

Дмитро Шевчук

ТРАНСФОРМАЦІЯ ЛЮДСЬКОГО В СУЧАСНОМУ ПОЛІТИЧНОМУ СВІТІ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

У статті розглядається соціально-філософський аналіз буття людини в сучасному політичному світі. Досліджуються загальні аспекти політичної онтології, а також вказується на можливості неавтентичних проявів буття людини як animal laborans та homo sacer.

Ключові слова: політична філософія, політичний світ, homo sacer, animal laborans.

Dmytro Shevchuk. The transformation of human in contemporary political world: social-philosophical analysis

The article is devoted to the social-philosophical analysis of human being in contemporary political world. Author investigates general aspects of political ontology and pays attention to the possibility of non-authentic forms of human being as animal laborans and homo sacer.

Key words: political philosophy, political world, human being, homo sacer, animal laborans.

Дмитрий Шевчук. Трансформация человеческого в современном политическом мире: социально-философский анализ

В статье рассматривается социально-философский анализ бытия человека в современном политическом мире. Исследуются общие аспекты политической онтологии, а также указывается на возможности неавтентичных проявлений бытия человека как homo sacer и animal laborans.

Ключевые слова: политическая философия, политический мир, homo sacer, animal laborans.

В основі політичного світу лежить людське життя. А тому розуміння та сприйняття феномену людського має наслідки для політичної та соціальної філософії. Як зазначає з цього приводу Герберт Маркузе, "... судження, що людське життя варте того, аби його прожити, або, радше, може і повинне стати таким. Це судження лежить в основі будь-якого інтелектуального зусилля. Воно є *a priori* соціальної теорії, і відмова від нього (і це, безперечно, логічно) рівнозначне відмові

від самої теорії” [8, с. XII]. Але, перш за все, розуміння людського обумовлює характер політичного порядку, оскільки вже Платон у діалозі “Держава” підмітив, що поліс – це “велика людина”, а тому буття політичного світу і буття людини, по суті, не диференціюються. Зрештою, це пов’язано також із тим, що, як пише М. Гайдеггер, “світ” онтологічно не є визначенням *того* суцього, яким, по суті, присутність [Dasein – Д. III.] не буває, але риса самої присутності” [11, с. 64]. Соціально-філософський аналіз здатен виявляти цю обумовленість, окреслювати особливості сучасного стану зв’язку людини і політичного світу, а також вказувати на ті політичні та соціальні технології, які можуть спотворювати людське життя та призводити до неавтентичного (“неприродного”, якщо скористатися поняттями класичної політичної філософії) буття людини як політичної істоти.

Актуальність соціально-філософського дослідження проблеми трансформації людського в сучасному політичному світі полягає в тому, що нині часто вказується на кризу політичного світу через технологізацію, дискурсивізацію, а загалом симуляцію політики, що пов’язане також із утвердженням постполітичної парадигми. Відповідно й політична філософія стає нездатною раціонально осмислювати політичні феномени, оскільки її поняття втрачають свій справжній сенс. Усе це зумовлює відчуження людини від політичного світу, яке, зокрема, проявляється у тому, що в політику впроваджуються технології, які мають на меті трансформувати людську природу відповідно до ідеалів політичного порядку, що витворені через відсилання до поняття політичної доцільності, а не поняття блага. У такий спосіб проявляється “сутнісна безпритульність” людини.

Особливо гостро постає необхідність філософського осмислення ХХ століття із його різноманітними проявами негативного та деструктивного як в людському естві, так і в соціально-політичному світі, які призводили до гуманітарних катастроф – масових репресій, війн, геноцидів цілих народів, нівелювання особистості тоталітарними режимами тощо. “... На поверхню життя, – пише український філософ Є. Андрос, – у силу тих чи інших соціокультурних спонук, вилізло усе темне, що одвічно існувало в людській природі, але до часу не знаходило умов для свого втілення у таких страхітливих масштабах” [4, с. 6]. Проявлення деструктивного в антропокультурній та антропосоціальной сферах супроводжувалося, а то й зумовлювалося, поширенням операційної раціональності, технократизму, цинічного розуму, авторитаризму та тоталітаризму.

