють об'єкт, створюють лабіринт хаосу, з якого можна вибратися. Таким чином, Адорно з тривогою дивився на нацистську пропаганду через засоби масової інформації, особливо через радіо, і «Великий брат» Оруела є крайнім наслідком цього деструктивного ставлення до засобів масової інформації.

Проте, як зазначає Ватімо, з появою електроніки виникла і зворотна сторона, оскільки одностороння модель радіо і телебачення часів тоталітаризму, в якій вони були просто однозначними інструментами, завдяки якому великі диктатори увійшли в будинки людей, була замінена мережева модель, яка втратила всі центри, таким чином, більше не було жодного радіо або єдиного телевізора, а безліч радіо і телевізорів, включаючи місцеві, здатні передавати нескінченність різних образів світу. Сам Інтернет налаштований як павутина, в якій є свої життєво важливі ганглії, але абсолютно позбавлений центру, з якого можна управляти всім.

Ватімо має на меті довести до кінця дереалізуючий дрейф, що проглядається Ніцше, висвітлення німецького філософа, згідно з яким фактів не існує, а є лише інтерпретації. Але що в кінцевому рахунку означає дереалізація? Цим терміном Ватімо пропонує нам взяти до відома, що світ – це гра інтерпретацій і не більше того, і завдяки цьому, а герменевтика є найбільш підходящою філософською формою для культурного клімату в

якому ми живемо, формою філософії, обов'язковою умовою якої є саме існування медійного світу як виробника точок зору на світ та його інтерпретації.

Тому перспектива, з відтінком песимізму типова для Адорно та частини Франкфуртської школи, подолана на користь нового, позитивного ставлення, яке на хвилі Ніцше, розглядає технологію як інструмент панування. Сьогодні людство повинно піднятися до рівня своїх технологічних можливостей, уявити ідеал людини, який враховує і використовує ці можливості в повній мірі.

Ті самі технології, зазначає Ватімо, все більше і більше підштовхують до естетичного зсуву, відмовляючись від свого первинного простого задоволення потреб і виконуючи нове, фундаментальне завдання естетичного: ця техніка все більше служить для виробництва предметів задоволення та покращення самопочуття, надаючи більш естетичний відбиток на життя кожного з нас. Тому не потрібно оплакувати дереалізацію як траур, а, навпаки, бачити неймовірний емансипаційний потенціал, що міститься в ній.

### РОЗДІЛ ІІІ.

## КРИТИКА СУАСНОГО СУСПІЛЬСТВА І ДЕРЖАВИ АГАМБЕНОМ ТА ВАТІМО

Важливо відзначити, що священна людина виявляється юридичною категорією, а не релігійною, як це могло здатись спочатку. Цей термін позначає злочинця, якого держава вважає гідним смерті, але якого забороняє або законно страчувати, або релігійно жертвувати. Натомість священна людина може бути вбита будь-ким безкарно, статус, який кидає її, як і каїна, одночасно і в людському, і в божественному законі. Оскільки її біологічне життя поставлено під загрозу, ізольована від решти свого буття і віддана закону як абсолютна ціна закону, homo sacer переживає закон у найбільш абстрактному, формальному, виключаючому і смертельному випадку становищі.

Джерелом політичної влади є можливість стану винятку, тобто правової ситуації, у якій право є нечинним. Жертвою такої ситуації стає те, що Агамбен називає голим життям, носієм якого є homo sacer. Поняття homo sacer означає священна та проклята людина, це фігура з давньоримського права, людина, яку вилучили зі спільноти міста внаслідок злочину, який вона скоїла. Цю вилучену людину дозволено безкарно вбивати: вона була убиваною, *uccidibile*, проте нежертвною, *insacrificabile*, тобто її не можна було приносити в жертву богам, яких вона образила своїм злочином [26, с. 158]. Отже, залучення homo sacer до правового простору міста відбувалося через вилучення людини, тобто вона ставала об'єктом залучального вилучення. Його механізмом, за Агамбеном, є баніція – архаїчне покарання, суть якого полягала в позбавленні громадянських прав та вилученні зі спільноти [22, с. 60].