Соціально-філософський аналіз окресленої проблематики, спря-

мований на поновлення справжності людського буття в політичному світі, має як методологічні, так і практичні наслідки. Методологічним аспектом такого дослідження є спроба окреслити можливі шляхи “відродження” політичної філософії, на необхідність чого в рамках сучасних філософських дискусій вказує низка мислителів – наприклад, Х. Арендт, Л. Штраус, Е. Фегелін. На наш погляд, одним із способів такого відродження буде своєрідна “реабілітація” критичної теорії політичного світу, яка б передбачала співвіднесення сучасного розуміння політичної критики, з одного боку, із тими принципами осмислення політичних феноменів, які утверджені в рамках класичної парадигми політичної філософії, а з іншого боку, – із антропологічним підходом до осмислення феноменів політичного світу. Окреслене дослідження має також практичні наслідки, оскільки прагне вказати шлях переосмислення сенсу поняття політичного, а також інших понять, які використовуються для розуміння феноменів політичного світу; таке переосмислення може стати основою нової політичної онтології, яка передбачатиме відновлення “природного” зв’язку людини і полісу, що, своєю чергою, також складе передумову для відновлення зв’язку етики і політики. На практичні наслідки подібного переосмислення вказує низка сучасних політичних філософів. Так, наприклад, Г. Маркузе зазначає таке: “Пошук правильного визначення “поняття” добродесності, справедливості, благочестя і знання набирає підривного характеру, оскільки поняття націлене на новий поліс” [8, с. 176]. На думку філософа, мислення не може здійснити зміни в політичному світі інакше, аніж через перехід у практику.

У статті маємо намір здійснити соціально-філософське дослідження проблеми трансформації людського в сучасному політичному світі, здійснюючи аналіз найбільш значимих концепцій співвідношення людини з політикою, які витворені в рамках сучасної політичної філософії, виявляючи при цьому соціокультурні та політичні механізми та технології спотворення людської природи. Реалізація поставленої мети ґрунтується насамперед на загальному філософському осмисленні відношення людини та світу, що є, по суті, однією із основних філософських проблем. В рамках сучасної філософії її осмисленням займалися, наприклад, М. Гайдеггер, М. Шелер, С. Рубінштейн, М. Бібіхін. Що стосується феномену політичного світу, то ті чи інші аспекти його розуміння представлені, в першу чергу, в феноменологічній традиції, в працях К. Гельда, А. Шюца, А. Гняздовського, К. Шумана, Хва-Йол-Юнга та ін. Буття людини в сучасному політичному світі та основні аспекти трансформації людсько-

го за допомогою політичних технологій стали предметом вивчення Х. Арендт, Г. Маркузе, Дж. Агамбена та ін.

Буття людини в політичному світі виводиться із загального філософського омислення буття людини в світі. Буття-в-світі, згідно із М. Гайдеггером, є сутнісним устроєм буття людини. Буття-в-світі “розкинулося” з його фактичністю на конкретні способи буття-в: “Багатоскладність цих способів буття-в приблизно позначається таким перерахуванням: мати справу з чим, виготовляти що, обробляти і виروشувати що, застосовувати що, упускати і дати пропасти чому, здійснювати, пробивати, впізнавати, опитувати, розглядати, обговорювати, обумовлювати...” [11, с. 56-57]. Можемо додати, що одним із цих способів є власне *буття-в-політичному-світі*. Разом з тим, “феноменологічне виявлення буття-в-світі має характер відведення спотворень та приховувань, *оскільки* цей феномен у кожній присутності [Dasein – Д. III.] сам завжди уже “побачений” [11, с. 58]. Останнє твердження вказує на передумови для виявлення умов неавтентичного буття людини в політичному світі як в онтологічному, так і в епістемологічному аспекті. Спотворення буття-в-політичному-світі пов’язані зі “стурбованістю” про власне існування, що зумовлюються в результаті перетворення політичної раціональності на технічну та біополітичну раціональність. Стурбованість означає щось на зразок боязні, яка постає як онтологічний термін (екзистенціал) для позначення можливого буття-в-світі. До цього можемо додати твердження Г. Маркузе про те, що “істинними” є ті форми людського існування, які можуть реалізувати свій потенціал і тим самим досягнути спокою і радості буття. Відповідно до цього, існування, яке занурене в стурбованість про власне існування, тобто, за Г. Маркузе, “витрачає” себе на забезпечення власних передумов, є неістинним та невірним [8, с. 167-168].

Свого часу Аристотель стверджував, що буття людиною в політичному світі характеризується природністю, оскільки, як стверджує мислитель, “...з метою взаємного самозбереження необхідно об’єднуватися попарно істоті, в силу своєї природи владній, та істоті, в силу своєї природи підвладній” [2, с. 377]. Давньогрецький філософ доводить, що держава належить до того, що існує за природою, а відтак і сама людина є істотою політичною. З іншого боку, природність зв’язку людини з політичним світом, виводиться із того, що людина від природи здатна до мови. Держава ж, за визначенням, яке дає Аристотель на початку “Політики”, є спілкуванням, яке організовується заради певного блага: “... усі спілкування прагнуть (*stokhadzontai*) до

того чи іншого блага, при чому більше від інших і до вищого із всіх благ прагне те спілкування, яке є найбільш важливим із усіх й охоплює собою усі решту. Це спілкування і називається державою, або спілкуванням політичним” [2, с. 376]. При цьому ця форма людського спілкування є найдосконалішою, оскільки дає людям можливість жити відповідно до їхніх прагнень. Тож природність існування політичного світу забезпечує самодостатність людського буття, тобто саме в полісі людина здобуває свою завершеність та досконалість. З іншого ж боку, той, хто не здатен до політичного спілкування, або ж не відчуває потреби в ньому, є твариною чи богом.

Сучасний політичний світ втрачає свою природність і характеризується певними спотвореннями. Характер політичного порядку виростає із сутності сучасної культури. Зокрема, політична реальність сприймається як простір, що позбувся глибини. За Фредриком Джеймісоном, світ в якому панує “пізній капіталізм” характеризується втручанням капіталу в сфери, що раніше не піддавалися комодифікації. “Цей чистий капіталізм нашого часу, – пише Ф. Джеймісон, – усуває анклав докапіталістичної організації, з якими він досі мирився й непрямо використовував. У зв’язку з цим можна говорити про нове та історично оригінальне проникнення в Природу та Несвідоме, про їхню колонізацію...” [6, с. 57]. До цього можемо додати твердження Г. Маркузе про те, що технологічна реальність втручається в особистий простір і фактично знищує його, а масове виробництво та споживання підкорюють собі усього індивіда. Таке втручання витворює нову безпосередність, що є результатом наукового управління та організації, які знищують внутрішні виміри свідомості [8, с. 13-14]. Буття людини в політичному світі починає вимірюватися критеріями ефективності системи. В Україні ситуація ускладнюється “пізнім квазі-капіталізмом”, який “колонізує” міжлюдські відносини та деформує людську свідомість, зумовлюючи “смісложиттєву фрустрацію” та “відчуття втраченої певності людського існування”, як окреслив це В. Табачковський [10, с. 60-61].

Таким чином, у сучасному світі автентичні політичні феномени замінює пастиш та симулякр, які не здатні репрезентувати актуальне “природне” підгрунтя культурних знаків, оскільки, як вдало зазначив Ж. Бодріяр, ера симуляцій відкривається через ліквідацію будь-яких референцій [3, с. 7]. Також симулякри перетворюють минуле і майбутнє людини на колекцію образів, що легко піддаються маніпуляції. Заміщення реального уявлюваням, що є важливим аспектом людського світовідношення і часто проявляється в політичному світі,

трансформується, набираючи спотворених форм. У результаті цього відбувається злиття реального та уявлюваного, що зумовлює перетворення політичного світу на простір нерозрізненості та “операційного” реального. Ж. Бодріяр пише таке: “Зникає ціла метафізика. Немає більше дзеркала сутності й видимості, реального та його концепту... Йому [реальному – Д. Ш.] більше не треба бути раціональним, адже воно більше не вимірюється жодною інстанцією, ідеальною чи негативною. Воно лише операційне” [3, с. 6-7].