Починаючи з цього Агамбен простежує історію західної політики, як історію виробництва *Nomines sacri*. Для цього Агамбен врівноважує філософський і спекулятивний тон своєї роботи з великою кількістю

конкретних історичних прикладів, які описують трансформацію людського життя в священне, отже, швидкопсувне життя. Біженці, коматозники і ув'язнені до смерті, деякі з прикладів сучасних *Homines sacri*, життя, яке зустрічається на пустирі між вигнанням і приналежністю, між життям і смертю. Такі приклади не просто ілюструють теоретичні припущення Агамбена. Насправді приклад священного життя тут піднесений до рівня теоретичної концепції та евристичного пристрою.

Це не випадково, оскільки на початку книги Агамбен на прикладі знаходить структуру, яка протистоїть логіці винятку, яка для нього рівнозначна логіці суверенітету.

В *Homo sacer* Агамбен висунув на перший план цілий ряд істотних проблем, перш за все властивих біополітиці, зазначивши, як політика швидко і непомітно привласнює біологічне життя.

У своїй книзі «Суверенна влада і голе життя» філософ писав: «Входження *zoé* в сферу поліса, політизація голого життя як такого вносить свій внесок в вирішальну подію сучасності, що знаменує радикальну трансформацію політичного світу, філософських категорій класичної думки. Життя, узгоджене з ідеєю блага, переважно і є метою як для об'єднаної сукупності людей, так і для кожної людини окремо. Люди об'єднуються і заради самого життя, скріплюючи державне спілкування: адже, мабуть, і життя, взяте виключно як таке, містить частку прекрасного, виключаючи хіба тільки випадки переважань труднощів. Ясно, що більшість людей готова зазнавати безліч страждань з прихильності до життя (*zoé*), так як в ньому по собі полягає якесь благоденство (*eumetria*) і природна солодкість» [2, с. 137].

Агамбен розробляє серію аналізів, спрямованих на виявлення важливих змін в політичному і соціальному устрої Заходу, в ім'я біобезпеки, нової парадигми, яка повільно вкорінюється в суспільствах, всі інші потреби будуть принесені в жертву. Законно задатися питанням, чи зможе таке суспільство, як і раніше визначати себе як людини або втрата чутливих відносин, особи, дружби, любові може бути дійсно компенсована

абстрактною і імовірно повністю фіктивною безпекою здоров'я. Роздуми зосереджені на делікатному питанні, що стосується перебільшення біологічного життя (голого життя) над будь-яким іншим типом соціальних дій. Легітимізуючи ризик, пропонується сьогодні тлумаченню соціальних відносин зводиться до можливого тілу зараження.

Деперсоналізація знаходиться в центрі нинішньої ситуації і, можливо, її слід розглядати як справжній ризик, з яким зіштовхується людство. За словами філософа, в ім'я біобезпеки відкривається новий культовий вимір, а саме медицина. Якщо почати обговорення з розгляду капіталізму як нерухомого двигуна нашого суспільства, рефлексія проблематична і пов'язана з наукою [15, с. 33].

Агамбен зазначає, що надзвичайна ситуація вказує на область невизначеності між сферою права і призупиненням його дії. Таким чином, надзвичайна ситуація вимагає відновлення нормального стану, в той час як виняток порушує правило, встановлюючи новий порядок. Звідси відмінність між надзвичайним станом, який передбачає стабільність системи, і станом винятку, яке повністю руйнує систему.

Святе утворює якусь рухливу і фатальна зону всередині самої сучасної політики, яка поступово зміщується, захоплюючи все більші і погано помітні області життя, зближуючись в результаті з біологічним життям громадян [16, с. 71]. Якщо сьогодні не існує такої фігури, яку ми могли б однозначно визначити як *homo sacer*, то, можливо, це відбувається тому, що всі ми – потенційні *hominis sacri*.

Серйозний недолік категорії юристів, на думку Агамбена, є те, що вони мовчать перед рішеннями, які виконує уряд, виправдовуючи існуючу систему сумнівними аргументами, які виходять за межі їх компетенції. Спостерігаючи стан винятку, який ми переживаємо, філософ показує, як медичний культ пов'язує кризу капіталізму з християнською кризою останнього часу, де остаточне рішення постійно знаходиться в процесі, а кінцеве сприймається як спроба керувати. Тепер будь-яка практика повинна

буде підпорядкуватися новій парадигмі біобезпеки, що призведе до порушення моральних принципів, що застосовуються демократичними країнами, щоб тримати ситуацію під контролем.

Ідея, що лежить в основі Агамбенової критики механізмів екстреної допомоги, узаконеної епідеміологічною кризою, полягає в наступному, коли ми готові пожертвувати всім заради голого життя, тобто простого існування біологічного життя, ми також скасували саму можливість справді людського життя, того життя, яке, згідно аристотелівській філософії, можна назвати хорошим життям. У цьому сенсі надзвичайна ситуація з COVID-19 не тільки проявила б елемент, співзвучний сучасному політичному устрою, а й якимось чином була б його продуктом, виразом потреби, властивої цьому устрою.

Страх, ризик, небезпека, соціальне дистанціювання, медичний культ дозволяють управляти екстремальною ситуацією, і в довгостроковій перспективі, пророкує Агамбен, ті ж самі міркування безпеки дозволять громадянам прийняти обмеження, створивши нову модель соціального дистанціювання, політичного життя, керованого технологіями пристроїв, які зменшать соціальні відносини в їх фізичному вигляді [3, с. 14]. Ймовірно, те, що відбувається в цей період на соціальному рівні, стане важливим моментом для роздумів, спрямованих на відновлення етичних принципів спільноти, які на сьогоднішній день здаються втраченими в безодні ризику.

Сучасне суспільство постмодерну є суспільством залежним від ЗМІ, мас-медіа та комунікацій. Ватімо в своїй роботі «Прозоре суспільство» стверджує що сучасність вже завершена. Ясна річ що це залежить від випадку, який мають на увазі під сучасністю. З плином часу стає очевидним, що запалений культ оригінального, незвичайного і нового в мистецтві, якраз пов'язаний з більш загальним світосприйняттям.

В якості більш досконалої реалізації людини, можна розглядати історію як процес емансипації що активно розвивається. Але про прогрес реалізації справжньої людяності, можна говорити лише тоді, коли існує одна історія.

Тому, гіпотеза яку запропонував Ватімо, затверджує, що сучасність завершується як тільки історія перестає сприйматися як єдине. Ми мислимо історію як щось впорядковане навколо ядра, яке оточують події, а більш конкретно, навколо нульового року народження Христа.

Таким чином вагу в історії мають люди що володіють соціальним впливом, тобто знать, буржуазія, князі, події пов'язані з ними, але ось аспекти життя бідних, тих кого історія вважає «низькими» і не гідними, про них інформація замовчується.

Починаючи з 19 століття історія радикально критикується філософами, наприклад Вальтер Беньямін, які стверджують, що історія не є об'єктивним уявленням про минуле, так як була породжена соціально пануючими групами і класами. З минулого нам передається далеко не все, що прийшло, а тільки те, що вважається важливим. Наприклад в освітніх установах нам розповідали про революції, війни, укладених пактах миру, але абсолютно упускалися зміни в харчуванні людей, побудові побуту, а також як був організований наш сексуальний досвід. Так як ідея емансипації історії продовжує активно порушуватися, можна стверджувати, що історія як єдиний рух розчинилася, залишаючи за собою образи минулого, які відповідають різним точкам зору. Наївно буде вважати, що існує найголовніша та найоб'єктивніша точка зору, що охоплює всю Історію.

Криза ідеї історії породжує за собою і кризу прогресу, так як не маючи можливості більше стверджувати, що історія має єдиний хід, важко уявити що сучасність має якусь мету. Позитивісти, а також Гегель та Маркс вважали що ідеєю історії є реалізація цивілізованості.

Пригноблені раніше меншини збунтувалися через несправедливість пронесену крізь століття і зламали так давно вкорінену ідею централізованої історії, перетворюючи європейський ідеал людства, в один з безлічі.

Пришестя суспільства комунікації є ще одним важливим фактором для припинення сучасності і розмиття кордонів історії. Поняття «прозоре суспільство» введене Ватімо, не можна сприймати прямо відносячи до

сучасного соціуму. Перш за все варто уточнити, що мас-медіа належить вирішальна роль в суспільстві постмодерну, і характеризує воно зовсім не простіше, прозоре і усвідомлююче себе суспільство, а навпаки більш хаотичне і складне. Ці реалії визначають перехід нашого суспільства до постмодерну, а цей відносний хаос коренить надії людей на емансипацію.