На зміну природності спілкування як сутності політики впроваджується відчуженість комунікації. В ХХ столітті можемо спостерігати повсюдну занепокоєність комунікацією: “У понятті “комунікація” сплелися безліч культурних та інтелектуальних рис, якими позначений внутрішній конфлікт нашої епохи” [9, с. 11]. Сьогодні комунікація в політичному світі породжує відчуття людини “загнаності в глухий кут”. Досить часто сучасна людина розчиняється в безликість, породженій пустою балаканиною натовпу, втрачаючи у такий спосіб автентичність свого буття. У праці “Буття і час” М. Гайдеггер для позначення цього використовує неологізм *das Man*, окреслюючи цим поняттям в тому числі й безликість влади. Анонімний світ *das Man* характеризується пустою балаканиною, через яку проявляються спотворені форми політичного. Людина ж в цій ситуації втрачає свою свободу, відбувається, як стверджує М. Гайдеггер, урівнювання усіх буттєвих можливостей. У такий спосіб утверджується форма публічності, яка “... править усіма інтерпретаціями світу та присутності [Dasein – Д. Ш.] і виявляється у всьому права” [11, с. 127]. В цьому світі зникає суб’єкт дії, людське буття-в-світі підпадає під певні модифікації.

Сучасний політичний світ проявляється як простір нерозрізнення, в ньому сплітаються між собою автентичні та неавтентичні способи буття людини. В політичний світ втручаються ті форми буття, які для нього принципово є невластивими. Одним із них є спосіб буття людини як *animal laborans* (працюючої тварини), який окреслила Х. Арендт. Одним із основних термінів політичної філософії Х. Арендт є *vita activa* (діяльнісне життя), яким вона позначає три найголовніші види діяльності людини: працю, роботу та дію. Працю визначає як “... діяльність, що відповідає біологічним процесам людського тіла; спонтанна активізація обміну речовин і остаточне розкладання пов’язані з життєвою необхідністю продукувати і жити життям працюю. Людською обставиною праці є саме життя” [1, с. 21]. Робота пов’язана із буттям людини як *homo faber*, коли проявляється неприродність людського іс-

нування. Праця як найменш цінний спосіб діяльності людини, по суті, протиставляється в дії, яка складає умову політичного, оскільки це єдина діяльність, яка дозволяє людині приносити в світ спонтанність, витворювати принципово нове, а також відповідає множинності людських відносин, творячи громадськість політичного світу.

У сучасному політичному світі відбувається своєрідне змішування праці та дії, що проявляється, наприклад, в рамках тз. в. “суспільства споживання” (найбільш значимі концепції суспільства споживання представлені в працях Ф. Джеймсона та Ж. Бодрієра). Сплутування між собою праці та дії призводить до спотворення становища людини в політичному світі: “Найнеприємніше те, – пише Х. Арендт, – що сучасний світ досягнув свого тріумфу над необхідністю завдяки емансипації праці, тобто завдяки тому, що *animal laborans* дозволили увійти в громадську сферу; і поки *animal laborans* залишається в ній, доти вона не може бути справжньою громадською сферою, бо лише приватна діяльність відкрито виставлятиметься напоказ” [1, с. 101]. Згідно із Х. Арендт, сучасна економіка орієнтується на працю і людей праці, у такий спосіб перетворюючи людську спільноту на суспільство споживання. Праця пов’язана із життям заради споживання – “... вільний час *animal laborans* ніколи не витрачається на щось інше, окрім споживання, і що більше часу їй залишити, то жадібнішим і ненаситнішим буде її апетит” [1, с. 101]. Остання думка є цілком доречна в сучасній ситуації. Крім того, можемо додати, що сучасна людина навіть як *animal laborans* набуває спотворених форм буття, про що свідчить значне поширення безробіття в сучасному світі. Так, наприклад, на гостроту цієї проблеми вказує Ф. Джеймсон, який, переосмислюючи завдання сучасного марксизму, стверджує, що існування постійного структурного безробіття є невід’ємною частиною тотальності, в якій фінансові спекуляції і постмодерн масової культури постають невід’ємними складовими [6].

Інший варіант окреслення неістинного буття людини в сучасному політичному світі, що спирається, певною мірою, на концепцію *animal laborans*, є представлення сфери політики як простору нерозрізненості двох форм життя, які визначив, зокрема, Аристотель, а саме *zōē* (позначає загальну рису життя, яка характерна для усіх оживлених істот – тварин, людей, богів), а також *bios* – форма життя, яка проявляється в полісі. Йдеться про концепцію *homo sacer* (людини священної) або ж “голого життя”, яку представив відомий італійський філософ Дж. Агамбен. Його філософія має виразне спрямування на відновлення автентичного порядку політичного світу, а також

на ревізію понять, які використовуються в науках про людину та суспільство, що, своєю чергою, призведе до відродження політичної філософії: У вступі до праці “*Homo sacer. Суверенна влада і голе життя*” філософ визначає для себе завдання – здійснити рефлексію, яка зможе наказати тому, що є політичним, вийти з укриття, і разом з тим пристосувати думку до її практичного покликання. Здійснити це можна на основі переосмислення категорій, на опозиції яких вибудовується політичне життя (наприклад, праві-ліві, приватне-публічне та ін.).

Феномен голого життя, згідно з італійським філософом, народжується через змішування між собою *dzoē* і *bios*. Голе життя, яке, по суті, не може проявитися в полісі, втручається в порядок політичного. В результаті цього відношення людини зі світом політики вибудовується на основі одночасного включення/виключення. Саме із подібного відношення виводиться також “фігура”, якою характеризується буття людини в сучасному політичному світі – *homo sacer*. Представляючи генеалогію *homo sacer*, Дж. Агамбен згадує трактат римського граматика Секста Помпея Феста “Про значення слів” (*De verborum significatio*), який є скороченою версією лексикону іншого римського граматика Верія Флака. У своєму трактаті Флак звертається до римського права, в якому постає фігура, що специфічним чином поєднує сакральність із людським життям. Йдеться про поняття “святої людини”, яке позначає тих, кого народ засудив за злочин; відповідно, такого засудженого не можна приносити в жертву, а той, хто його вб’є, не матиме за це юридичних наслідків. Тож *homo sacer* – це, по суті, той, хто виключений із людського і божественного порядку. Така форма людського буття є подвійним виключенням – з сакрального порядку *jus divinum* і людського порядку *jus profanum*.

У сучасному політичному світі *homo sacer* постає в результаті утвердження парадигми біополітики, що перетворює людину на біополітичне тіло. Дж. Агамбен стверджує, що “. біополітичне тіло, яке складає нового, основного політичного суб’єкта, не є *quaestio facti* (окресленням, наприклад, даного біополітичного тіла), ані *quaestio juris* (окресленням певної норми, яку належить застосувати), але є предметом суверенного політичного рішення, яке приймається в абсолютному нерозрізненні факту і права” [12, с. 234]. Святе життя, проявляючись у просторі нерозрізненості, постає життям, виставленим на смерть, життям у його беззахисності. Воно є первинним елементом сучасної політики.

У своїх працях (зокрема, “*Homo sacer. Суверенна влада і голе життя*”, “Що залишається з Аушвіц? Архів і свідок”, “Надзвичайний

стан”) Дж. Агамбен представляє цілу галерею прикладів *homo sacer*. Серед них, наприклад, *der Muselmann* (в’язні фашистських концтаборів, які перебували на межі життя і смерті), особи, які можуть бути піддані евтаназії, пацієнти в стані *coma dépassé* (замежової коми). Усі ці постаті нам демонструють приклади “життя, яке не варте життя”, а також способи, якими сучасні технології (в тому числі й політичні) втручаються в людську природу, вирішуючи питання життя і смерті людини. Сучасні держави, за Дж. Агамбеном, вирішують про те, де проходить межа, за якою *bios politikos* перетворюється на *homo sacer*.

Критика концепцій *homo sacer* й *animal laborans* та їхнього проявлення в сучасному політичному світі вказує на те, що вони постали на основі надмірного захоплення генеалогією понять, що зумовлює певний відрив від реальних процесів та тенденцій. Особливо подібна критика характерна для інтелектуалів лівого спрямування, філософія яких досить часто передбачає необхідність безпосередніх (часто радикальних) політичних дій. Що стосується Агамбенівської політичної філософії, то, наприклад, А. Негрі зауважує її обмеженість через “радикальне Гайдеггеріанство”, що випливає з відсутності досвіду політичної боротьби [15]. До цього можемо додати твердження С. Жижека про те, що аналізу Агамбена слід надати радикального характеру, поставивши під питання саме поняття демократії [7]. Е. Лакло, своєю чергою, зазначає щодо філософії Дж. Агамбена таке: “... Коли читаємо його [Агамбена – Д. Ш.] тексти, можемо мати враження, що він надто швидко переходить від встановлення генеалогії якогось терміна, поняття чи інституції до окреслення його функціонування в сучасному контексті – так, ніби джерело має приховану та вирішальну первинність по відношенню до того, що з нього виникає... Неодноразово його дискурс залишається підвищеним між генеалогічним поясненням та структурним” [14, с. 35]. Свою критику Е. Лакло спрямовує також на те, що неочевидним є виведення Дж. Агамбеном тоталітаризму із політизації голого життя, а також на те, що Агамбенівська філософія уникає сприймати конструювання соціальних відносин в антагоністичний спосіб, що містить натяк на аполітичність концепції *homo sacer*.