Ватімо зазначає: «Насправді, збільшення наших інформаційних можливостей по відношенню до самих різних аспектів реальності робить все менш зрозумілою саму ідею однієї-єдиної реальності. Можливо, в світі мас-медіа здійснюється пророцтво Ніцше: реальний світ в результаті перетворюється в казку. Якщо у нас і є ідея реальності, то, виходячи з нашого існування в ситуації пізнього модерну, реальність ні за що не може бути зрозуміла як об'єктивна даність, яка знаходиться поверх або по інший бік образів, їх підносили нам мас-медіа. Як і де ми можемо досягти реальності «в собі»? Реальність для нас є скоріше результатом переплетення численних образів, інтерпретацій, реконструкцій, які, конкуруючи між собою, і у всякому разі, без будь-якої центральної координації, поширюють мас-медіа» [7, с. 13].

ЗМІ, зі своїми можливостями передачі інформації в режимі реального часу, могли б відкрити простори для реалізації досконалої самосвідомості людства, тобто Абсолютного Духа Гегеля, але вивільнення різноманітних культур і інформації знищує саму ідею єдиної реальності, прирікаючи об'єктивну даність на розчинення.

Як же людині відшукати реальність «в собі»? Сьогодні реальністю є результат хитросплетінь численних інтерпретацій, образів і реконструкцій. Вони взаємодіють і конкурують між собою, заповнюючи ЗМІ і створюючи нашу сучасну реальність. Ватімо висуває тезу, що ідеал свободи, побудований на самопізнанні заміщається образом свободи побудованому на хаотичності і коливанні, в результаті відбувається розкладання самого принципу реальності.

Людина більше не бачить свободу як уяву ідеалу Спінози або мрією метафізики, тепер же вона швидше відповідає описам Ніцше і Гайдегера. Вони намагаються передати нам досвід коливання світу постмодерну, побачити шанс і можливість в емансипації, а так само показати що буття це не те як звикли люди думати – стабільність і константа, зовсім не так, буття це діалог, взаємодія і постійний рух [13, с. 17]. Головною проблемою залишається те, що люди не розуміють як представляти свободу, адже для того щоб осмислити хаос як свободу, потрібно докласти зусилля.

В розрив з усією західною традицією, від Аристотеля до кантіанської вільної гри здібностей, аж до гегелівського ідеальної відповідності внутрішнього і зовнішнього, яке завжди розглядало мистецтво як примирливий момент безпеки і відродження, Гайдегер і Беньямін визнали його конститутивну рису в дезорієнтації. Але якщо Беньямін до деякої міри впевнений в техніці і її відтворюваності, він знає який в ній таїться революційний потенціал, оскільки вона відкриває для нас, особливо в кіно та фотографії, доступ до технології греків були присутні як значення мистецтво, так і значення техніки, для яких храм був результатом як технічних знань, так і художнього чуття, і їм судилося рухатися все далі і далі, поки техніка не розтрощить мистецтво.

Ватімо, однак, пише, що було б занадто спрощено відкидати проблему відносин Гайдегера з технологією, обмежуючись навішуванням ярлика на німецького мислителя як на свого ворога, і саме з цієї причини він має намір поглибити дискурс, звертаючись до гайдегерівської теорії. З цього дослідження випливає, що шанс вийти за рамки метафізики, пов'язаний з тим фактом, що в ньому людина і істота втрачають визначення які їм приписувала метафізика- ідентичність і відмінність. Природа більше не просто місце необхідних законів позитивних наук, в той час як людський світ, який також зазнає серйозних маніпуляцій, більше не є додатковим і симетрично протилежним царством свободи, областю духовних наук. У

такому сенсі метафізика з її визначальними ролями блякне, і з цієї причини може з'явитися шанс для нової появи буття.

ЗМІ, зі свого боку, схоже, руйнують мистецтво, роблячи його поверхневим і ненадійним, але вони підтримують той шоківий ефект, визнаний Гайдегером і Беньяміном, ця рухливість і гіперчутливість нервів і інтелекту, характерні для столичної людини, зіткнення, яке також проявляється і збиває з пантелику. Не бажаючи реабілітувати масове суспільство і породжене їм згладжування, Ватімо підкреслює, як мистецтво, створюване засобами масової інформації, може привести до збоченого механізму масового виробництва фабрики культури, але може також відхилитися в сторону нових емансипативних горизонтів.

Поява засобів масової інформації, по суті, також пов'язана з підкресленою мобільністю і поверховістю досвіду, що контрастує з тенденціями до узагальнення панування, оскільки воно породжує свого роду мислення самого поняття реальності, подальше ослаблення також всієї його переконливості.

У цьому сенсі мистецтво епохи засобів масової інформації з його явно шокуючим і дезорієнтуючим ефектом, здатним викликати плутанину і двозначність, а не порядок і прозорість, можна конфігурувати як творчість і свободу.

Нещодавно між італійським філософом Джорджо Агамбеном і словенським філософом Славоем Жижеком виникли філософсько-соціологічні дебати, в яких з'ясовуються цікаві перспективи на тему нашої соціальної реальності під загрозою пандемії. Як відправну точку для своїх аргументів обидва філософи використовують оруелівську антиутопію, яка досконально описує специфіку сучасної тиранії. Їх статті побудовані у формі логічної дискусії. Агамбен звертає увагу на стан страху та паніки, яка поширилася і проникла в індивідуальну свідомість, викликаючи потребу у суспільства в колективній паніці, чому пандемія дуже сприяє. Агамбен використовує поняття біополітичної кризи і термін біологічне життя для

того, щоб описати концепцію обмеження значення життя тільки її біологічною метою замість прагнення до більш високого значення, такого як щастя, любов, свобода. По суті, він стверджує, що сучасна політика хоче використовувати людей як біологічний матеріал, щоб вони могли бути виробниками і споживачами, не зважаючи на інші соціальні потреби. Це відноситься до цінностей які, за словами Агамбена, систематично ігноруються сучасним суспільством [31]. Жижек дуже скоро коментує першу публікацію Агамбена, докоряючи йому в слабкості аргументів і що реакція італійського філософа це крайня форма поширеної лівої позиції, в якій паніку перебільшують, підносячи її до критичної точки [32].

Все ж постає питання, чи зможемо ми як суспільство протистояти спробам з боку уряду і бізнесу використовувати нинішні соціальні потрясіння. Безумовно існують осередки опору та люди, готові постояти за себе і інших, виникають організації взаємодопомоги і демократичним шляхом виробляють політику і процедури для безпечної підтримки один одного, але є і апатія та небажання щось змінювати. Для сучасної політики біологічне життя, тобто наше право на існування, завжди було пріоритетом над якістю життя. Справа не тільки в тому, що нам відмовлено в доступі до матеріальних благ і послуг, які доступні на ринку, але і в тому, що соціальні відносини, які дуже важливі для нашого психічного благополуччя, були зруйновані, і ми опинилися більш розгубленими, ніж будь-коли раніше. Сім'ї розвалюються через фінансовий тиск, зникає інтерес до оточуючих, наприклад, зараз більшість не знає ні хто його сусід, ні як його звуть, на підтримку дружби теж не вистачає часу через постійну гонку задушливої рутини і роботи.

У соціальних науках широко обговорюється питання про вплив засобів масової інформації на комунікацію і суспільство. В цілому були досліджені основні функції засобів масової інформації: в інформуванні, у створенні індустрії культури і розваг, у впливі на користувача в його виборі і споживанні, і була підкреслена їх функція розповсюдження повідомлень

політичної пропаганди. Потім засоби масової інформації вивчалися як елементи, здатні об'єднувати і стандартизувати користувачів, але також як інструменти, здатні глибоко змінити соціальні відносини, скорочуючи і замінюючи особисті контакти.

Умберто Еко вводить полярні поняття апокаліптичного і інтегрованого способів розуміння відносин між суспільством та засобами масової інформації. Інтегрований - підкреслює потенціал засобів масової інформації, а так само вказує на важливість технологічних інновацій як невід'ємного інструменту в інформуванні та досягненні прогресу. Займаючи більш песимістичні позиції, апокаліптики розглядають засоби масової комунікації як передумову культурного виродження і інструмент для контролю над користувачами і перевірки їх особистостей [33].