Відповідь Дж. Агамбена на подібні закиди є доволі очевидною. Вона представлена в одному з його інтерв’ю: “Пригадую, – каже він, – розмову з Деборем, під час якої Гі сказав: “Знаєш, я не філософ, я стратег”. Зі мною якраз навпаки. Коли чую запитання: “Що слід робити? Як діяти?”, відповідаю “Не знаю, я не стратег, я філософ” [13, с. 56]. Тож осмислюючи способи спотворення людського буття,

такі філософи, як Х. Арендт чи Дж. Агамбен, не прагнуть спричинити радикалізацію дій, спрямованих на зміну ситуації, але задаються фундаментальними питаннями, які стосуються онтології та антропології політичного світу, а не практики політичної боротьби.

Загалом, соціально-філософський аналіз політичного світу, який здійснюється через окреслення способів буття людини в ньому, здатен вказати на негативні аспекти політичної онтології, закладаючи при цьому критерії визначення меж політичного. Сучасність характеризується втручанням в буття людини, що спотворює його і нав'язує неавтентичність. Відповідно, осмислення такого втручання та форм буття людини, що постають його результатом, складає передумову як відновлення “природності” політичного світу, так і відродження політичної філософії.

Література:

1. Арендт Х. Становище людини. – Львів: Літопис, 1999. – 255 с.
2. Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 375-644.
3. Бодрияр Ж. Симулякри і симуляція / пер. з фр. В. Ховхун. – К. : Основи, 2004. – 230 с.
4. Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антрополокультурного / Є. Андрос, Г. Шалашенко, В. Загороднюк, Н. Хамітов та ін. – К. : Наукова думка, 2010 – 352 с.
5. Джеймисон Ф. Постмодернізм, або Логіка культури пізнього капіталізму / Пер. з англ. П. Дениска. – К. : Курс, 2008. – 504 с.
6. Джеймисон Ф. Реально существующий марксизм [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.situation.ru/app/j_art_1194.htm
7. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального / Пер. с англ. Артема Смирного – М. : Фонд “Прагматика культуры”, 2002. – 160 с.
8. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества / пер. с англ. – М. : Refl-book, 1994. – 368 с.
9. Пітерс Дж. Д. Слова на вітрі: історія ідеї комунікації / пер. з англ. А. Іщенко. – К. : Вид. дім “КМ Академія”, 2004. – 302 с.
10. Табачковський В. Образ людини: від “родової всезагальності” до “тотальності індивідуальної екзистенції” // Людина в есенційних та есзистенційних вимірах / В. Табачковський, А. Дондюк, Г. Шалашенко та ін. – К. : Наукова думка, 2004. – С. 9-83.
11. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. Бибихина. – М. : Ad Marginem, 1997. – 451 с.

12. Agamben G. Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie. – Warszawa: Prószyński i S-ka, 2008. – 310 s.

13. Kapitalizm jest religią, w której nic nie należy do ludzi. Rozmawia Maciej Nowicki [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/72453,kapitalizm-jest-religia-w-ktorej-nic-nie-nalezy-do-ludzi.html>

14. Laclau E. Nagie życie czy społeczne nie wiadomo co? // Agamben. Przewodnik krytyki politycznej. – Warszawa: Wyd. Krytyki Politycznej. – S. 35-54.

15. Negri on Agamben [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://theimmanentdomain.org/2009/06/negri-on-agamben.html>

***Рецензент:** кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету
М. Г. Бондар*