Існує така тенденція, що користувачі, які занурені в соціальні мережі протягом великої кількості годин, схильні інтерпретувати реальність на основі уявлень, пропонованих телевізійними програмами. Таким чином, запозичене з представленої на телебаченні сприйняття подій і вважається здатним створювати нові реальності, унікальні бачення світу і моделі поведінки. В цьому проявляється сильна сторона засобів масової комунікації, завдяки тому, що більше не існує рафінованого ідеалу людини і реальності, людям дана можливість самостійно будувати свою картину світу ґрунтуючись на різноманітності доступної інформації, піднесеної під різними кутами. Але тут і зароджується велика проблема, а саме сприйняття світу з боку глядача, люди аморфно дивляться на катастрофи, лиха і теракти через екрани смартфонів, навіть не усвідомлюючи всіх масштабів осередка проблеми. Вони сприймають світ як черговий фільм або серіал, в якому за однією подією обов'язково слідує нова, і буде розважати глядача нескінченно, а тому ніхто не мотивований нічого міняти.

З 1970-х років засоби масової інформації мають потужний вплив, який в довгостроковій перспективі буде мати ще більші масштаби. Серед таких теорій слід згадати теорію диференціації знань, згідно з якою, чим більше

поширення засобів масової інформації, тим більшою стає прірва, яка відділяє вищі соціальні верстви від нижчих. Також існує модель спіралі мовчання, згідно з якою засоби масової інформації, і зокрема телебачення, зводять позиції меншин до мовчання і відсутності помітності. Теорія вдосконалення, відповідно до якої користувачі, які звикли дивитися телевізор протягом багатьох годин, схильні інтерпретувати реальність і відтворювати моделі поведінки, засновані на уявленнях, пропонованих телевізійними програмами. Теорія встановлення порядку денного, це підхід, який підкреслює, як саме засоби масової інформації визначають які теми є актуальними і мають розглядатися в повсякденному житті. Чим більше тема висвітлюється на телебаченні, тим більш актуальною вона стає і в реальності. Більшість з наведених мною прикладів теорій демонструють світанок слабкого мислення. Думка про прозоре суспільство є структурною для прихильності Ватімо слабкому мисленню, де слабке означає відмову від сильних категорій і домінуючого мислення . У середині слабкого мислення прозоре суспільство представляє нове суспільство, яке розкололося на тисячі різних реальностей і істин, перетворюючи нашу реальність в казку.

## ВИСНОВКИ

Аналіз обраних текстів, вкрай різноманітна та багатогранна характеристика основних понять, свідчить про багатошаровість цих концепцій і, з одного боку, складність, а з іншого зрозумілість, коли йде мова про очевидність тих чи інших питань, на момент коли основна мета була вже осмисленою та оглянутою. Також, у ході цього дослідження було виконано поставлені на початку завдання.

Спершу були розглянуті ідейні витoki та тлумачення понять Номo sacer, біополітики та парадокс суверенної держави. Далі було наведено нове розуміння свободи через поняття «кінця сучасності». В останньому розділі роз'яснюється основна тема роботи.

Завершуючи дослідження щодо концепцій Агамбена, можна зробити висновок, що стан винятку аж ніяк не є винятковим, оскільки закон може стосуватись конкретного життя лише за умови припинення права повністю або частково. Тому виняток є парадоксальним у тій же мірі, що і взаємозв'язок між життям і законом. Уряд може видати положення, які призупиняють індивідуальні права, питання полягає в тому, чи можна винятковий стан регулювати юридично. Сьогодні звернення до виключних, тимчасових заходів стає все більш технічним з точки зору уряду. Держава винятку являє собою парадигму уряду, яка домінує в сучасній політиці, змушена стикатися з ще більш жахливими погрозами за допомогою виняткових засобів і стратегій, все частіше вдаючись до рішень, які не є ні узаконеними, ні санкціонованими встановленою нормою.

Насправді всі дії уряду вже не мають жодного виключення, вони не повинні бути несанкціонованими, тому держава винятку, щоб бути справді такою, не повинна проголошуватися чи скасовуватися, а має просто існувати фактично.

Засоби масової інформації відіграли визначальну роль у зародженні постмодерністського суспільства. Однак збільшення кількості джерел

інформації не робить суспільство більш прозорим, більш інформативним, більш освіченим: засоби масової інформації намагаються відтворити події в реальному часі, характеризуючи суспільство не як більш «прозоре», а як складне, навіть хаотичне суспільство. Теза Ватімо полягає в тому, що саме в цьому відносному «хаосі» лежать наші надії на звільнення. Отже, відсутність прозорості – це не явище, з яким потрібно боротися, навпаки, це симптом великої зміни орієнтації, в яку залучена вся сфера існування: звільнення меншин і створення нового душевного стану.

Серед безлічі можливих визначень Ватімо знаходить особливий підхід, з яким можна погодитися: «сучасність – це епоха, в якій факт сучасності стає визначальною цінністю». Таким чином, в епоху Просвітництва модерністський підхід досяг свого піку, розглядаючи минуле як просту серію людських помилок, а історію як прогресивний процес емансипації.

Нещодавно була помічена певна тенденція щодо активних користувачів соціальних мереж, що занурені в цифровий світ протягом великої кількості годин, – а саме, їхня схильність інтерпретувати реальність на основі уявлень, пропонованих ЗМІ. Таким чином, запозичене з представленого, наприклад, на телебаченні сприйняття подій і вважається здатним створювати нові реальності, унікальні бачення світу і моделі поведінки. В цьому проявляється сильна сторона засобів масової комунікації, завдяки тому, що більше не існує рафінованого ідеалу європейської людини і реальності, людям дана можливість самостійно будувати свою картину світу ґрунтуючись на різноманітності доступної інформації. Але з цього випливає наступна велика проблема, а саме сприйняття світу з боку глядача, люди аморфно дивляться на катастрофи, лиха і теракти через екрани смартфонів, навіть не усвідомлюючи всіх масштабів осередку проблеми. Вони сприймають світ як черговий фільм або серіал, в якому за однією подією обов'язково слідує наступна, і буде розважати глядача нескінченно, а тому ніхто не мотивований нічого міняти, що формує ще більшу прірву, яка відокремлює вищі соціальні верстви від нижчих.

Тут доречно підбити попередні підсумки, що думка про прозоре суспільство є структурною для формування Ватімо поняття слабкого мислення, де слабке означає відмову від сильних категорій і домінуючого мислення. У середині слабкого мислення прозоре суспільство представляє нове суспільство, яке розкололося на тисячі різних реальностей і істин, що розповідаються нашими телевізорами і комп'ютерами, перетворюючи нашу реальність в казку. Множинність точок зору – це одночасно і емансипація, і ерозія реальності в глибокому розумінні, тобто вона розкопує монолітні істини минулого людського прогресу, щоб дати життя складним і глибоким перетворенням. Ватімо вважає, що наше постмодерністське суспільство може розвиватися завдяки можливостям хаосу і різноманітності життя.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Агамбен Д. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь / пер. с англ. под ред. И. Левина, О. Дубицкая, П. Соколов, М. Велижев, С. Козлов : монография. Москва : Издательство «Европа», 2011. 256 с.
2. Аристотель. Политика : Сочинения. В 4-х т. Москва : Мысль, 1975-1983. Т. 4. 455 с.
3. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну : монография. Москва: Прогресс-Традиция, 2000. 102 с.
4. Белова И. С. Возможности личности в «Прозрачном обществе»: взгляд очевидца (Джанни Ваттимо). *Ярославский педагогический вестник*. 2014. №1. С. 234 – 238.
5. Белова И. С. Ослабленное мышление — метафизическая травма современной культуры: по мотивам Джанни Ваттимо. *Труды СПбГИК*. 2015. С. 244 – 253.
6. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть : монография. Москва : Добросвет, 2000. 387с.
7. Ваттимо Д. Прозрачное общество / пер. с ит. под ред. Новикова Д. Москва : Логос, 2002. 128 с.
8. Ваттимо Д. После христианства / пер. с ит. Д.В.Новиков : монография. Москва : Три квадрата, 2007. 160 с.
9. Воропай Т. С. Читая Джорджо Агамбена: переосмысление этики под знаком права : уч. зап. Тавричеськ. нац. ун-та им. В. И. Вернадского. Симферополь : 2014. Т 27. № 1-2 С. 333–339.
10. Габермас Ю. Постметафізичне мислення. Між метафізикою і критикою розум. *Дискурси вілософії розуму*. 2012. №1-2. С. 27–91.
11. Денисенко А. В. Методологія критико-політичного проекту “Homo Sacer” : дис. канд. філ. наук : 09.00.14. Київ, 2019. 146 с.
12. Екман У. Твої можливості в Богі. 1996 URL: <https://www.libmy.com/?view=book&id=1227&page=5> (дата звернення: 17.05.2021).
13. Кимелев Ю. А. Структурализм, постструктурализм, постмодернизм в

новейшей историко-философской литературе. (аналитический обзор. *Философия: Реферативный журнал*. 2008. №3. С. 6–28.

14. Кобылин И. И. Возвышенный объект биополитики (Дж. Агамбен о проблеме свидетельства). *Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского*. 2011. №3 . С. 118–123.

15. Колесников М. П. Влада і свобода у філософії постмодернізму. *Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого»*. 2009. №2. С. 29–38.

16. Кудина О. М. Оппозиция человека священного (homo sacer) и человека политического в концепции Дж. Агамбена. Территория новых возможностей. *Вестник Владивостокского государственного университета экономики и сервиса*. Владивосток, 2013. №4. С. 73–82.

17. Микуланинець Л. М. Трансформація ролі митця в епоху постмодернізму. *Вісник Маріупольського державного університету*. 2017. №13. С. 67–74.

18. Мюрберг И.И. Категорический императив Иммануила Канта и понятие политического. *Понятие политического : к истории становления*. 2008. №1. С. 1–18.

19. Негри А. Труд множества и ткань биополитики / пер. с англ. под ред. Борисовна И. : лекция. Канада : 2006. С. 79– 92.

20. Павкин Л. М. Теория чрезвычайного положения: К. Шмитт и Д. Агамбен. *Северо-Кавказский юридический вестник*. 2012. №4. С. 19–23.

21. Полищук В. И. Франц кафка: познание жизни и любовь к бытию. *Вестник культурологии*. 2016. №4. С. 52 – 55.

22. Рижак Л., Жигайло Н. Тези звітної наукової конференції філософського факультету. *Сміливість у бутті*. : тези наук. конф. філос. фак. : Львів, 2021. 274 с.

23. Самовольнова О. В. Социально-философский анализ основных концепций биополитики: М. Фуко, Дж. Агамбен, А. Негри. *Вестник РГГУ*. 2017. №4-2. С. 261–271.

24. Сивков Д. Ю. Биополитика, мессианизм и экономия спасения в философии Джорджо Агамбена. *Известия ВГПУ*. 2013. №8 (83). С. 107–112.

25. Сигнаевская О. Романовна Постантропологическая эпоха:

переосмысление мировоззренческих и эпистемологических установок мира человека. *Вестник ЧГАКИ*. 2011. №4. С. 72–76.

26. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с франц. под ред. С. Табачниковой : монография. Москва : Касталь, 1996. 448 с.

27. Фуко М. Интеллектуалы и Власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью безумие и общество / пер. с франц. С. Ч. Офертаса : монография. Москва : Праксис, 2002. 384 с.

28. Фуко М. Рождение биополитики / пер. с франц. А. В. Дьякова : лекционный курс. Санкт-Петербург : Изд. дом Наука, 2010. 368с.

29. Хабермас Ю., Сенокосов Ю. П. Демократия. Разум. Нравственность : лекции. Москва : КАМІ, Academia, 1995. 245с.

30. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв». *Вопросы философии*. 1990. №7. С. 143–176.

31. Agamben G. Where Are We Now?: The Epidemic as Politics. Italy, 2020. P. 104.

32. Berge L. Biopolitics and the Coronavirus. Foucault, Agamben, Žižek *Netherlands Journal of Legal Philosophy*. 2020. P. 1–6.

33. Umberto E. Apocalypse Postponed : essays. Indiana : Indiana Univ. Press, 2000. P. 240.